

Carlos Galvão Krebs

Estudos de Batuque



1988

Centenário da Abolição


Instituto gaúcho
de tradição e folclore

O INSTITUTO GAÚCHO DE TRADIÇÃO E FOLCLORE agradece o interesse e o empenho do Senhor Prefeito Municipal de Campo Bom, Dr. KARL HEINZ KOPITKE, que, ao indicar a empresa ULLMANN — AR CONDICIONADO LTDA., tornou possível a edição desta obra.

Agradece também à Empresa ULLMANN — AR CONDICIONADO LTDA., que graças à sensibilidade de seus Diretores, patrocina e alcança ao público rio-grandense, o primeiro livro deste insigne Mestre que é Carlos Galvão Krebs, e o primeiro volume desta Coleção Etnias.

GOVERNO
PEDRO SIMON

Carlos Galvão Krebs

Estudos de Batuque

de Léo Guerreiro

Fotos de Léo Guerreiro

Centenário da Abolição

Porto Alegre

1988



GOVERNO DO ESTADO
Pedro Simon

CONSELHO ESTADUAL DE DESENVOLVIMENTO CULTURAL
Carlos Jorge Appel

INSTITUTO GAÚCHO DE TRADIÇÃO E FOLCLORE

PRESIDENTE
Elton Saldanha

DIRETOR TÉCNICO
Antonio Augusto Fagundes

DIRETOR ADMINISTRATIVO
Rodi Pedro Borghetti

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
INTRODUÇÃO	11
1. CAVALO DE SANTO	13
2. AXÉ DE VARAS.....	25
3. ESTADO DE SANTO	35
ICONOGRAFIA DOCUMENTAL	61
GLOSSÁRIO	69

ESTUDOS DE BATUQUE

Equipe de Edição:

Coordenação: Delizabete Segeziro Pereira
Assessoria Técnica: Lia Dexheimer, Bartyra Costa
Dattlográfia: Evelina Gehlen
Foto e capa: Léo Guerreiro

Krebs, Carlos Galvão

Estudos de batuque; cavalo de santo, axé de varas e estado de santo.
Porto Alegre, IGTF, 1988
p. 78 ilust. 13

CDU 398.4
299.8

Catálogo na fonte. Bibliotecária
responsável EMMI B.F. XAVIER CRB10/103.

APRESENTAÇÃO

O negro aparece no Rio Grande do Sul em 1725, com a frota de João de Magalhães, uma frota sem barcos, gente que veio por terra. Os negros da frota, certamente escravos, realizavam o serviço pesado. Oficialmente porém, a presença negra em território gaúcho data de 1737, quando o Brigadeiro José da Silva Paes se estabelece na Barra erigindo o Presídio de Jesus, Maria e José, marco inicial de nossa colonização.

Durante muitos anos, o Continente (um dos nomes usados para designar a região), distante e hostil, foi usado como ameaça contra os escravos rebeldes ou preguiçosos do centro do Brasil. "Mandar para o Continente" era pior do que mandar para o inferno, um autêntico degredo na solidão verde do pampa.

Então, no último quartel do século XVIII, a charqueada se instala em torno de Pelotas com ímpeto industrial e a exigência de braços para o trabalho vai puxar para o Rio Grande, comercializados legalmente ou contrabandados, grandes contingentes negros, quase todos "ladinos" (que já falavam português), poucos "boçais" (que só falavam dialetos maternos), mas sobretudo muitos "crioulos" (escravos filhos de escravos e já nascidos no Brasil). O que é importante destacar é o fato de que nunca o Rio Grande do Sul, ao que se sabia, recebeu escravos diretamente da África: sempre vieram redistribuídos desde os portos de entrada do Brasil, como Recife, Bahia, Rio de Janeiro e São Vicente. Outro dado importante é que muitos dos escravos vindos para o Rio Grande do Sul foram revendidos clandestinamente para o Prata, mesmo depois da independência das colônias hispano-americanas, cujas leis já proibiam a escravidão.

Não há meios de se apurar o número de escravos vindos para o Rio Grande do Sul. Que o contingente foi considerável, provam-nos as referências dos viajantes que atravessaram o território gaúcho e mesmo a negritude da população, na qual, até bem pouco, se acreditava um percentual de 5,2% de negros puros e mulatos.

O negro marcou a sua presença, indelevelmente, na História, na Geografia, no folclore, no linguajar, nas artes, no esporte e na Política.

Na História ainda estão por ser estudados a fundo dois episódios notáveis: o primeiro deles envolve os lanceiros negros, comandados pelo Ten. Cel. Joaquim Teixeira Nunes, do Exército Republicano de David Canabarro,

durante a Guerra dos Farrapos. O segundo se refere aos negros escravos que lutaram na Guerra do Paraguai, muitas vezes substituindo o sinhozinho branco até na proporção de dez por um e que, após a vitória, se recusaram a voltar para o Rio Grande, permanecendo em Corrientes, onde fizeram surgir o bairro de Camba Cuá.

Na Geografia são muitos os topônimos de origem negra no mapa gaúcho, inclusive alguns com o nome de quilombos.

No folclore, quatro lendas pelo menos, falam de escravos entre nós: as Torres Malditas, Cambai, Santa Josefa e o Negrinho do Pastoreio, a mais gaúcha e a mais bela de todas as lendas.

No linguajar, são correntes termos como: caianbola, cacimba, mondongo, mocotó.

Nas artes são inúmeras as influências de elementos negros, como o maior tambor brasileiro atualmente, o "sopapo". Artistas negros enriquecem a cultura gaúcha, como o poeta Oliveira Silveira, a pintora Magliani, o músico Ivaldo Roque e o próprio Lupicínio Rodrigues, além do ator Breno Mello, o inesquecível Orfeu Negro, do cinema.

No esporte bastaria a simples menção ao nome do tricampeão Everaldo, glória do Grêmio Futebol Porto Alegrense e da Seleção Canarinho e, antes dele, o grande Tesourinha, entre muitos outros.

Na política, o grande nome é o do Deputado Carlos Santos, de notável atuação parlamentar durante um quarto de século, e que, como Presidente da Assembleia Legislativa do Estado, chegou a assumir o Governo do Rio Grande do Sul.

Interessa-nos, mais diretamente, o negro no folclore gaúcho, presença na literatura folclórica em prosa e verso, em contos, causos, quadrinhas e provérbios:

Eu não gosto de negro
Nem que seja meu parente.
Que negro tem o costume
De mexer no que é da gente.

ou

O branco bebe champanha
O mulato vinho do Porto
Pardo bebe cachaca
E o negro mião de porco.

ou

Negro, gringo e judeu macho, nem criado guacho.
ou

Negro com posição, é encrência no galpão.

Na culinária gaúcha e brasileira, três pratos têm etimologia negra: o mocotó, a feijoada e o quibebe e, possivelmente, o mondongo. Ainda no folclore gaúcho, houve a dança do Bambaquerê e há os Auros de Mocambiques e Quicumbis.

Mas é na religiosidade popular onde se encontra, a cultura negra mais decisivamente. Desde o século passado, pelo menos, os cronistas assinalam a existência de cultos negros em Porto Alegre com terreiros de batuque, na várzea, atual Parque Farroupilha. E é no estudo dessa manifestação religiosa que surge o nome de Carlos Galvão Krebs.

Antes de mais nada, é um pioneiro.

Visitando a Bahia, há quarenta anos, por primeira vez, encantou-se com a pujança do Candomblé. De volta a Porto Alegre e a partir de sólida cultura universitária (com três cursos superiores completos), Krebs vai se voltando inteiramente para a pesquisa, vencendo preconceitos, arrostando a indiferença de uns e o escárnio de outros e irá levantar aos poucos o denso véu que protegia por um lado e discriminava por outro a cultura afro-rio-grandense. Assim, tornou-se presença comum nos Terreiros de Batuque, nas Casas de Nação, termos pelos quais se conhecem os templos afro-gaúchos.

Respeitado e querido, verdadeiro "ogã" sem título, com o tempo chegará a receber a saudação no chão, de grande dignidade religiosa, ele que é um agnóstico por natureza e formação. Por sua mão e no seu rastro, intelectuais e artistas gaúchos conheceram a intimidade do culto, bem como jornalistas e pesquisadores estrangeiros. Seus discípulos, poucos e escolhidos, levaram mais longe ainda os reflexos dos ensinamentos do mestre.

Fascina em Krebs, que é um homem de forte personalidade e de grande orgulho pessoal, a enorme humildade e o profundo respeito com que chega ao povo, a fonte pura do folclore.

Ele é o autor da formulação definitiva que restaura os grandes pilares da cultura rio-grandense, provando que o Rio Grande do Sul não se exaure na bota e na bombacha, mas que se constitui também das contribuições dos negros, alemães e italianos, formando um todo harmônico e perfeito.

Carlos Galvão Krebs acaba de receber, com justiça, a medalha Negrinho do Pastoreio, conferida pelo Governo do Estado, em reconhecimento aos notáveis serviços prestados à cultura gaúcha. E ao recebê-la, viu formados no salão nobre do Palácio Piratini — justamente o salão que evoca nossa lenda mais famosa — gaúchos de bota e bombacha, negros, ulanos, cantores esportivos das comunidades italo e leuão-gaúchas, o folclore gaúcho em suma. E todos lado a lado, sem desigualdades, irmanados. Como, aliás, Carlos Galvão Krebs sempre sonhou.

Antonio Augusto Fagundes
Outubro de 87

À MANEIRA DE INTRODUÇÃO

A presente exploração do tema não pretende ser definitiva, obviamente. Mas, mesmo assim, parece-nos um trabalho que oferece uma razoável e abrangente visão do problema.

Para evitar uma grande extensão limitamos nosso horizonte ao Brasil, com poucas correlações comparativas com o mesmo fato na África (a fundamental origem desta nossa realidade) e nenhuma com outras regiões americanas onde também ocorre pela transplantação escravagista: Estados Unidos, Cuba, Haiti, etc. Por idêntico motivo omitimos a discussão sobre as possíveis diferenças entre *transe* e *possessão*.

Destaque-se um fato:

Dos cientistas estrangeiros por nós mencionados e utilizados no trabalho, dois estiveram em Porto Alegre, aqui visitando e estudando algumas casas de batuque — Melville J. Herskovits e Roger Bastide, cujo rastro encontramos após na casa de Mãe Andrezza Ferreira da Silva. Se já estão mortas muitas das mães-de-santo cujas casas de culto investigamos pessoalmente, além de nossos registros rigorosos, apoia-nos o abono da imensidade dos filhos de santo delas, espalhados pelo Rio Grande do Sul.

Por fim, uma confissão.

Durante nossa primeira estada na Bahia, quando sofremos o grande impacto do candomblé, publicamos um texto no Correio do Povo, desta Capital (29-1-1948), sobre notas apanhadas em candomblés de lá. Na ante-penúltima alínea está escrito:

“... demoraremos longo tempo para resolver vários desses problemas. Certo mesmo que a elucidação de muitos deles é trabalho de séculos para legiões de especialistas de denominação estríxula: glotólogos, musicólogos, etnólogos...”

A tarefa é deles”...

Como se vê não nos passava pela cabeça, nem de longe, que nos tornaríamos um modesto desses especialistas. Hoje, trinta e três anos depois, compreendemos que fomos conduzido pelo tema, como o tratador puxa o touro pela argola no focinho.

Porto Alegre, 1981.

CAVALO DE SANTO *

Devidamente autorizados, divulgamos aqui a carta em que Érico Veríssimo comunica ao nosso colaborador Carlos Galvão Krebs o motivo por que deixou de ser aceito pela revista "Américas" o artigo que "Provincia de São Pedro" tem a satisfação de publicar abaixo.

Washington, 28 de julho de 1954.

Meu caro Krebs: Sinto muitíssimo, mas tenho de lhe dar uma notícia não muito boa. Américas não vai publicar seu artigo.

Bom, agora que a pior parte do assunto já está revelada, quero lhe contar das extraordinárias aventuras de seu artigo, das discussões que provocou e das muitas andanças do mesmo através de várias mãos, escritórios e espíritos. Aqui vai:

Antes de mas nada quero lhe explicar a posição de Américas. Não pertence ao meu Departamento; está sob a direção ou, melhor, supervisão do Secretário-Geral, que é a autoridade suprema dentro da União Pan-Americana. E esse Secretário será até dia 30 o Dr. Alberto Lleras, ex-presidente da Colômbia, e um dos tipos mais impressionantes que tenho conhecido. Foi ele que em Caracas, ao apresentar sua demissão perante a Conferência, fez um sensacional discurso de crítica à Organização — a peça oratória mais importante da Reunião.

Bom. Seu artigo chegou e eu o enviei imediatamente à redação de Américas, que fica ali do outro lado da rua, e telefonei à redatora brasileira, a Benedita Santos, (hoje Moinsen em virtude de seu casamento com um americano). Recomendei à nossa com-patriota que submettesse o artigo à diretora, Miss Walker, e pedisse a ela, que decidisse logo o assunto e, no caso de aceitação do trabalho, que fosse logo remetido o cheque e que fosse um cheque generoso.

Dias depois, tenho a primeira reação através de memorandos (aqui há o hábito dum escritório — às vezes dentro do mesmo departamento — comunicar-se com outro por meio de memorandos, o que é muito bom, pois fica tudo arquivado, escrito e não apenas em "papo"). Dizia o "memor" dum redator americano que o artigo era "po-tent stuff", isto é, "troço de peso", "troço mortuário". Mais adiante dizia: "Não sei, porém, se o governo brasileiro gostaria da revelação da existência dessas cerimônias com sangue de animais, etc. ... ou se os católicos ficariam satisfeitos com a apresentação do lado católico desses rituais... etc. ... Costariam também de ter mais esclarecimentos quanto à interpretação psicanalítica...". Outra redatora, uma chilena, disse textualmente: "El artículo es interesante, pero creo que la explicación sobre los condonables y macumbas, que se citan en las páginas 2, 3 y 4, debería venir antes. Sólo en la página 7 el autor explica lo que son. Las conclusiones a que llega el psiquiatra no me parecen bastante claras. Creo que sería interesante que el autor dijese si este método ha escrito un libro sobre sus observaciones y dar el nombre para quienes se interesen en el asunto."

Neste ponto eu lhe escrevi, Krebs, e você teve a paciência e a bondade de me mandar a explicação pedida, que eu transmiti imediatamente à revista numa cópia. Passaram-se alguns dias. Eu me comunicava constantemente por telefone com a diretora,

* Escrito em 1954 e publicado originalmente em 1957 pela PROVINCIA DE SÃO PEDRO n.º 21. Editora Globo, Porto Alegre, vem aqui resenhado com pequenas alterações e correções.

que se mostrava, segundo suas próprias palavras "fascinada pelo artigo mas temerosa quanto à sua publicação". Prometi, então, mandar-lhe meu comentário escrito, o que fiz em seguida nestes termos:

"Li mais uma vez com todo o cuidado o artigo de Krebs. Acho o minutíssimo interessante e original. Conheço pessoalmente o autor, cujo único defeito, na minha opinião, é ser sério demais, isto é, um apaixonado da verdade e da exatidão científica.

Não creio que este artigo possa trazer qualquer complicação. Sigo então:

a) Que a redação de Américas escreva uma notícia dando a entender que o Brasil não é só macumba;

b) Que se elimine o parágrafo que dá a entender que o governo prestigia essas religiões negras (embora em muitos casos isso seja verdade);

c) Que as fotografias sejam escolhidas de maneira a evitar qualquer protesto dos leitores".

Passaram-se mais alguns dias. Encontrei numa festa a diretora de Américas que me disse, muito contente, que seu artigo já se publicara. Bebemos à saúde do acontecimento (ela usque, eu cola-cola) e contem, para minha grande surpresa, a Benedita me mandou a decisão final. O artigo não seria publicado em virtude da opinião definitiva do Dr. Alberto Lleras. Agora, amigo Krebs, quero que você fique com a cópia desse memorando, que partindo de quem partiu, é uma coisa digna de guardar. Vai aqui de na sua inteireza, sem a menor alteração.

"Catalina:

Esta es mi última opinión y me temo que no les va a gustar, pero creo bueno darla, como mi testamento. El artículo de Krebs es bueno, excelente y apasionante para un estudioso de las ciencias sociales. Científicamente un artículo no produce ninguna reacción de sorpresa, indignación, escándalo religioso, etc., porque los científicos están acostumbrados a mayores aberraciones de la especie humana. Pero el lector de Américas no es eso. Aunque no nos guste, nuestro lector es una buena alma dispuesta a encontrar, ansioso de encontrar en sus pocos motivos de admiración, de simpatía, de orgullo continental. Desde ese punto de vista, cual es la contribución de un artículo como el de Krebs, actuando sobre la mentalidad de nuestros lectores? Antecipo dos reacciones: los norteamericanos, del Sur particularmente, encontrarán motivos para reafirmar su convicción o intuición de que las culturas mestizas son salvajes y primitivas, y de aquí en adelante se referirán al Brasil como un país de vudú. Los latinoamericanos se sentirán ofendidos con el artículo, porque anticipan lo que van a pensar los norteamericanos. Y nadie saldrá ganando nada, porque las ciencias sociales no van a notar la aparición del artículo en una revista que no tiene fama precisamente como científica. Las fotos, además, son tremendas, y mucha gente se quedará en las fotos sin leer el artículo ni las notas que sugiere el Sr. Verissimo. En fin: creo que no es el artículo para Américas. Pero si ustedes creen lo contrario, me lavo las manos, que el 30 de este me estarán libres, inclusive para escribir artículos como el de Krebs — Lleras."

Sen entrar no mérito da conclusão deste memorando, acho-o admirável. Alberto Lleras é um homem sóbrio como todo o habitante da montanha. Um pouco frio, difilmente elogia gentes ou artigos. "Bueno, excelente, apasionante", estas expressões patéticas do Lleras, me parecem muito importantes e eu achei que devia ter conhecimento delas".

Quem olhar para a carta do Novo Mundo irá encontrar na América do Sul uma enorme terra chamada BRASIL.

É um país colonizado pelos Portugueses, a partir de 1500 A.D. Apesar de independente do ponto de vista político desde 1822, apesar de constituir um típico país de imigração, conserva até hoje a língua e a cultura lusitana, herdadas do pequenino povo ibérico que o revelou ao mundo.

Sofrendo um crescimento fantástico, e por isso mesmo desorganizado, com seus 50.000.000* de habitantes, o Brasil é aquele "país do futuro" de que falou Stefan Zweig.

O caso de sua população tem origem portuguesa. Mas o lusitano, pouco afeito ao ferro em brasa do sol tropical, e abusando do direito do mais forte, desde o início da colonização despejou nas plagas brasileiras vários milhões de escravos africanos.

Na falta de registros criteriosos, fato agravado após a abolição do trabalho servil (1888) pela queima oficial dos papéis relativos a esse vil comércio, os estudiosos até hoje não se acertam com respeito ao total dos milhões de negros introduzidos no Brasil. Segundo Maurício Goulart, o mais abalizado estudioso do assunto, não terão ultrapassado os 3,5 milhões.

De qualquer forma, existem atualmente cerca de 15% de negros puros e ao redor de 21% de mulatos na população total da nação.

Além do banzo os africanos trouxeram consigo as suas culturas originais. No bojo de cada cultura veio todo um corpo de crenças e rituais religiosos.

No presente — quatro séculos e meio após a entrada dos primeiros negros — as religiões africanas afirmam a sua sobrevivência de maneira flagrante, desde o norte até o sul do país.

Nina Rodrigues, o primeiro e genial investigador brasileiro destes assuntos, enganou-se ao prever, em princípios do século, o desaparecimento gradual das religiões africanas no Brasil. Partindo de seu testemunho, como seguindo a bibliografia e as estatísticas específicas, nós próprio já pudemos demonstrar que Salvador, capital do Estado da Bahia, a Meca das religiões africanas no Brasil, viu seus "candomblés" crescerem vertiginosamente em cinquenta anos: os 20 que Nina Rodrigues registrou em 1900 se multiplicaram para 400 em 1951.

Em números absolutos cresce a população negra do Brasil. Em números relativos acusa uma queda, em benefício da população mulata e branca. Seja por isso ou por aquilo, o fato é que as religiões negras do Brasil aumentam o número de fiéis à custa do contingente mestiço e branco, além do preto. É o que se comprova cada noite, assistindo a uma festa pública em qualquer casa de culto.

Mais: tais religiões sobrevivem, também, graças ao sincretismo entre elas próprias, entre elas e o catolicismo (religião dominante), e entre elas e o espiritismo.

Tal mistura de crenças e rituais é tão avassaladora que já não dizemos no Brasil religiões "africanas" e sim religiões "afro-brasileiras". É uma tendência irresistível, contra a qual nada pôde e nada pode a ortodoxia das herdas

* Hoje, 130 milhões (Nota do editor).

“casas de nação” (casas de culto), mesmo as mais tradicionalistas e rigorosas. Também elas vem sucumbindo sob a avalanche. A multiplicação fabulosa dos candomblés baianos não é fato isolado no país. As estatísticas oficiais do Rio Grande do Sul, o Estado mais meridional do Brasil, acusam esta curva francamente ascendente:*

PORTO ALEGRE	
Anos	Total de casas de culto afro-brasileiro
1937	13
1938	23
1939	27
1940	37
1941	42
1942	52
1943	80
1944	63
1945	70
1946	75
1947	78
1948	80
1949	80
1950	98
1951	178
1952	211

Esta série exclui a natural percentagem de evasão, que estimamos parcimoniosamente em 10%.

A comparação entre Salvador da Bahia, “a Roma Negra” no dizer de uma “mãe-de-santo”, e Porto Alegre,** no extremo Sul, e capital do Estado considerando até há pouco como o *mais branco* da Federação, é suficiente para demonstrar que tal crescimento não se circunscreve a esta ou àquela área da extensa faixa litorânea do país. Não dispomos de dados a respeito de outras regiões. Não obstante, seria preciso estar cego para não enxergar o mesmo fenômeno na Capital Federal e no Estado do Rio de Janeiro. Lá pululam as macumbas, dentro e fora da zona urbana. É espantoso o soar dos tambores rituais e o espoucar dos gigantes foguetes em noites de festa, especialmente nos limites entre o Distrito Federal e o Estado do Rio de Janeiro. De outra parte, São Paulo é a cidade mais progressista do País. Passando por lá em novembro de 1953, tivemos a surpresa de uma informação, vinda de

* Censo negligenciado e abandonado após 1952.
** Aproximadamente 13% de negros e mulatos.

pessoa fidedigna e ligada ao culto, segundo a qual lá existem pelo menos 330 casas de umbanda em pleno funcionamento, apesar das restrições policiais. No Rio e em São Paulo a macumba agora está *na moda*. Pessoas cultas, interessadas ou simplesmente curiosas vão à macumba cedendo à coqueluche do tempo. Grande parte termina capitulando: torna-se crente, adepta, frequentadora habitual e muitas se transformam em “médiuns” de umbanda.

Uma prova da força e do prestígio crescente da macumba no Distrito Federal nós a tivemos recentemente. O fato foi registrado em 03-12-1953, com protestos mais formais do que outra coisa, pelo jornal “Tribuna da Imprensa”, dirigido pelo Sr. Carlos de Lacerda: no orçamento do Distrito Federal para o exercício de 1954 foram destinados sete milhões de cruzeiros para subvenções a casas de macumba. Principais beneficiários: Centro Espírita Caboclo Corre Campo, Centro Cabana Itanagé, Centro Espírita Cabana do Mar, Cabana Pai Joaquim de Loanda, Tenda Espírita Ogum Megé, Tenda Caboclinho do Mato e Terreiro Ogum Rompe Mato. É primária a conclusão: se a Câmara de Vereadores (o poder legislativo) do Distrito Federal vota essa verba, e se o Prefeito (o poder executivo) a sanciona, é porque a macumba influi poderosamente na administração pública. E com infringência de dispositivos constitucionais, que vedam subvenções e auxílios a cultos religiosos.

Depois disto não será difícil acreditar que, em Porto Alegre, um vereador da Câmara Municipal, branco e titulado por uma escola superior que hoje pertence à Universidade da qual seu pai já foi Reitor, seja Presidente do Conselho Fiscal de uma federação de umbanda. Nem que um dos últimos Secretários de Educação do Estado fosse, senão crente ou praticante, pelo menos frequentador habitual de sessões de umbanda.

Não é de admirar: cerca de 36% da população do país é negra e mulata. E os brancos, estes são psicologicamente mestiços, como Gilberto Freyre pôs em evidência, após Nina Rodrigues.

O SINCRETISMO

Para entender facilmente o problema das religiões afro-brasileiras é necessário acompanhar os estudiosos e admitir uma linha de Oeste a Leste, cortando o continente africano à altura do Golfo da Guiné. Dessa linha para cima costuma-se chamar de *sudanesas* às culturas negras que nos interessam. Desse paralelo para baixo, os negros são agrupados sob o rótulo genérico de *bantos*, excluindo-se a extremidade meridional do continente.

É uma divisão e uma classificação muito sumária, mas que serve perfeitamente para colocar o problema em seus termos gerais.

Dos negros sudaneses, as culturas que mais pesaram no Brasil foram a nagô e a jêje, provenientes da Nigéria e do Daomé respectivamente. Coube à cultura nagô (iorubana) a hegemonia em todo o Brasil, de Norte a Sul.

Já na África, pela contiguidade ou proximidade territorial, essas culturas — e outras também — influíram-se reciprocamente, em maior ou menor grau. Com o périplo africano realizado pelos navegadores portugueses do Renascimento, chegaram às costas africanas as "missões", as crenças e rituais cristãos, especialmente católicos, que deram origem ao sincretismo com os cultos negros.

Este fenômeno se acentuou grandemente no Brasil. Primeiro, por causa da promiscuidade das senzalas, onde negros de culturas diversas conviviam lado a lado, anos a fio. Isto favoreceu o sincretismo entre as próprias religiões africanas transplantadas para cá. Depois, por ser o catolicismo a religião oficial do Estado durante o período colonial e imperial (1500 a 1889), pôde comprimir, e comprimiu de fato e de direito, as manifestações exteriores das demais religiões, inclusive as práticas primitivas dos negros. Mas se a Igreja o pôde fazer, o que não pôde foi evitar um fato interessante, que veio possibilitar aos negros a manutenção dos seus cultos e rituais. Por um mecanismo de defesa, consciente ou inconsciente, os negros avivaram cada vez mais, em extensão e profundidade, o sincretismo de suas crenças com as da Igreja. E mascararam seus deuses com os nomes dos santos católicos. Assim puderam venerar a sua Iansã (divindade nagô), chamando-a de Santa Bárbara, por exemplo. Com tal subterfúgio respeitavam a lei, a Igreja, e continuavam cultuando seus deuses primitivos. Este processo de identificação entre os orixás (divindades) e os santos católicos foi facilitado objetivamente por semelhanças de "especialização", semelhanças "profissionais", digamos assim, entre certos orixás e determinados santos. É notório que São Jerônimo e Santa Bárbara são protetores contra os raios na crença popular. Ora, Xangô é o orixá do raio e da tempestade. Iansã é uma de suas mulheres míticas. Daí a identificação:

Xangô = São Jerônimo

Iansã = Santa Bárbara

O mesmo sucede a Ogum, deus da guerra e do ferro. Do Rio de Janeiro para cima, talvez por causa da tradição guerreira de Santo Antônio (tem parente de oficial nas forças armadas da Bahia), Ogum foi assimilado a Santo Antônio. Do Rio para baixo, ao contrário, Ogum se identificou com São Jorge. É que este santo vem representado em "registros", litografias e estampas católicas, montado a cavalo, de armadura medieval completa, com lança em punho, derrotando o dragão.

E assim por diante.

Se entre os sudaneses se cultuavam principalmente os orixás (entidades sobrenaturais, intermediários entre os homens e Olorun, o deus maior e superior a todos), já entre os bantos do Sul se veneravam muito os espíritos ancestrais, de pessoas humanas que viveram efetivamente. Em Benguela, Angola, sabe-se que existia o culto "orodere", semelhante ao chamado "espíritismo" na Europa e no mundo contemporâneo. Por isso também foi fácil

aos negros de origem banto, como aos outros influenciados por eles, amoldarem-se às práticas espíritas que se desenvolveram no Brasil. Daí ouvirmos muitas vezes, numa casa de umbanda de Porto Alegre, serem invocados os espíritos de Padre Cícero, do Ceará, de Castro Alves e os de pró-homens da história do Brasil, principalmente se se destacaram na luta a favor da abolição da escravidão.

Dessa diferença entre os cultos sudaneses e bantos derivou uma diferença nas religiões afro-brasileiras. De um lado temos o xangô em Pernambuco, o candomblé na Bahia e o batuque no Rio Grande do Sul. Todos eles têm origem sudanesa. As diversas designações são apenas rótulos regionais para um mesmo conteúdo. De outro lado, isto é, de parte das culturas bantas e mercê de um espanoso e avassalador sincretismo, nasceram todas as casas chamadas de "umbanda", criando no Brasil uma nova religião.

Nas casas sudanesas se veneram exclusivamente ou principalmente os orixás, entidades sobrenaturais. Nas casas de umbanda, além dos orixás, são cultuados os espíritos ancestrais, os "espíritos-guias", assim denominados por influência do espiritismo.

Provavelmente a maioria das casas de culto afro-brasileiro, no Distrito Federal e Estado do Rio de Janeiro, denotam a supremacia da umbanda, isto é, das culturas bantas. Nessa região, a denominação corrente para as casas de culto é "macumba". No entanto, é preciso frisar que a expressão "macumba" tende a generalizar-se em todo o Brasil, compreendendo pouco a pouco todas as manifestações dos cultos afro-brasileiros.

Se na África se iniciou o sincretismo das diversas religiões negras entre si, assim como entre elas e o catolicismo como acabamos de ver, no Brasil o fato se acentuou e se ampliou, abrangendo o espiritismo. Mas não ficou aí. Arrastou no torvelinho as tradições e as crenças dos aborígenes americanos. O sincretismo das religiões negras com elementos das culturas indígenas deu nascimento a um novo tipo, ou variante do culto: o "candomblé de caboclo", as "casas de caboclo". Nestes, os orixás africanos repartem com os deuses indígenas as honras do culto e da veneração popular. Não só os deuses indígenas: às vezes, e muito freqüentemente, até tribos personificadas recebem o culto de orixá, como o "caboclo Tupinambá", por exemplo.

Nos cultos predominantemente sudaneses são usadas as línguas africanas. Dominam o nagô e o jeje. Naturalmente, deturpados por quatrocentos e tantos anos de Brasil passando de orelha a orelha, sem apoio na escrita. Nas casas de umbanda e nas casas "de caboclo" domina o português, evidentemente recheado de palavras africanas e pontilhado aqui e ali de expressões ou nomes próprios das línguas autóctones — do tupi principalmente.

Na realidade não existe uma única casa de culto em todo o Brasil que mantenha pura a sua tradição cultural, imune ao sincretismo. De uma flange predominância cultural até o sincretismo mais extenso se observam no País. De um extremo ao outro vai uma gama riquíssima. Tão rica, às vezes,

que o observador precisa ser experiente para distinguir e reconhecer de chofre os elementos diversos que a compõem. Exemplificando tal riqueza podemos citar uma casa de umbanda, em Porto Alegre, onde encontramos amalgamados elementos bantus, nagô, jejes, católicos, espíritas, ameríndios, protestantes e exóticos. Esta tendência ao sincretismo total, englobando todas as crenças mais vivas no Brasil, foi entrevistada por Artur Ramos. E foi conscientemente procurada pelo chefe de culto da casa de umbanda recém citada, e que nos disse textualmente:

"A umbanda... é como que um espiritismo nacional."
Nesses palavras, como em toda a sua atuação, o que ele disse, e fez em vida, foi buscar deliberadamente o sincretismo total. Nada mais do que compreender o sentido da maré e montar na crista da onda.

ESSÊNCIA E ESTRUTURA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Originalmente os negros, de maneira geral (e nos referimos aos trazidos para o Brasil), acreditavam em uma divindade única, superior a outros seres sobrenaturais, seus subordinados. Não interessa aqui a discussão sobre se essa ideia monoteísta é original da África ou se é herança das "missões" cristãs, católicas por excelência, ou mesmo influência do Islamismo setentrional. Ao deus superior, para usar a expressão nagô, chamavam OLORUM. Olorum não tinha e não tem representação material nem culto específico. Confinde-se com a abóbada celeste e é, por isto, como dizem os de língua inglesa, um "nature god".

Olorum dispõe de subordinados, seus intermediários em relação aos homens: são os orixás, espécie de ministros, atendendo cada um às funções perfeitamente especificadas. Até hoje se conserva no Brasil a memória e o nome de Olorum, às vezes corrompido para Olorun ou Lorun. Sem representação objetiva e sem culto específico, esta divindade tendeu ao enfraquecimento, beneficiando a valorização de seus ministros, os orixás, também chamados "santos" por influência do catolicismo.

Mesmo lembrando ocasionalmente Olorum, os afro-brasileiros vivem, desde Nina Rodrigues (1900) até o presente, um processo de *politeização*, ao sabor do hagiólogo católico, perfeitamente especializado. Se juntarmos à politeização a tendência para representar suas divindades sob formas humanas, mais a utilização de feitiços, chegaremos a um *fetichismo politeísta antropomórfico* como atual estágio. Assim é efetivamente. Olorum não funciona. Quem funciona de verdade são os orixás. E cada um deles preside a atividades específicas.

XANGÔ: deus do raio e da tempestade,
OGUM: deus da guerra e do ferro,

OMULU: deus das bexigas, das pestes.

IEMANJÁ: deusa das águas.

E a série continua.

Cada orixá possui um feitiço especial, seja pedra, barro ou metal, onde estará efetivamente, depois de "preparado" (consagrado) o feitiço por um chefe de culto. Também cada orixá tem as suas cores privativas, que serão usadas nas vestes rituais de seus "filhos", como nas contas dos seus colares de guia. Ainda é preciso frisar que a cada divindade corresponde um conjunto de alimentos privativos, que lhe são apresentados como sacrifício ou oferta.

O sacerdote, a sacerdotisa, o chefe de culto de um templo das religiões afro-brasileiras é chamado vulgarmente de "pai-de-santo" e "mãe-de-santo".

A iniciação se faz durante um período, maior ou menor, de reclusão na casa de culto. Implica vários tabus, como as relações sexuais, certos alimentos, o calor do sol, etc. Durante tal período o noviço se aprofunda nos mistérios da religião e, caso seja mulher, se aplica também a confeccionar as suas vestes religiosas. A iniciação exige uma série de banhos cerimoniais, inclusive com sangue de animais sacrificados. Já neste período o iniciando sofre o que se denomina a "queda de santo": vez por outra, durante as rezas e toques de tambor, o dono de sua cabeça, isto é, o orixá a cujo culto se voltará, baixa ao seu corpo e toma conta de sua consciência. Por isso se diz dele que é "caval-de-santo". Diz-se que uma pessoa "está no santo" significa que seu orixá protetor se apossou de sua consciência, dela só se afastando mediante o ritual do "despacho do santo", de "virar o santo", realizado pelo chefe de culto ou por um crente mais velho e experimentado. Ao final da iniciação o fiel oferece uma festa pública, custeando de seu próprio bolso as despesas, que geralmente sobem a milhares de cruzeiros. Diz-se então que o noviço "está feito", está "pronto", é "filho-de-santo" para todos os efeitos. Dentro de algum tempo, se seu orixá permitir (consultado por processos adivinatórios ou perguntado diretamente durante a posse de seu "caval") o crente "pronto" pode estabelecer-se com casa de culto própria, da qual será o chefe e sacerdote, desde que tenha recebido todos os "axés": o direito e os poderes para "olhar os búzios" e para matar (para sacrificar animais segundo o ritual).

O crente, desde a iniciação até o fim da vida de maneira geral, fica ligado ao seu orixá por laços muito rigorosos de obediência e de culto. Não só no interesse de receber do orixá as graças e a proteção desejada, como também para evitar os castigos e as penas por ele impostos ao crente que não procede com correção ou negligência os deveres religiosos. Além disso, espiritualmente o "filho-de-santo" deve obediência estrita a seu "pai" ou "mãe-de-santo" subordinado esta tão extensa que atinge até a conduta sexual, sentimental e moral frequentemente.

As grandes cerimônias rituais são realizadas em geral por ocasião de uma data consagrada a qualquer dos mais populares orixás, como por exemplo

Ogum, deus da guerra e do ferro, festejado no sul do Brasil a 23 de abril, dia de São Jorge, ao qual Ogum está assimilado. A festa completa consta de três etapas distintas no extremo Sul do país: a "matança", a festa pública de "levantação", que constituem um ciclo de pelo menos três dias e noites, e a "levantação", que constituem um ciclo de pelo menos três dias e noites. Na matança, cerimônia secreta, são imolados os animais oferecidos ao deus honrado na ocasião e eventualmente outras vítimas, endereçadas a outras divindades. A festa pública é o acontecimento mais ruidoso e mais alegre do culto: a ela podem assistir todos os crentes e mesmo profanos, desde que se mantenham respeitosos. A casa de culto se engalana de cores, de luzes, de flores, de vivacidade e alegria. A levantação se realiza em dia ou noite posterior, com a finalidade de recolocar nos altares os fetiche, já limpos, dos orixás que receberam o banho de sangue das vítimas imoladas. Esta última etapa também é íntima. Como é curial, todo o ciclo decorre debaixo de toques dos tambores rituais, cânticos sagrados ("as rezas") e danças religiosas, já que tratamos de religiões primitivas. Durante isso baixam em seus "cavalos" inúmeras divindades, que dançam horas a fio, bendizem os crentes e fazem oráculo eventualmente.

INTERPRETAÇÃO PSICANALÍTICA

De 1948 a 1953 trabalhamos sozinho neste assunto, no Rio Grande do Sul. A partir de então, já conquistada a confiança de alguns chefes de culto, pudemos gravar as "rezas" e fotografar em preto e branco, como a cores, as cerimônias públicas e secretas do culto. Nessa época associou-se a nós, como companheiro de pesquisa, além do fotógrafo Léo Guerreiro, o médico Ernesto La Porta, que é psiquiatra e psicanalista. A colaboração foi fecundíssima. Dentro de pouco tempo o psicanalista pôde apresentar a melhor interpretação jamais dada às religiões afro-brasileiras até o presente, segundo cremos. A utilização da psicanálise como instrumento de pesquisa nos rasgou novos e enormes horizontes, que a simples etnografia e a etnologia não nos poderiam proporcionar. A interpretação de Ernesto La Porta é tão ajustada à realidade que — graças a ela exclusivamente — pudemos prever como se comportariam o chefe de culto e os "filhos-de-santo" durante um ritual de matança, bem como as razões pelas quais assim agiriam. Tudo se verificou perfeitamente como havíamos antecipado. Após isso, quer em novas observações, quer no curso de entrevistas com a "mãe-de-santo", durante as quais ela era inquirida diretamente, as comprovações se sucederam numa torrente maravilhosa. Disto resultou que pormenores, desprezados anteriormente no campo da etnografia e da etnologia, cresceram agora de importância, obrigando-nos a registrá-los fotograficamente para maior segurança e riqueza da documentação.

Ernesto La Porta conseguiu apresentar para o batuque uma interpretação nuclear e que explica o todo ao mesmo tempo. Tal resultado, como já acentuamos, não foi jamais atingido por outro pesquisador até o presente, que sabíamos. Segundo suas conclusões, em essência, o ritual e as cerimônias de batuque levam diretamente a este fato — o "estado de santo", fenômeno central e o mais impressionante das religiões afro-brasileiras. Na posseção, como em tudo o mais, é visada inconscientemente uma única finalidade: a recuperação do objeto perdido, segundo a linguagem psicanalítica. Primeiro se verifica a incorporação, a introjeção do objeto, através da ingestão do sangue fresco ocorrendo da gorja do animal sacrificado, do derrame deste mesmo sangue sobre o crânio, ombros, espáduas e peito do crente, da colocação de suas penas (se ave) e de sua cabeça decepada sobre o crânio do fiel, até a ingestão final da carne da vítima, já cozida segundo o ritual. Sobreveem a identificação precisamente ao se verificar o transe, o *estado de santo*, que constitui a máxima identificação, o clímax da comunhão mística com a divindade, e que gratifica orgasticamente. O objeto perdido, em todo o processo, é representado pelo orixá que baixa ao corpo do crente, tomando conta de sua consciência. Nada mais é do que os elementos básicos de que o indivíduo depende: amor, dinheiro, posição, saúde, etc. Ernesto La Porta assim se expressa: "...os *filhos-de-santo* são verdadeiros enfermos em situação de perda ou ameaça de perda, situação esta que esperam sanar por meio dos rituais do batuque". Com isto ele se enfileira com os pesquisadores brasileiros que, desde Nina Rodrigues (1900), explicam o *estado de santo* como um fato psico-patológico. Sua originalidade consiste em ter sabido usar magistralmente, e como ninguém, os métodos psicanalíticos, obtendo como resultado essa solução nuclear e total ao mesmo tempo. Suas conclusões se baseiam em observações realizadas lado a lado conosco, por cerca de um ano de investigação. Nós próprio somos testemunha da veracidade dos fatos utilizados por ele na elaboração do seu trabalho, como somos o primeiro a sustentar o feito ajustamento de suas conclusões a tudo quanto observamos pessoalmente em sete anos de pesquisa.

AXÉ DE VARAS

MÃE ANDREZA FERREIRA DA SILVA

(± 1882 — 1951)

Traçamos o seu perfil em texto publicado por ocasião de sua morte (Krebs, 1951, 1), do qual reproduzimos o trecho final:

"A importância de Mãe Andreza

Roger Bastide, professor da Sorbonne e há vários anos lecionando em São Paulo, há poucos meses me dizia:

— Sempre que puder, à sua volta para Porto Alegre, mande notícias de Mãe Andreza!

Por sua vez Melville J. Herskovits, da Northwestern University, de Evanston, Illinois, EE.UU., que já percorreu metade do mundo estudando as culturas negras, com estações no Sul dos Estados Unidos, no Golfo da Guiné, América Central, Pernambuco, Bahia, Rio e Porto Alegre, ele, que é dos mais destacados africanólogos da atualidade, até bem pouco enviava à Mãe Andreza cartões de "Merry Christmas", pequenos presentes de lembrança, mandando saudações e pedindo fotografias.

Por outro lado eu próprio, representando o Estado no I Congresso do Negro Brasileiro, realizado no Rio em setembro do ano passado, tive oportunidade de apresentar duas comunicações. Uma delas, relativa ao "axé de varas", certinha propiciatória com flagelação, absolutamente inédita e não registrada por nenhum estudioso nas três Américas. E o "axé de varas" eu registrei pela primeira vez, em Porto Alegre, ali no Cantinho do Meio, Rua Alcides Cruz n.º 351, precisamente a casa de culto de Mãe Andreza Ferreira da Silva."

Cumpru esclarecer que essa citada contribuição nossa ao congresso foi uma breve comunicação oral, com ênfase nas accepções da voz AXÉ por nós aqui encontradas.

Mãe Andreza, com quem estivera dois dias antes, nada me dissera. Creio que não julgava muito conveniente a minha presença. Por intermédio de terceira pessoa tive aviso da cerimônia. Antes do serviço fui vê-la. Disse-lhe que gostaria de assistir ao trabalho, se não houvesse inconveniente. Mãe Andreza, entre afável e constrangida, respondeu:

— Inconveniente não há. Mas o senhor tem que fazer também o serviço! — terminou categórica.

— Claro que faço.

— É até muito bom para o senhor, para a saúde, para a felicidade — comentou ela.

Logo depois das vinte horas voltei lá. Ainda havia pouca gente. Mas foram chegando "os de casa" e outras pessoas estranhas ao culto e que desejavam participar do serviço. Sentadas ou de pé, as pessoas se enfileiravam ao longo das paredes da sala.

Todos se descalçam. Os homens também tiram o casaco, desapertam gravata e suspensório, desfazendo-se de dinheiro e de tudo o que seja de metal.

Começa o ritual com mãe Andreza tirando as rezas e a assistência fazendo o coro. Excepcionalmente não há tambores hoje. Apenas dois agês. Andreza, como havia feito com os agês, traz do pegi dois adlãs e os entrega a duas pessoas da assistência, que começam a tangê-los ininterruptamente.

A sinal de Andreza um homem, que frequentemente a auxilia, entra com ela no pegi. Lá os dois desembrulham pacotes, desses invólucros de casas que vendem tecidos. De dentro dos pacotes surgem pedaços de panos coloridos, novos, mais ou menos com 50 x 50cm. São quatro as cores das fazendas: branco, encarnado, verde e amarelo. Eram, portanto, quatro panos, cada um de uma cor só. Os dois vão rasgando os panos em tiras paralelas, com mais ou menos dois dedos de largura. Com as tiras dessas cores reunidas, fazem uma espécie de espanador.

Na assistência se manifestam dois orixás. Um deles identifiquei como Xapanã, absolutamente necessário naquela noite, pois ele é o deus das doenças e das pestes: quer-se fazer uma profilaxia moral contra elas nessa noite também. O outro era uma Oxum, divindade fluvial.

A baixa dos orixás geralmente ocorre com tremores no corpo de seu cavalo, que geme e se balança como se lhe faltasse o equilíbrio corporal, perdendo a consciência. Assim permanece, com atividade motora mas sem domínio sobre si, até ser atendido pela mãe ou outra pessoa da casa de culto. Estas o amparam, dobram sobre o peito dele seus dois braços, um de cada vez, e lhe assopram algumas vezes nas orelhas. Tais gestos fixam o orixá na consciência do cavalo. Assim aconteceu nesta noite.

Continuam as rezas. Sem o acompanhamento dos tambores, de vibrações muito fortes, parecem mais bonitas. Numa das primeiras rezas, dedicadas a Bará, muitíssimas vezes ouço o nome completo de Elebara, quer no solo de Andreza, quer no coro.

Depois da baixa desses dois orixás Mãe Andreza colocou sobre o soalho da sala, ao centro dela, três couros secos de cabritos, com o pêlo para cima. Do interior do pegi trouxe um feixe de varas, de ramos vegetais, secas e sem folhas, com o comprimento de mais ou menos três palmos. Entrega o feixe a Xapanã, cujo cavalo é Joana, negra feia e bem preta, minha conhecida já de visitas anteriores.

Começa, então, o *AXÉ DE VARAS* propriamente dito.

Primeiro as crianças, uma depois da outra, se submetem ao axé. Em seguida, os adultos. Porque todos devem fazer o serviço. Com as crianças, porque tenras, Xapanã é brando. Com os adultos, bem mais duro. Assim:

A pessoa se deita sobre as pelis de cabrito, de costas para cima, com os braços estendidos ao longo do corpo. O Xapanã levanta o feixe de varas apenas a cabeça. Após, o paciente rola sobre si mesmo, sempre recebendo desde os ombros até os pés. Quando julga suficiente estende a mão ao paciente e o levanta. A seguir o entrega ao outro orixá, que já tem nas mãos o espanador feito das tiras de pano colorido. O orixá lhe passa o espanador pela cabeça aos pés, pela frente e pelas costas. E o faz como que limpar os pés sobre o espanador. Então o põe à frente de outro filho de Andreza, não em estado de transe e que tem nas mãos dois pompos brancos. Este auxiliar, com os pompos vivos, esfrega suas asas sobre o corpo do paciente da cabeça abaixo, pela frente e pelas costas, sem omitir os pés.

Todos passam por este ritual. Inclusive eu, obviamente. À vez de Andreza ocorreu o seguinte: quando ela se deitou nas pelis de cabrito o Xapanã, antes de surtá-la e respeitosa, abaixou-se e lhe apresentou o feixe de varas. Andreza tocou o feixe com as mãos. Isto significa que o orixá lhe pediu agô, i.é., licença, por ser ela mãe-de-santo e chefe daquela casa de culto. Concedido o agô, Xapanã bateu-lhe com delicadeza.

Em outro momento Xapanã baía numa moça. Andreza ordenou a Xapanã:

— Baixa a vara com vontade, que esse corpo precisa!

Xapanã obedeceu. A moça nem pestanejou. O fato se repetiu com outro assistente. Presume-se que teriam agido mal em sua vida privada, sabido por Andreza que, como sua mãe, tem sobre eles autoridade absoluta.

Durante o ritual manifestaram-se outros dois orixás. Um era Oxalá Velho. Os filhos de Andreza o atenderam, fixaram-no em seu cavalo e o fizeram sentar-se. O Oxalá Velho ali ficou, cabeça baixa, alheado e imóvel com os cotovelos apoiados sobre as pernas. Ao outro orixá, que não identifiquei, evitaram que baixasse por completo. A tempo atenderam a seu cavalo, também o fizeram sentar-se para descansar e lhe deram água para beber. Daí a pouco esse crente voltava à consciência, podendo submeter-se ao final do axé, interrompido pela baixa de seu orixá. Creio que assim agiram em face de o cavalo estar fraco, em convalescença de alguma doença.

Uma vez submetidos ao ritual todos os presentes, trouxeram à sala as roupas de ausentes por quaisquer motivos, e de pessoas que, por moléstia, não puderam comparecer. Vez por vez as roupas de cada uma dessas pessoas foram colocadas sobre as pelis de cabrito e surradas por Xapanã. De imediato passaram pela limpeza com o espanador de pano e, após, pela dos pompos, como se em verdade pessoas fossem.

Terminadas as roupas seguiu-se a limpeza da própria casa, literalmente. Sala por sala, quarto por quarto, todos foram surrados, pelas paredes e soalho, com tudo o que continham, inclusive os guarda-roupas de espelho externo.

Atrás do Xapanã com o seu feixe de varas vinha o outro orixá com o espadador de pano e o crente com os pombo. Repetiram nas peças da casa e nos móveis tudo o que haviam feito com as pessoas presentes e com as roupas dos ausentes.

Enquanto durava essa limpeza da casa, Andreza retirou do peji um alguidar contendo uma mistura semi-líquida, em cuja superfície boiava uma farinha semelhante à de pão torrado e moído. Sobre o líquido, folhas vegetais cortadas em tirinhas (depois soube que aquilo se denominava ecô). Andreza depositou o alguidar no soalho, ao centro da sala, dizendo:

— Agora, quem quiser pedir, peça. Peçam saúde para todos nós, felicidade, dinheiro, trabalho para quem precisa, saúde para os doentes. Peçam, que veni!

Um por um, dois a dois, todos se abaixaram e colocaram as mãos na borda do alguidar, fazendo em silêncio os seus pedidos. Levantavam-se e davam lugar aos seguintes.

Fimda esta etapa, Andreza, ajudada por uma filha, embrulhando tudo em folhas de jornal velho e ajeitando os pacotes em duas cestas, foi juntando o material utilizado no axé de varas, para seu despacho. Inclui-se as varas, agora quebradas.

O despacho foi transportado de carro até o arrabalde da Triseza. O de Oxum, divindade das águas fluviais, foi jogado no Rio Guaíba. O de Bará, senhor das ruas, estradas e cruzamentos, numa encruzilhada. Os dois despaços restantes foram deixados no mato das cercanias. E que naquela noite (depois o confirmei) foram cultuados quatro orixás: Bará, Oxum, Xapanã e Oxalá. O transporte dos despachos foi feito por dois dos orixás baixados naquela noite (ainda em estado de santo), além do motorista que — por ser ainda novo na religião (só havia cumprido um bori até então) — recebeu e enfiou no pescoco uma das guias de Andreza como proteção.

Todos os presentes aguardaram o regresso dos portadores dos despachos, o que demorou um bom tempo. Quando retornaram, com as cestas vazias, os orixás entraram na casa girando sobre si próprios, dançando, e as depositaram no peji. Abracaram, descarregaram e abençoaram todos.

E era chegada a hora de se encerrar a cerimônia, com o despacho final dos orixás que haviam baixado naquela noite.

Este despacho se realiza na própria sala, resguardando-se o cavalo (com um empanado provisório) da vista dos outros, ou no interior do peji. Em qualquer caso dá-se a beber ao cavalo uns goles de água dos orixás, depois de lhe terem umedecido com essa água a região dos braços oposta aos cotovelos, dobrado seus braços um de cada vez e lhe soprado nas orelhas o nome do orixá. O cavalo geme, estremece e passa a um estado de semi-consciência, no Rio Grande do Sul denominado axerê ou axeiro-de-santo. Enquanto dura tal estado, por maior ou menor lapso de tempo, o crente se comporta inofensivamente como se estivesse adoidado, infantilizado, dizendo facécias, fazendo

brincadeiras anódinas, falando latibitate como criança, e pedindo algum dinheiro aos presentes. Paulatinamente vai retornando ao estado de plena consciência. Em geral tem absoluta amnésia de tudo o que aconteceu durante o transe.

Este despacho final dos orixás encerrou o ritual. Seguiram-se as despedidas sociais, ao se retirarem os presentes.

ANÁLISE

Da resistência inicial de Mãe Andreza à nossa presença ao ritual do axé de varas se depreende que a cerimônia seria secreta ou, pelo menos, íntima.

O ato de descalçar-se antes, praticamente em todas as cerimônias religiosas afro-brasileiras, é tradição no Brasil, sempre obedecida. Provavelmente será uma antiga reminiscência africana, pois a massa das populações daquele continente desconhecia ou não usava sapatos à época do comércio escravagista. E aqui no Brasil terá adquirido significação ritual: será um sinal da passagem do mundo profano para ingresso no de nível religioso, plano este que se integra no momento de soarem as rezas dançadas, sob o comando dos SACRA, como tambores (ausentes nesta ocasião, mas normais em todas as cerimônias), agês e adjás.

As cores dos panos com os quais foi feito o espanador se referem a cores privativas de vários orixás, desde a África até o Rio Grande do Sul, no Brasil com algumas variações, perfeitamente compreensíveis em face de seu deslocamento no espaço e no tempo. Curiosamente não comparecem, nesse espanador, as cores de Xapanã adotadas no Estado, divindade que se esperava baixar naquela sessão: o roxo ou a combinação de rosa e roxo. No entanto, meridianamente o espanador de panos simboliza o xaxará baiano desse orixá ou, mais proximamente, a vassoura de Xapanã (também chamado Omolu) em nosso Estado. Como durante o ritual o feixe de varas ficara nas mãos de Xapanã, que efetivamente baixou, o espanador — símbolo de seu atributo, a vassoura — foi utilizado por outro orixá manifestado.

Os pombo vivem o papel de receber dos crentes a transferência de seus males (La Porta, 1979, 75).

Pela forma do ritual, pela língua utilizada nas rezas, pelo rol de orixás nomeados e cultuados, como pelo reconhecimento explícito da mãe-de-santo (Krebs, Registro IV, 14-2-1949: "Sua casa é da nação nagô, especialmente da linha de Oiô"), a casa de culto se filia claramente a raízes culturais do Golfo da Guiné, à cultura iorubana, dita nagô, com diversas contaminações ije, da cultura dahomeana, ambas vizinhas na África. Sabidamente essa é a mesma origem que informa os mais tradicionais candomblés baianos, os xangôs de Pernambuco e Estados próximos.

Vejamos agora a razão fundamental do axé de varas dessa noite.

Primeiro, na representação que dele fazem os crentes da casa, na palavra mais autorizada, a da mãe-de-santo Andréa:

"Cada vez que termina um ano, ao seu final se faz uma festa (cerimônia) para agradecer a seu dono pela felicidade que nos deu e pelos pecarres que nos diminuiu. É dono do ano, governando os sucessos que ocorreram durante seu transcurso, o orixá cujo dia da semana corresponde ao dia 1º de janeiro. Em 1949 (o corrente), o primeiro do ano caiu num sábado. Por isso sua dona é Oxum". Em outro trecho: "Foi uma cerimônia que se deveria ter realizado logo no início do ano (a cerimônia em verdade se efetivara em meado de fevereiro). Havia sido retardada, até que se fez naquela noite. Tratava-se de homenagear o orixá dono do corrente ano, para pedir-lhe saúde, paz, progresso para todos nós, para o povo, para o país, para os amigos e os inimigos".

No mesmo registro esta nota do observador, logo a seguir:

"Apanhei os dias da semana e sua dedicação aos orixás:

Segunda-feira — Bará
Terça-feira — Ojá e Xangô
Quarta-feira — Xapaná
Quinta-feira — Ogum
Sexta-feira — Yemanjá
SABADO — OXUM
Domingo — Oxalá" (Krebs, Registro VI, de 4-3-1949, o grifo é de agora).

A antecipação ou retardamento de cerimônias em nossas casas-de-batuque, como constatamos posteriormente, são comuns e causados por variadas razões, inclusive pelo não comparecimento de tamboreiros na data marcada. De qualquer forma, a cerimônia teve por motivo a *passagem de ano*.

Agora a interpretação do ponto-de-vista antropológico.

Claramente se conclui que este axé de varas se constitui num rito de passagem: "Na categoria das cerimônias de passagem incluem-se também as que acompanham e, conforme os casos, asseguram a mudança de ano"... "As cerimônias do fim do ano e do novo ano são bastante conhecidas, tornando inútil insistir sobre elas" (Van Gemep, 1978, 146).

As interpretações coincidem por inteiro. E, adotando idêntica posição à do mestre dos ritos de passagem, damos o assunto por encerrado.

Mas há outros pontos a examinar, omitida a flagelação, analisada por Van Gemep (1978, 146) e La Porta (1979, 74), ambos acenando para o sadismo, ao qual nós acrescentamos o elemento masoquista (Krebs, Registro V, de 16-2-1949: declarações da preta Joana, cavalo de Xapaná). Também omitimos a utilização de pombo vivos, que La Porta (idem, ibidem) interpreta como receptáculos dos males do paciente.

Um desses outros aspectos interessantes é o fato de nós não encontrarmos, na bibliografia brasileira específica, nenhuma menção a axé de varas,

com tal denominação, antes de nosso registro, de 16-2-1949. Já em agosto de 1950 fazíamos uma comunicação oral ao I Congresso do Negro Brasileiro, reunido no Rio de Janeiro (Alves, 1979, verbete KREBS), sobre as novas acepções da voz AXÉ por nós encontradas no Rio Grande do Sul, também integrada na expressão composta AXÉ DE VARAS. Até então só se conhecia a acepção consignada por Edison Carneiro, constante do seu *Vocabulário de Termos usados nos Candomblés da Bahia*: "AXÉ — s.m. — Os alicerces mágicos da casa do candomblé, a sua razão de existir" (Carneiro, 1948, 117). Acepção que ampliou: "AXÉS — Liquido de estranho e ativo chiro, em que se mistura o sangue de todos os animais sacrificados, em todos os tempos, no candomblé", *Linhas Gerais da Casa de Candomblé*, Revista do Arquivo Municipal, LXXI, sem data nem local, IN Cascudo (1954, 1962 e 1972).

A íntima colaboração de La Porta conosco ocorreu a partir de 1953 (Krebs, 1957, 153). Dado que seus estudos e pesquisas neste campo se iniciaram conosco, terá sido por nosso intermédio que La Porta tomou conhecimento do axé de varas, depois por ele mencionado também em outras áreas, segundo sua recente obra (La Porta, 1979).

Após essa comunicação ao Congresso do Rio e numa de nossas estadas em Salvador, tivemos a rara oportunidade de obter o I volume, esgotado há muito tempo, dos Anais do 5º Congresso Brasileiro de Geografia, lá realizado em setembro de 1916. O volume inclui (páginas 617 a 675) a publicação "princípios" do trabalho de Manuel Querino intitulado A RAÇA AFRICANA E OS SEUS COSTUMES NA BAHIA, apresentado e lido pelo autor à 4ª Comissão desse Congresso e aprovada por unanimidade (Querino, 1917, 675). O estudo de Querino teve duas reedições, que sabemos. Uma de 1938, que nunca vimos. Outra, de 1955, que integra nossa estante de assuntos negros. Apesar destas republicações, foi na "princípios", de 1917, que temos o trabalho de Querino. Pois foi aí, no tópico intitulado o INHAME NOVO, que topamos com um registro diretamente ligado ao axé de varas por nós aqui estudado.

Faz-se indispensável a transcrição do trecho pertinente:

"... É o início (grito nosso) das festas do feiticismo. Na primeira sexta-feira do mês de setembro, a mãe-do-terreiro reúne as filhas de santo e se dirigem à fonte mais próxima, com o fim de captarem, muito cedo, a água preciosa à lavagem do santo (entenda-se feitiço do orixá — nota de Krebs).
... "Logo em seguida sacrificam um caprino, que é cozido juntamente com o inhame".
... "Entre as cerimônias sobressai o seguinte: a mãe-do-terreiro, munida de pequeno cipó bate nas costas das pessoas da seita. É a disciplina do rito e tem o efeito de perdurar as ações mais praticadas durante o ano" (é nosso o último e longo grito).

Foi uma revelação. Mas revelação que, com nossa pouca experiência de então, recebemos com tímida reserva. Não quanto a Manuel Querino (1851 — 1923), contemporâneo de Nina Rodrigues (1862 — 1906). Embora não dispuzesse do instrumental científico da época, dominado por seu ilustre colega, Querino era professor de nível médio, tendo frequentado curso de desenho

e arquitetura na Escola de Belas Artes de Salvador (Cascardo, 1954,... verbebe e Manuel Querino). Além do mais, era baiano e mulato. E, sobretudo, profundo interessado nisso e bom conhecedor dos candombles salvadorenses. Fidedigno, portanto. Nossa timidez se prendia à surpreendente, perfeita e dupla identificação do Inhamê Novo com o nosso axé de varas. Ano após ano de criação a reserva, sem que aumentasse o ânimo para publicar o fato. Surgiu então a primeira edição do *DICIONÁRIO DO FOLCLORE BRASILEIRO*, de Cascardo (1954). Sem falar claramente em *rito de passagem*, no verbebe de INHAME-NOVO Cascardo, também levemente, induz a ele: "... a festa pa-Hoje, com maior experiência e melhor inteligência dos fatos, não temos mais dúvida em aceitar a dupla identidade essencial entre o Inhamê Novo, de Querino, e o axé de varas por nós registrado.

Primeira identidade: ambos são *rito de passagem*.

Revejam-se estas afirmativas de Querino: "... É o início" ... "mês de setembro" (época da primavera florescente, seguida pelo verão das colheitas) e o título, extremamente impressivo: "Inhamê NOVO, também de aceitação e popular, significando inequivocamente os frutos das primeiras semeaduras, a primeira das colheitas, a mudança de estação, a entrada em nova quadra sazonal do ano.

Segunda identidade: a comum ocorrência da flagelação.

Convém rever Querino: "... a mãe-do-terreiro, munida de pequeno cipó bate nas costas das pessoas da seita. É a disciplina do rito e tem o efeito de perdoar as ações más praticadas durante o ano".

Absolutamente explícito — a mãe-de-santo *bate nas costas das pessoas*. A discriminação imediata "*nas pessoas da seita*" autoriza a interpretação de que, pelo menos neste particular, o ritual era íntimo, senão secreto, como o axé de varas do extremo Sul. O instrumento de chiclo aparece em Querino como um *pequeno cipó*, isto é, *vara* como no axé gaúcho, embora no singular.

Pessoalmente nós, hoje, com longa e assídua frequência a casa de batuque e inúmeras entrevistas com pais, mães-de-santo, filhos e filhas de santo no Rio Grande do Sul, bem como atendendo à peculiar psicologia dos crentes nas religiões afro-brasileiras de Norte a Sul, podemos legitimamente transferir para o professor baiano, instruído, a mesma atitude aqui encontrada: de discriminação, tendendo a minimizar a olhos e ouvidos profanos a cruza de certos rituais mais primitivos. Recorde-se a atitude inicial de Andreza, a mãe-de-santo porto-alegrense, omitindo-nos aviso prévio e tentando dissuadir-nos de presenciar o axé de varas. Podemos bem imaginar a situação psicológica de Manuel Querino, redigindo e lendo pessoalmente o seu trabalho para uma erudita reunião, num congresso científico de âmbito nacional, nos longínquos idos de 1917. Seguramente Querino terá abrandado os termos de sua descrição. O pequeno cipó de suas palavras bem que poderia ser um feixe de varas ou — no mínimo — um cipó longo, duro e contundente, embora flexível.

Não esqueçamos, de outra parte, o elemento sado-masquista, anteriormente lembrado em Van Gempe, La Porta e por nós próprio sublinhado nos comentários da preta Joana, filha de santo de Andreza, precisamente o cavalo de santo do Xapana, que daí a momentos iria brandir as varas e bater em todos os presentes:

— "Mas eu gosto é de sentir o axé no couro mesmo! Isso de receber pancada de vergalinho... Comigo, é de sentir no couro que eu gosto!" (Krebs, Registro V, de 16-2-1949). E ao final testemunhou Querino, abandonando esta interpretação: "É a disciplina do rito" ... (grito nosso). O termo aqui não significa ordem, ordenamento nas etapas do ritual. Relatamos o trecho inteiro: "... a mãe-do-terreiro, munida de pequeno cipó bate nas costas das pessoas da seita. É a disciplina do rito" ... Não há como entendê-lo de outra forma — disciplina é aqui flagelação mesmo. Acepção que, aliás, consignam os bons dicionários: azorrague, chibata, chicote ou instrumento de chiclo usado para supliciar, penitenciar ou castigar.

Aqui finalizamos, acreditando ter alcançado o pretendido neste paralelo entre o baiano *Inhamê novo* e o gaúcho axé de varas: sua caracterização como rito de passagem e sua essencial identidade com flagelação.

Porto Alegre, 1979.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Henrique L. *Bibliografia Afro-Brasileira*. Livraria Editora Cátedra, Rio, 1979.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Editora Forense-Universitária Ltda., Rio, 1977.
- CARNEIRO, Edison. *Candombles da Bahia*, publicação nº 8 do Museu do Estado, Bahia, 1948.
- CASCUADO, Luís da Camara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Instituto Nacional do Livro, ed. 1954, 1962 e 1972.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, Paradas e Processões: Reflexões sobre o Mundo dos Ritos*, IN *Religião e Sociedade*, nº 1, Hucites, São Paulo, 1977.
- KREBS, Carlos Galvão. *Registros de Campo*. Casa de nação de Mãe Andreza Ferreira da Silva, Porto Alegre: I — 7-6-1948. II — 13-6-1948. III — 16-1-1949. IV — 14-2-1949. V — 16-2-1949 (aqui o registro do axé de varas). VI — 4-3-1949. VII — 25-12-1949. VIII — 27-8-1950. IX — 30-12-1950. X — 30-8-1951.
- Andreza, Mãe de Casa de Nação. *Diário de Notícias*, Porto Alegre, 1-9-1951.
- Os Tambores estão de Sentimento. *Idem*, *ibidem*, — 2-9-1951, ambos os textos sobre o falecimento e enterro de Mãe Andreza.
- Cavalo de Santo. IN *Provincia de São Pedro*, nº 21, Editora Globo, Porto Alegre, 1957.
- LA PORTA, Ernesto M. *Estado Psicanalítico dos Rituais Afro-Brasileiros*. Livraria Atheneu, Rio-São Paulo, 1979.
- LEOPOLDI, José Savio. *Escola de Samba, Ritual e Sociedade*. Editora Vozes Ltda., Petrópolis, 1978.
- QUERINO, Manuel. *A Raga Africana e seus Costumes na Bahia*. IN *Anais do 5º Congresso Brasileiro de Geografia*. Imprensa Oficial do Estado, Bahia, 1917.
- TURNER, Victor W. *O Processo Ritual*. Editora Vozes Ltda., Petrópolis, 1974.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*. Editora Vozes Ltda., Petrópolis, 1978.

O ESTADO DE SANTO

O estado de santo, também dito *baixa de santo*, *queda de santo*, *posseção e transe*, se constitui no fato nuclear, mais dramático e espetacular das religiões designadas hoje como afro-brasileiras.

Para conceitua-lo e descrevê-lo rápida e seguramente, o melhor mesmo é transcrever os pesquisadores nacionais e estrangeiros que estudaram o assunto, assim como nossos próprios registros realizados em diferentes regiões do país.

Em face desta postura é necessário e de justiça principiarmos pelo começo: Raimundo Nina Rodrigues, o médico maranhense que se fez cientista estudando os negros da Bahia já em fins do século passado. Foi o primeiro brasileiro a tomar o nosso negro como objeto de ciência. Descontado o desvio enganoso da escola a que pertenceu (terá formado junto aos evolucionistas unilineares, preponderantes intelectualmente na segunda metade do século XIX), sua obra documental sobre o candomblé baiano é irretocável até os dias correntes. Mais: contém virtualmente em seu bojo tudo o que nós outros, discípulos seus ou não, mas sempre sucessores, vimos fazendo nos tempos atuais. Apenas burilamos, estendemos, corrigindo aqui ou ali, ou aprofundamos o seu legado, sobretudo por o termos tido como pedra angular nestes estudos.

Assim consignou Nina Rodrigues no último lustro do século passado:

"A pessoa em quem o santo se manifesta, que está ou cai de santo na *grifa* do candomblé, não tem mais consciência dos seus atos, não sabe o que diz, nem o que faz, porque quem fala e obra é o santo que dele se apoderou. Por esse motivo, desde que o santo se manifesta, o indivíduo, que é dele portador, perde a sua personalidade terrestre e humana para adquirir, com todas as honras a que tem direito, a do deus que nele se revela".

Adiante:

"A manifestação da posseção do santo varia muito de grau, ou de intensidade. Desde o delírio maníaco furioso e prolongado, desde perturbações delirantes de forma de posseção mais ou menos incoerente, mais ou menos sistematizada, desde o verdadeiro estado de santo sob a forma clássica de oráculos, essas manifestações podem ir até ligeiros acidentes de ataques histéricos frustros, ou mesmo a simples exaltação ou autodomínio passageiro provocado pela fadiga e em particular pela dança".⁽¹⁾

(1) RODRIGUES, Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos* (1896). Civilização Brasileira, Rio, 1935, p. 99, 100, 108.

Leiamos Arthur Ramos, seguindo tanto quanto possível a ordem cronológica das publicações aqui arroladas:

"... o estado de santo nada mais é do que a crença na manifestação de um orixá felicitosa numa pessoa" ...⁽²⁾

René Ribeiro:

"... Alguns iniciados... começam a ficar com o olhar parado, a face imóvel, os ombros sacudidos por abalos intermitentes, terminando por saltarem para o meio da roda, dançando freneticamente em possessão".^(2a)

Agora, um estrangeiro, Donald Pierson, numa rápida alusão:

"Esta visão, conhecida como estado de santo" ...⁽³⁾

Melville J. Herkovits, outro estrangeiro:

"A possessão pelos deuses é um fenômeno que, desde os dias de Nina Rodrigues, sempre prende a atenção dos que estudaram o culto. Natural pois que se tenham feito diversas tentativas para explicá-lo. Do ponto de vista do próprio culto, é simples a explicação: tem sido bastante repetida. Acrescenta o crença que o santo apodera-se de seu adorador, descendo em sua cabeça, considerada assento da divindade, e com isso o substitui enquanto durar". "Durante o estado de possessão, ele é o santo, e como tal pode profetizar e fazer denúncia dos perigos que ameaçam em virtude de mágica hostil. Tomará certas atitudes rituais — tremores, a execução das danças em acordo com sua natureza, cumprimentará os que estiverem possuídos por outros santos e abençoará espectadores de sua escola; poderá emitir suas ordens, que se estendem da entoação de determinados cânticos à insistência para que lhe ofereçam certos sacrifícios".⁽⁴⁾

Édison Carneiro, baiano, ogã do candomblé do Engenho Velho (o mais antigo do Brasil como existência histórica) e um dos bons conhecedores do assunto no país, assim descreve a filha de santo ao cair no transe:

"... sentirá estranhezas pelo corpo, começará a ter tonturas, perderá o equilíbrio, andará como bêbada de um lado para outro à procura de apoio e, afinal, vencida pelo orixá, adquirirá outra fisionomia e recobrará os sentidos: de olhos fechados... começará a dançar, talvez a falar e, praticamente, a orientar a festa, que desde então se dirigirá a ela, ao menos por certo tempo. Possuída pelo orixá, a filha pode recusar-se somente a ela, por certo tempo. Possuída pelo orixá, a filha pode recusar-se a dançar qualquer cântico: pode tomar nos braços crianças doentes e curá-las atritando-as para o ar ou soprando-lhes na barriga e nos ouvidos" ...⁽⁵⁾

Cinco anos após o texto dele transcrito, Herskovits o explicita mais:

"A suprema expressão de sua experiência religiosa, a possessão é um estado psicológico em que ocorre um deslocamento da personalidade quando o deus baixa sobre o adorador. Considera-se o indivíduo como a própria divindade. Geralmente produz uma transformação completa da personalidade: a expressão facial, o comportamento motor, a voz, a força física e o caráter de suas manifestações verbais apresentam-se inteiramente diferentes do que são quando se trata da própria pessoa".⁽⁶⁾

- (2) RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro* (1934). Editora Nacional, São Paulo, 1940, p. 249.
- (2a) RIBEIRO, René. *Cultos Afrobrasileiros do Recife*, Instituto Joaquim Nabuco, Recife, 1952, p. 77.
- (3) PIERSON, Donald. *O Candomblé da Bahia*, Editora Guaiara Ltda., Curitiba, 1942, p. 18.
- (4) HERKOVITS, Melville J. *Pesquisas Etnológicas na Bahia*, Publicação n.º 3 do Museu da Bahia, Salvador, 1943, p. 23/4.
- (5) CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*, Publicação n.º 8 do Museu da Bahia, Salvador, 1948, p. 36.
- (6) HERKOVITS, Melville J. "Man and his Works", 1948, na tradução brasileira sob o título *Antropologia Cultural*, Editora Mestre Jou, São Paulo, 1963, I, p. 84.

E agora passemos em revista como nós próprio vimos e registramos o fato em diversas regiões do Brasil. Da Bahia é, cronologicamente, o registro inicial: foi lá que tivemos o primeiro impacto do candomblé, até então desconhecido para nós, e onde começamos a interessar-nos pelo tema.

O primeiro é referente ao candomblé do Engenho Velho, aquele apontado como o mais antigo do Brasil. As filhas de santo já estão dançando ritualmente na roda, ao som dos atabaques e das rezas cantadas em jeje-nagô:

"Durante muito tempo vimos a mesma coisa, até que se fez a propiciação dos santos. É um dos momentos culminantes. Os atabaques se aceteram. Reine o agô e chã ilus torcem a cabeça, levam a mão à nuca, apertam as orelhas, passam a tremer indistintamente perdendo a consciência. É o transe: o santo acaba de baixar. Daí por do até o final da festa".⁽⁷⁾

No candomblé de Joãozinho da Gomêia, o mais heterodoxo e frouxo dos candomblés salvadorenses daquela época:

"Tudo se processou normalmente, como já conhecemos (da visita ao Engenho Velho). Joãozinho, de chinelos, calça de linho branco e camisa de seda listrada, dirigia a festa.

Atabaques, agôgô, canto e danças...

Houve vários momentos excepcionais para mim.

Dançavam umas dez filhas de santo, quando se fez a propiciação. Nada menos de sete caíram em transe! Nisto, uma assistente, também tomada, se jogou para o retro alucinada. Vem cair aos pés de Joãozinho, que cumpre o ritual: cobre-a com um pano da Costa e manda retirá-la. De repente há um reboliço em outro ponto das arquibancadas. Mais uma assistente se atira de lá de cima para baixo, tomada, com uma criança que dormia em seus braços (são comuns crianças dormindo assim nos candomblés).

Tudo isso nos excitava de maneira violentíssima. A tensão nervosa crescia assustadora. O barracão inteiro estava de pé, suspenso pelas cenas que se desenvolviam. No que eu me sentara, de trás de mim se levanta um rapaz com camisa de jêsei alaranjada. Quer correr para fora do barracão, mas a falda da camisa se prendeu no encosto de minha cadeira. Desprende-se com esforço e sai precipitadamente. Mas passa bem pela frente de Joãozinho que, com uma rapidez e uma elegância admiráveis, agarra-o com uma gravata. O rapaz, de costas para mim (era filho de outro terreiro, soube-o depois), estremece todo. Joãozinho lhe tira delicada e seguramente, com um leve sorriso de suficiência nos lábios, a pulseira do relógio, a corrente do pescoço. O pobre estrebucha — estrebucha, é o termo! — voltando para meu lado o rosto marcado por um rictus tremendo. Uma filha de santo lhe desliza os sapatos deixando-o descalço. Joãozinho o larga docemente no meio das filhas que dançam ao som dos atabaques batendo sempre. E o rapaz, trêmulo, inconsciente, olhos semicerrados, entra na dança com passo, ritmo e gestos acertados... Foram momentos de terror pânico para muitos assistentes de primeira viagem. Inclusive para mim".⁽⁸⁾

Lancemos os olhos para a macumba do Estado do Rio de Janeiro. Antes é necessário fazermos uma observação indispensável. À época do registro (1952) o termo *macumba* ainda não tivera o seu significado cada vez mais restrito para designar a *quimbanda*, tendendo para a *feiticeira*, para o culto predominante dos Exus e geralmente localizada nos mortos e favelas do Rio,

- (7) KREBS, Carlos Galvão. *Um Candomblé na Bahia*, Correio do Povo, Povo Alegre, 29-1-1948.
- (8) KREBS, Carlos Galvão, *idem*, *ibidem*.

como ocorre de uns tempos para cá. Era a macumba descrita por Arthur Ramos em suas obras, com extremo sincretismo e já pendendo para a vertente da atual umbanda, mais urbana, "trabalhando para o bem" e compreendendo como adeptos gente da classe média e alta cada vez mais acentuadamente.

Vamos agora ao nosso registro:

"Na sala ritual tudo se modificou: baixaram os pretos velhos, Pai Fulano, Mãe Beltrina, Tio Socrato, em seus cavalos. Há gritos lancinantes, risadas homéricas, bufões, satirizadores. Os que não estão em transe olham de lado. Da copa trazem para os "guilus" (cavalos de santo, por influência do espiritismo) charutos acesos, cachêira que servem num pequeno café (espécie de cabuya existente no Norte do país), cantina às vezes misturada (eu a vi prepararem) com alho moído. E os oferecem aos santos que baixaram. Uma babá — denominação que aqui usam para chefe de culto — de outra casa e que lá estava de visita, negra alta, me havia chamado a atenção pela nobreza do porte e elegância dos gestos durante a dança. Com sua saia rodada e o torso branco, figura digna de um minuetto rococó. Agora, tomada pelo guia, cabdêira desgrenhada, boca sem dentes escancarada em gargalhadas estentóreas, gíngando sem equilíbrio de um lado para outro, charuto na mão, olhar esgarçado, era irreconhecível. A figurinha de Sèvres se transformara numa impressiva máscara africana. À qual se chegavam humildes, submissos, os crentes sofredores, pedindo remédio para seus males. E o santo delirava (sem o charuto na mão) o crente, "limpa-o", dá-lhe conselhos e indica meditações e magias convenientes. Baicem os tambores, continua o cântico e a dança. Os santos não param de beber murraça, de rir, de gritar, de gíngar, de fumar, de abençoar, de curar".⁽⁹⁾

Descamos agora ao extremo Sul do país, a Porto Alegre precisamente, para lermos nossos registros pessoais de alguns estados de santo aqui presenciados:

"Depois de vários descansos (entre uma reza e outra), em que algumas filhas não possuídas limpam o suor do rosto de outras que estão no santo, chega à sala de dança ritual um negro hercúleo, bem preto. Entra e faz as saudações do ritual ao péi, à mãe Andreza, aos tambores. E fica do lado de fora da roda (de dança), cantando (as rezas). Uma das filhas no santo, ao passar por sua frente, abraça-o. E o abraço se prolonga muito, enlaçados os dois a gíngar ao ritmo dos tambores. Parece um abraço sensual e inextinguível. Muito depois, quando se desprendem, o preto — com surpresa minha — já está no santo. Entra para a roda e dança. É um espetáculo! Alto, magro, enorme, de bombacha e camisa branca, máscara e brevemente teatral, rodopiia e salta de maneira inesperada. Nos descansos entre um canto e outro, assobia, bate palmas, ri, grunhe e esfrega as mãos, palma contra palma, à altura do pubis. Ao ver mãe Andreza se roia no chão. Ela o levanta e se abraça. Sobre depois que o santo do preto é Ogum. Agora ele apanhou uma criança que estava no colo de uma jovem mulata, sua mãe, mera assistente. Ogum dança com ela, que choraminga, sentada na palma de sua mão esquerda. A mãe, seguramente pouco iniciada, tenta arrancá-la das mãos do orixá. As outras companheiras lhe impedem o gesto, enquanto Ogum continua a dançar rodopiando. Coloca a criança sobre o ombro. A mãe segue tudo com os olhos arregalados e súblicos. Até que Ogum lhe restitui o filho, são e salvo".^(9a)

Outro:

"De onde estávamos sentado pudemos ver então um dos tranSES mais autênticos da noite. Era uma mulatinha nova, de uns quatorze anos, que eu já vi no santo na noite anterior, dançando. Agora ela estava parada, assistindo à festa normalmente.

(9) KREBS, Carlos Galvão. Casa de Dona Zé (Maria José da Rosa), Belfort Rorxo, Estado do Rio de Janeiro, Registro I, de 26-7-52.

(9a) KREBS, Carlos Galvão. Casa de Mãe Andreza Ferreira da Silva, Registro II, de 13-6-1948.

De repente seu corpo todo entremecia como se tocado por um furacão. Cachinha (outra mãe-de-santo) a seu lado, matematicamente a abraçou e tentou acalmá-la. Por momentos pareceu que se acalmara. Mas novamente o corpo cedeu e ela agitou-se como se suportasse um choque elétrico de alta voltagem. Ela mesma, com o corpo tremendo e perdendo o equilíbrio, tentava arrastar os brinços das orelhas. Cachinha e outros manciava de olhos fechados, ainda tremula. Pouco a pouco foi se acalmando, até ficar quieta, parada ao lado de Cachinha, de olhos fechados, oscilando musicamente de um lado para outro, sem tomar conhecimento do que se passava a seu redor. Por que não quisessem que o santo a "pegasse" esta noite, se na anterior ela dançara tanto tempo em transe? Não soube responder e não quis perguntar, por discórdia".^(9b)

Um último registro:

"Todos dançam de pés descalços segundo a tradição, e em fila por um, em grande roda que se movimenta da esquerda para a direita, isto é, em sentido contrário aos ponteiros dos relógios. A cada reza cantada pelo tirador (dos cânticos sagrados), os crentes respondem, dançando e cantando. A iluminação ofuscante da sala, o colorido do fôrro e das vestimentas, o movimento da dança, o tairá dos tambores, tudo se conjuga para oferecer um espetáculo brilhante. Um giro agudo e alçuetm sai da fila, rodopiando loucamente, sem equilíbrio, quase esbarrando aqui e ali. Seu rosto impresso de um buco. Fica vacilante no meio da roda. É o santo, o orixá que lhe baixou à cabeyra. Outra filha a atende".^(9c)

Para se efetivar inteiramente o estado de santo, existe no Rio Grande do Sul uma prática ritual que não observamos nem registamos em outras regiões do País, seja por simples inadvertência, seja por não estarmos motivado para o fato, seja por inexistir nessas regiões. Esta última justificativa parece a mais plausível, desde que não encontramos o fato — que lembramos — em nenhuma obra da bibliografia manuseada.

É que, quando o santo se manifesta em seu cavalo e este dá sinais de estar entrando em transe, a mãe-de-santo, ou uma outra filha, dele se acerca, estende-lhe um dos braços e lhe bate com a mão na parte interna, correspondente ao cotovelo, dobrando o braço do cavalo em direção ao peito dele. Repete o gesto com o outro braço do cavalo, assoprando-lhe uma ou mais vezes nas duas orelhas. É este ato ritual que consuma inteiramente o estado de santo. Se antes dele o cavalo está atordado, vacilante sobre os pés e em desequilíbrio corporal, imediatamente após se iniciar, apruma-se, com o estado de santo assumido por inteiro, dançando e agindo daí por diante com a perfeita postura da divindade que lhe baixou à cabeyra. Até o momento ignoramos se tal gesto ritual possui uma denominação especial.

Pois nas casas de cultos afro-brasileiros assim se manifestam os orixás, também ditos santos por influência católica, e até mesmo encantados, nos cândomblés chamados de caboclo, em face do sincretismo com elementos ameríndios.

(9b) KREBS, Carlos Galvão. Casa de Dona Moga (Lidia Gonçalves da Rocha), Registro III, de 9-11-52.

(9c) KREBS, Carlos Galvão. A África em Porto Alegre, Casa de Apolinária Buitina, Diário de Notícias, Porto Alegre, 7-5-53.

Durante essas cerimônias pode baixar um, como podem baixar vários ou muitos orixás em diversos cavalos de santo, concomitante ou subsequentemente.

Em diversas casas de culto, durante o período em que os orixás se manifestam nos seus fiéis, ocorre uma cerimônia muito bonita, que pela primeira vez vimos nos candómbles salvadorenses em 1948 e que posteriormente registramos e documentamos fotograficamente em Porto Alegre. Durante a festa e sob o comando discreto da mãe ou do pai-de-santo, os orixás manifestados são retirados da sala de danças rituais e levados para outras dependências da casa ou do barracão, de maneira praticamente imperceptível em meio ao trar dos tambores ou atabaques e ao movimento geral. Antes dessa retirada os filhos de santo em transe vestem, como todos os outros filhos da casa, a indumentária tradicional nessas casas de culto. Mas, quando passado maior ou menor lapso de tempo voltam à sala de danças, vêm cada um segundo seu santo, paramentados com as vestes coloridas e os atributos rituais dos variados orixás nesses manifestados. É o que se chama na Bahia "vestir os santos", que agora são recebidos sob aplausos gerais, palmas e saudações específicas para cada um, sob uma chuva de pétalas de flores.

Em duas passagens Nina Rodrigues assim refere o fato:

"É conduzido (o filho de santo em transe) ao santuário ou Peji, onde o revestem dos paramentos e ornatos que o ritual atribui ao santo manifestado". (10)

"Desde que o santo se manifesta num membro do colégio ou confraria, este é conduzido ao Peji, e ali revestido das vestes e paramentos pertencentes ao santo que nele se acha. Assim vestido volta ele a brincar e dançar". (11)

O mesmo fato, registrado por nós em Porto Alegre, cinquenta e seis anos após as observações de Nina Rodrigues:

"Dei a vinte minutos vimos um espetáculo a que eu nunca assistira a não ser na Bahia. Os orixás da casa foram levados para o andar superior, enquanto a festa continuava. Tempo depois voltaram todos, vestidos com os paramentos sagrados. Foram recebidos com enorme entusiasmo, debruço de uma chuva de flores despetalhadas e com gritos de alegria. Os assistentes se levantaram, presos pelo espetáculo. Mais do que nunca os tambores estrugiram. O povo gritava: 'Ogunhê!', 'Erláupo!'. E outras saudações aos orixás. Eram mais ou menos uns seis. Reconheci alguns". (12)

Sejam os santos "vestidos" ou não, ao fim de todo o ritual faz-se o que se denomina "virar o santo" na Bahia, e "despachar o santo" no Rio Grande do Sul: atos e gestos específicos com que os orixás são desligados e afastados da consciência dos cavalos que ocuparam.

Nina Rodrigues, em sua obra tão citada aqui, várias vezes aludiu ao fato, às páginas 118, 121, 125 e 126. Transcreveremos apenas a primeira, por dar — em essência — a descrição de "virar o santo":

"Perguntei a esta (mãe de santo) que tempo a rapariga dormiria naquele estado (de santo), respondeu-me que poderia dormir muitas horas ou logo ser despertada, o que

(10) RODRIGUES, Nina. O Animismo Fetiche das Negras Balianas (1896), Civilização Brasileira, Rio, 1935, p. 100.

(11) Idem, ibidem, p. 115.

(12) KREBS, Carlos Galvão. Casa de Dona Moça (Lídia Gonçalves da Rocha), Registro III, de 9-11-52.

anfitriã fazer para que eu assistisse. Para isso encheu a boca de água de santo, tomara a um pote que se achava junto do altar e lançou-a sobre a face da rapariga que dormia coberta de suor copiosíssimo. A rapariga despertou em sobresalto e levantou-se atordoada, muito surpreendida de estar ensopeada por aquela forma". (13)

René Ribeiro registra fundamentalmente o mesmo no Recife, de forma mais semelhante ao que ocorre em Porto Alegre, como veremos depois:

"Ali (no peji), a yalorixá (mãe-de-santo) ou um dos auxiliares do sacerdote promove a retirada do santo soprando ao ouvido do possuído, estrondando-lhe os braços, pronunciando certas fórmulas adequadas e dando-lhe água a beber". (14)

Em Porto Alegre registramos o "despacho do santo" inúmeras vezes, nas casas de culto das mães Andreza Ferreira da Silva, registro V, de 16-2-49, Dona Moça (Lídia Gonçalves da Rocha), registro II, de 8-11-52, Apolinária Batista, registros II, de 6-12-52, III, de 13-12-52 e XVIII, de 2-5-53, e de Cachinha (Geraldina Alves Ribeiro), registro II, de 18-1-53.

Vamos transcrever este último, por nos parecer muito típico do extremo Sul:

"Começam a retirar-se os orixás para junto do pará (peji), a fim de serem despachados. Vão um por um, dançando de costas, depois de terem abençoado, ao sair da sala, todos aqueles que o pedem. A festa, cujo auge começa a passar, declinará daí para adiante.

Vou postar-me na cozinha, donde posso ver, pela porta e claramente, a sala onde despacham os santos, já que o peji está completamente tomado por pratos de alimentos que se espalham para fora dele, como disse. Colocaram várias cadeiras nesta sala, para os orixás sentarem enquanto despacham o santo. Observo bem o processo:

O orixá chega de costas, dançando, gemendo. Em seguida uma das filhas (que não ficou ocupada) o ajuda a sentar-se. Apanha uma caneca com água. Com os dedos da mão direita asperge gotas de água da caneca sobre o rosto do orixá. Ainda com essa mão lhe passa um pouco d'água nos braços e nas mãos. E dá a caneca ao orixá, que bebe alguns goles. O orixá, ao receber os borrifos no rosto, estremece e abre os olhos. Quando lhe dão água para beber, apanha a caneca e bebe naturalmente. E passa, sem sinais exteriores, ao estado de semi-consciência". (15)

O observador, no registro, confunde naturalmente cavalo de santo com o próprio orixá, fato curial nas casas de culto.

Nas casas de Porto Alegre, em certas oportunidades, presenciávamos vários despachos de santo concomitantemente. Um deles, muito singular, tanto que não o encontramos na bibliografia e só o vimos nesta Capital: vários orixás sentados um no colo do outro, sobre uma só cadeira. Para bem esclarecer o fato inquiremos diretamente de mãe Apolinária:

"— Mãe Apolinária, por que, às vezes, os orixás, ao serem despachados no fim de um toque, se amontoam no peji, sentando até uns no colo dos outros?

"— É porque não deu tempo para despachar cada um com o seu axé (suas rezas individuais, no caso). É quando está na hora de terminar o prazo do toque. Então os orixás são despachados com a reza da mãe-de-santo da casa. Por isso se amontoam: vão todos quase ao mesmo tempo" — explicou ela". (16)

(13) RODRIGUES, Nina, op. cit., p. 118.

(14) RIBEIRO, René. Cultos Afrobrasileiros do Recife, Instituto Joaquim Nabuco, 1952, p. 78.

(15) Idem, ibidem. Casa de Cachinha (Geraldina Alves Ribeiro), Registro II, de 18-1-53.

(16) KREBS, Carlos Galvão. Casa de Apolinária Batista, Registro XVIII, de 2-5-53.

Sob o pretexto de assegurar o sossego noturno da vizinhança, a polícia de Porto Alegre, àquela época, só permitia toques de bатуque até às 22 horas. Felizmente, graças à compreensão de muitos Delegados de Costumes (a cuja Delegacia estava afeto o assunto), pessoalmente nós conseguimos a dilatação de tal limite, com a justificativa de observação científica. Daí a justificação da explicação de Apolinária.

Vejamos o que acontece ao cavalo, depois de despachado o seu santo. Também desta vez, como num permanente "da capo", retornamos a Nina Rodrigues:

"Desde que beheu um copo com água, Fausta despertou no estado de atordamento e confusão em que a tinha visto já por muitas vezes ao sair do estado de santo. Este estado de atordamento é mais ou menos duradouro. Muitas horas depois, Fausta estava ainda tão atordada que perdeu o dinheiro que eu lhe havia dado para a sua festa de iniciação". (17)

Édison Carneiro, ogã do candomblé do Engenho Velho, já aludido, e por cuja mão conhecemos esse mais antigo candomblé do país, referindo-se a orixás africanos transplantados para o Brasil consigna:

"Ijê (ou simplesmente Bêlô), os gêmeos, são espíritos inferiores, orixás-meninos, coletivamente chamados ERES ou OS MENINOS — muito populares na Bahia. Surgem sempre depois da manifestação de qualquer orixá, como um período de transição para o estado normal, pois os negros acreditam que todos as pessoas que têm santo têm também um ERE — de Cosme e Damião, de Crispim e Crispiniano, de Dôl e Alabi... Possuída pelo ERE, a pessoa fala e se conduz como criança, para divertimento geral". (18)

O afirmado por Édison Carneiro se constitui efetivamente na noção geral, no conceito único dos crentes baianos a respeito do estado de semi-consciência que sucede ao estado de santo durante maior ou menor lapso de tempo, até a consciência completa.

O mesmíssimo fato se repete nos batuques de Porto Alegre, sem tirar nem pôr. Mas com substancial diferença de interpretação, de explicação por parte dos crentes, além do termo diverso com que o designam. Na Bahia, como vimos em Édison Carneiro, essa fase de semi-consciência que sobrevém ao transe é chamada "estado de êrê" ou simplesmente "êrê". Esta última voz denomina também os espíritos infantis que ocupam a consciência do crente durante tal período. Em Porto Alegre tal estado é o decalque exato e perfeito do que ocorre em Salvador. Mas aqui se chama AXERÊ. Por extensão e corrupção também aqui se diz AXERÊ de santo ou axerê de santo.

Pois a voz AXERÊ, por nós registrada pela primeira vez no Rio Grande do Sul tanto quanto podemos saber, causou um episódio inesquecível. Em junho de 1955 estávamos de novo em Salvador da Bahia. No "hall" de nosso hotel conversávamos com Pierre Verger, que lá também se encontrava. Mostramos-lhe alguns "slides" coloridos dos batuques de Porto Alegre.

(17) RODRIGUES, Nina, op. cit., p. 122.
(18) CARNEIRO, Edison, op. cit., p. 49.

Ao comentá-los pronunciávamos a palavra AXERÊ. Verger, sabidamente hominem reservado, introvertido, arreio, transfigurou-se:

— Mas isso é nagô! — exclamou admirado. Era a primeira vez que ouvia no Brasil essa palavra.

Pediu-nos para aguardá-lo, subiu rapidamente ao seu apartamento e voltou exibindo um dicionário Nagô-Francês, desses de bolso, onde apontou a voz com o seu significado: louco, maluco, doido, mas pronunciada, segundo a prosódia francesa, "ASHIWERÊ", com a tônica no último E, fechado.

Louco, maluco, doido, é isso mesmo o que parecem as pessoas em AXERÊ, falando tatihiatê, pedindo um dinheirinho, trocando o sentido das palavras, fazendo momices e facécias.

E nos chamou a atenção para já haver comentado o "ashiwerê", o nosso AXERÊ, numa das notas de sua obra DIEUX D'AFRIQUE, publicada em Paris em 1954. Na volta aos pagos, efetivamente encontramos essa nota. Hoje, no Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros, de Olga Gudelie Cacciatore, publicado em 1977, lá está dicionarizado o termo, como "ACHIRÊ Fim de transe, desincorporação total".

Mas, além dessa diferença de significantes entre Bahia e Rio Grande do Sul ("êrê" e "axerê"), importância maior adquire a diversidade dos significados entre lá e cá. Em Salvador, no estado de êrê são espíritos infantis, inferiores, que ocupam a consciência do crente, como vimos atrás, segundo expressão Édison Carneiro. Já no Rio Grande do Sul a interpretação é bem outra. Leiamos nosso registro sobre o assunto:

— "Escute, mãe Apolinária: quando uma pessoa se encontra em axerê, em axerê de santo, qual é o orixá que está atuando nela? É outro ou é o mesmo dono de sua cabeça?" — perguntei.

— "É o mesmo orixá, o dono de sua cabeça. Só que, agora, ele está apenas encostado no cavalo" — esclareceu Apolinária. (19)

Essa noção de "encostado", significando "meio afastado, mas não de todo", muito se aproxima da acepção da palavra TINUÉRUDÊ, dos nagôs africanos, anotado por Pierre Verger: "qui est arrivé dans les bagages", "montrant bien sa position d'adjoint, de celui qui vient après" (20), por eles utilizada exatamente para denominar o que no Brasil chamamos de "êrê" (Bahia) e "axerê" (Rio Grande do Sul). A voz nagô africana TINUÉRUDÊ e sua concepção consignados por Verger muito se aproxima do plural neutro da segunda declinação latina IMPEDIMENTA, aqui funcionando como "pluraltantum" e significando bagagem, o que vem atrás ou depois, inclusive os trens de munição que marchavam na retaguarda das legiões romanas. Pelo exposto, a noção gaúcha de AXERÊ está muito mais ajustada ao conceito original dos nagôs africanos, do que o do "êrê" baiano.

(19) KREBS, Carlos Galvão. Casa de Apolinária Bahia. Registro XVIII, de 2-5-53.

(20) VERGER, Pierre. Dieux d'Afrique, Paul Hartmann Editeur, Paris, 1954, p. 171, nota 6.

O caso todo mereceu um bom artigo do antropólogo norte-riograndense Veríssimo de Melo, logo após uma de suas estadas em Porto Alegre em contatos conosco, publicado no Rio. ⁽²¹⁾

Passado o estado de santo e o axerê, o que restou na memória do crente? Em fins do século passado já o esclarecia perfeitamente Nina Rodrigues:

"Psicologicamente o que caracteriza estes estados é a amnésia completa ao despertar".

⁽²²⁾ "... quando o santo abandona o mênio (estado de santo), este não deve conservar a menor lembrança do que se passou". ⁽²³⁾

E tudo o que ocorre ao crente, durante sua possessão pelo dono de sua cabeça, não se deve dizer-lhe ou contar-lhe depois que readquire a consciência. Nina Rodrigues também o consignou corretamente:

"Há nos candomblés o maior cuidado em não dizer-se a um indivíduo que caiu de santo que ele esteve nesse estado. As explicações que me deram desta precaução foram diferentes. Para uns, é porque essa declaração pode provocar-lhe de novo a possessão. Para outros, porque sabedores de que estiveram fora de si e praticaram atos de que não têm a menor consciência, as possuídas impressionam-se tanto que acabam por ficar alienadas. Para outros finalmente, é esse cuidado simplesmente a expressão de uma delicadeza para com o possuído que se envergonharia de saber que esteve a dar-se ao espetáculo de dançar, pular, etc. Acho esta última explicação de uma urbanidade excessiva para candomblés. Mas todas elas revelam sempre a mesma convicção de que o possuído não conserva a menor lembrança do que se passa durante o estado de santo". ⁽²⁴⁾

Tal proibição, de contar ao crente que caiu no santo, nós a reencontramos em Porto Alegre. Mas com a justificativa fundamental de que o cavalo sofria seríssimas consequências, conforme mãe Chiquinha:

"... dado que aqui — e ela me confirmou isto — não se diz a ninguém que caiu no santo, para evitar que enlouqueça". ⁽²⁵⁾

Explicação confirmada por outra mãe-de-santo porto-alegrense:

"Em sua casa se guarda segredo para com o que recebe o santo. Este deverá ignorar sempre tais sucessos, a fim de evitar-se que possa enlouquecer". ⁽²⁶⁾

Não obstante tal segredo, para o qual Nina Rodrigues não refere nenhuma exceção nem afrouxamento, já não é tão absoluto passado meio século. Fato que registramos pessoalmente num dos xangôs do Recife:

"Informa que, em sua casa, não liga a saber que se recebe santo". ⁽²⁷⁾

E também em Porto Alegre:

"... eu, por exemplo, sei que fico tomada (em estado de santo). Algumas vezes vejo mais ou menos o que está se passando. Mas há momentos que fico bem inconsciente". ⁽²⁸⁾

(21) MELO, Veríssimo de, *Axerê de Santo*, Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 16-12-61.

(22) RODRIGUES, Nina, op. cit., p. 115.

(23) Idem, ibidem, p. 101.

(24) RODRIGUES, Nina, op. cit., p. 116.

(25) KREBS, Carlos Galvão, *Mãe Chiquinha (Francisca Gina da Silva)*, Registro I, de 20-11-1949.

(26) KREBS, Carlos Galvão, *Casa de Andreia Ferreira da Silva*, Registro I, de 7-6-48.

(27) KREBS, Carlos Galvão, *Xangô de Mãe Lidia Maria da Conceição*, Registro I, de fevereiro de 1952.

(28) KREBS, Carlos Galvão, *Mãe Apolinária Batista*, Registro XVIII, de 2-5-53.

Também Dona Moça, em Porto Alegre, nos afirmou:

"Aqui nós guardamos segredo" ⁽²⁹⁾, respondendo a uma pergunta nossa.

Mas foi precisamente em sua casa que sucedeu um caso muito elucidiativo. Já trabalhando comigo e com o psicanalista Ernesto La Porta, o fotógrafo Léo Guerreiro havia batido uma bela série de "slides" coloridos numa festa pública na casa de Dona Moça. Como prometramos a ela, em certa pequena cerimônia, talvez daquelas que geralmente chamam de "quinzena", levamos conosco o projetor e os "slides". Ao montarmos o projetor e prepararmos tudo, aconteceu o que temíamos. Houve, primeiro, murmúrios de muitos filhos da casa, seguidos de explícitos protestos. É que lembravam o fato de as fotos terem sido batidas durante uma festa pública, na qual muitos filhos estiveram em estado de santo, inclusive aparecendo "vestidos" com os paramentos e atributos de seus orixás. E era preciso resguardar o segredo, para se evitarem as consequências. Aos protestos (que acreditávamos legítimos, diga-se de passagem), sustinamos a projeção, aguardando os acontecimentos numa compreensível expectativa. Aos protestos (que acreditávamos legítimos, diga-se de passagem), sustinamos a projeção, aguardando os acontecimentos numa compreensível expectativa. Dona Moça exerceu tranquilidade, mas autoritária, os poderes absolutos de todos os sacerdotes, chefes das casas de culto afro-brasileiras: fez cessarem imediatamente murmúrios e protestos e ordenou a projeção. Assim foi feito, sob o silêncio de todos e sem nenhum outro incidente. Cremos, até, que com alegria geral, por verem belas fotos coloridas de sua própria casa.

Com isso fora rompido o segredo a respeito do estado de santo. Pois muitos dos presentes se viram nas fotos, em transe e "vestidos" ritualmente. Sem nenhuma consequência, muito menos funesta.

De qualquer forma, tal prudência sobre o sigilo acerca do estado de santo, vigente de maneira geral desde o Nordeste até o extremo Sul do país, embora denunciando um sensível afrouxamento, vem confirmar, "contrário sensu", a amnésia a respeito do transe, experimentada pelos filhos de santo ao saírem da possessão.

Mas não poderá haver misificação nos estados de santo, especialmente favorecida pela pretensa amnésia total? Claro que pode haver e há efetivamente. Nina Rodrigues foi o primeiro a denunciá-lo, no último lustro do século passado, nos candomblés salvadorenhos, inclusive por parte de chefes de culto. Aliás, qualquer etnógrafo ou antropólogo, mesmo neófito, sabem que o fato é universal com os xamãs, feiticeiros, sacerdotes e "medicinas" das culturas áreas, às quais pertencem originalmente o candomblé, o xangô e o batuque. Mas é o próprio Nina Rodrigues quem afirma, de imediato, a legitimidade dos verdadeiros estados de santo. Lemos seu texto:

"Há sem dúvida muito fingimento e simulação por parte de alguns indivíduos". ⁽³⁰⁾

(29) KREBS, Carlos Galvão, *Dona Moça (Lidia Gonçalves da Rocha)*, Registro V, de 4-1-53.

(30) RODRIGUES, Nina, op. cit., p. 103.

"Não haveria nada de mais falso que atribuí-los (os estados de santo), como se faz geralmente, à simulação ou à farsa. A iniciação de Olimpia mostrou-nos a possibilidade de não se manifestar o santo apesar de todos os preparados e invocações" ... (31)

"E este fato dá ao mesmo tempo não só a medida da sinceridade e boa fé de Olimpia, como a prova mais cabal de que a iniciação (na qual já ocorre a posseção da iniciação) não consistir na aprendizagem de meios de simulação, convertida entre o pai-de-santo (pai-de-santo) e o iniciado" ... (32)

Ademais, para o observador experiente são distinguíveis, com clareza, a mistificação e o verdadeiro estado de santo. Com uma exceção: o dos simuladores extremamente hábeis, que se situam numa tênue e extrema linha de fronteira entre a farsa e a legitimidade. Mas estes, de tão hábeis e convincentes, terminam por mistificar-se a si próprios. E sua simulação, em última instância, resulta praticamente num quase autêntico estado de santo.

Mesmo assim em todo o Brasil os chefes de culto dispõem — ou dispunham até bem pouco tempo — de um tenível controle do estado de santo. Nina Rodrigues, sem dizer-lhe o nome, o menciona em sua obra que vimos utilizando constantemente:

"... referi-me, que come brasa, e mechas acessas de algodão embebido em óleo". (33)

É o que se denomina em todo o país ACARÁ, tanto metaforicamente quanto em sentido estrito, uma terrível prova de fogo. Edison Carneiro o abona: o chefe de culto

"... manda a pessoa comer acará, bocados de algodão embebidos em azeite de dendê em chamas; comer brasas" ... (34)

Donald Pierson também consigna:

"... pode-se exigir que a filha de santo se submeta, sem mostras de dano corporal, a uma prova, tal como engolir pavios acessos de vela embebidos em azeite de dendê, mergulhar as mãos em óleo fervente de palmeira" ... (35)

Passemos os olhos por nossos registros pessoais de Porto Alegre, na intenção de documentá-lo no extremo Sul:

"Acará é a prova para se ver se verdadeiramente é santo que baixou numa pessoa, se o transe não é mistificação. A prova é feita assim:

Do quarto do santo (pegi) se traz um prato com azeite de dendê, tendo nas bordas seis ou doze mechas de algodão torcido e molhado no azeite. As mechas, assim embebidas, são acendidas e ardem com fogo brabo. Manda-se os tocadores de tambor tocar um aluijá (freza específica de Xangô) bem puxado. Um dos (outros) orixás que baixaram, e que se conhece, dança então com o prato em fogo nas mãos. O santo que se quer experimentar é induzido — ou se apressa — a apanhar uma por uma das doze mechas acessas. Apanha-a, levanta-a no ar, abre a boca e a engole com toda a naturalidade. Se é santo de verdade, se não é mistificação, a pessoa em prova faz tudo sorrindo e dançando, ao som do aluijá, SEM QUEIMAR AS MÃOS, NEM A BOCA, NEM A GARGANTA. Caso se queime, está provada a mistificação". (36)

(31) Idem, *Ibidem*, p. 102.

(32) Idem, *Ibidem*, p. 102/3.

(33) RODRIGUES, Nina, op. cit., p. 107.

(34) CARNEIRO, Edison, *Candomblé da Bahia* citado, p. 71.

(35) PIERSON, Donald, *Candomblé da Bahia*, Editora Quarta Limitada, Curitiba, 1942, p. 20.

(36) KREBS, Carlos Galvão, *Entrevista com Mãe Chiquinha*, Registro II, de 22-2-49.

"... fazia-se a prova de outra maneira. Assim:

Trazia-se para a sala da festa uma vasilha de barro cheia de mel e um fogareiro a carvão. Avariava-se o fogo. Quando o mel estava fervendo o orixá em prova, ao som dos cantos que lhe são dirigidos normalmente, METIA AS MÃOS, limpas de proteção, NO MEL FERVENTE E O LEVAVA À BOCA, ENGOLINDO-O. Repetia a operação uma porção de vezes, sorrindo". (37)

Evidentemente sem se queimar. Alguns estudiosos pretendiam explicar esta irrefutável indendidade ao fogo como "stigmata diaboli" ou placas de insensibilidade histérica, etc. (37a)

Certo dia Mãe Chiquinha almoçava conosco, em nossa casa:

"Durante o almoço nada se falou de interessante. Depois que nos levantamos da mesa ficamos ainda conversando. Chiquinha se referiu novamente ao abandono do acará, por causa das complicações com a polícia: recentemente alguém, numa outra casa (que não a dela) mistificando estar no santo, rejeitou comer uma mistura braba, feita para judiar. Depois, de irritado, até parte na polícia foi dar contra aquela mãe". (38)

O que mais temem no Rio Grande do Sul os chefes de culto com relação ao acará são as denúncias à polícia e os processos na justiça decorrentes de queimaduras mais ou menos sérias, em filhos de santo mistificadores. Assistem-lhes boas razões para tais receios, como provam estas duas notícias, de jornais arquivados em nossa hemeroteca:

"É FOGO, DOCE MEL EM BOCA DE PAI-DE-SANTO

O pai-de-santo Vicente Saturnino Inácio (34 anos), filho de Xangô, se deu mal no acará, a prova da verdade. Acabou com a boca, laringe e estômago queimados.

...

Atualmente, o pedreiro (Vicente) vem exercendo sua mediunidade no Centro Ogum da Bandeira, terreiro da mãe-de-santo Maria de Melo Abreu, localizado na Rua São Borja, n.º 41, Vila Rio Branco, Niterói, Canoas.

Montado em Vicente, Xangô era o centro das atrações no terreiro. Não se sabe porque, Mãe Maria resolveu tirar a limpo, para ver se era mesmo Xangô o santo que o pedreiro recebe.

Sempre que há divida, a prova da verdade é infalível. Quando o médium recebe o santo, faz-se de beber mel fervendo. Se o pai-de-santo não se queimar, "acará", é mesmo Xangô. Caso contrário, fica desfeita a trama: um santo embusteiro andava se passando pelo REI DO ANO.

O embuste foi descoberto, mas Vicente ficou todo queimado. Agora ele está furioso com o teste a que foi submetido. Afirma que se queixou no Conselho de Religião Afro-Brasileira do Estado do Rio Grande do Sul e ninguém tomou providências. O médium afirma que provas como esta são um banditismo contra os cavalos de santos". (39)

Em que pesem as incorreções, devidas à ignorância específica do repórter, em essência o fato narrado confere com o modelo brasileiro do acará.

Outro caso:

"EM BAGÉ, JOVEM INCORPORADO QUEIMA MÃOS EM ÓLEO FERVENTE

Uma estranha ocorrência policial foi registrada no livro de ocorrências da Delegacia de Bagé, quando Noemi Matilde Gullarte da Silva, residente na Vila Dois Irmãos,

(37) KREBS, Carlos Galvão, *Entrevista com Mãe Chiquinha*, Registro II, de 22-2-49.

(37a) RAMOS, Arthur, *O Negro Brasileiro*, já citado, p. 269 e seguintes.

(38) KREBS, Carlos Galvão, *Entrevista com Mãe Chiquinha*, Registro V, de 13-8-52.

(39) FOLHA DA TARDE, Porto Alegre, 31-8-74.

pediu providências contra o chefe de um terreiro de Umbanda, localizado na rua Melanie Granzer, acusando-o de ter instigado o seu filho Valter Luiz Gilarte da Silva, com 18 anos (a meter) as mãos dentro de um balde com óleo fervendo. Em consequência, Valter Luiz foi hospitalizado no pavilhão São José da Santa Casa de Caridade, com graves queimaduras, delirando sem ter condições de falar. Noemi disse que o chefe do terreiro é conhecido por Moisés de Tal. As autoridades policiais ontem conseguiram ouvir a vítima que disse haver ficado incorporado, e apenas lembra que recebeu instruções para colocar as duas mãos dentro do balde, pois teriam dito para ele que se o seu santo caboclo é forte, nada lhe aconteceria. Noemi quer indenização não só da hospitalização, bem como do período em que Valter ficará sem trabalhar. Dificilmente Valter Luiz terá condições de recuperar a mão esquerda, embora com muita dificuldade tenha movimento na direita. Segundo disse a sua mãe, por volta das 2h de terça-feira Valter sofreu as queimaduras e ao chegar do dia foi encontrado, caído, numa encruzilhada próxima da Praça João Pessoa". (40)

Depois destes casos lamentáveis, num dos quais transparece explicitamente o sincretismo com o santo caboclo, passemos a um último, tão surpreendente como agradável de lembrar.

No primeiro semestre de 1957 nós dávamos em Porto Alegre um curso aberto sobre as religiões afro-brasileiras. Como sempre fazemos com nossos alunos nestas circunstâncias, desta vez também os levamos, em visitas didáticas, a casas de batuque. Uma das alunas era uma senhora de idade, mulata clara, casada com um homem branco, descendente de alemães. Vamos ao registro, para transcrição fiel do que ocorreu nessa noite. Será um trecho um pouco longo, mas acreditamos valer a pena:

"O shintê (ordem de precedência nas rezas para os orixás) continuou com novas queixas de santo. Ao alcançar a vez do dono do trovão e do raio, locaram o alujá de Xangô. De grupo em grupo de alunos e convidados eu explicava que toque era aquele. Nisto ouço uma voz em surdina me chamando com aflição. Olho e vejo uma de minhas alunas, inconsciente, entrando em estado de santo, já meio caída, de olhos cerrados, sobre uma das convidadas. Apunho-lhe os pulsos, dirijo-me a algumas mulheres da casa pedindo que atendam à aluna, explicando que ela era filha de santo. Eu dizia a verdade. Tratava-se de A. F., mulata clara, com cerca de sessenta anos. Educada e instruída, podendo traduzir o francês para o galego. Fina de maneiras, bem conservada e casada pela terceira vez. Quando se inscrevera no curso revelara a um dos meus assistentes, e depois a mim próprio, que seus maridos anteriores não gostavam da religião (do batuque). Por isso não pôde praticá-la como desejava. Mas o atual lhe permitia, o que a induzia a preparar-se para abrir em futuro próximo a sua própria casa (de culto). Dali o ter querido seguir o curso. Falara ser filha de Xangô, com certo compromisso com Yemanjá. Agora se verificara ser tudo verdade: não resistira à reza do dono de sua cabeça...

A. F., caída em transe, ao eu chamar as mulheres da casa tinha a intenção de pedir-lhes que despaçassem logo o seu Xangô. Mas A. F., entre leves esgaras e ainda quívoco que seu Xangô queria dançar. Obedeceamos. Retiramos-lhe a pulseira do relógio, os óculos, os sapatos rasos. E o Xangô de A. F. rodopiou no meio da sala. Era um Xangô de dignidade magnífica. Enquanto ela dançava nós ainda não estávamos to em que Dona Moça (era em sua casa que nos encontrávamos) a interrompia rapidamente e saía do peji, o Xangô de A. F. se dirigiu a ela. Tranamam língua em voz baixa. Dona Moça assentiu com a cabeça e se foi para outras dependências da casa.

(40) ZERO HORA, Porto Alegre, 15-9-77.

Voltou com uma toalha branca, que dependurou no pescoco de A. F. Vai oferecer-lhe o sangue quente das vítimas, perize, e a toalha é para proteger o seu vestido. Enquanto se interrompe a malança Dona Moça desaparece de novo, mas o toque (as rezas) continua. Nada de retornar à sala Dona Moça. O Xangô de A. F. dança com a toalha no pescoco, toalha que parecia às vezes no torvelim dos rodopios. Foram os tambores. O Xangô de A. F., impaciente, se dirige por gestos a uma das filhas da casa. Abre os braços como a perguntar: "Como é, vem ou não vem isso?". A filha de santo interroga-lhe segreda algo ao ouvido. O Xangô se aqueta. Tornam a bater os tambores, os orixás dançam mas o de A. F. se mantém parado, quieto, esperando. Enfim no rolo de papel azul nas mãos. Dali a momentos volta à sala com o prato já preparado: de suas bordas pendem quatro torcidas de algodão, amareladas pelo azeite de dendê que se vê no fundo do prato. Acará?!

Não resta a menor dúvida: o Xangô de A. F. vai fazer a terrível prova do acará, tão minha conhecida, mas só na bibliografia.

... Estranho o fato de apresentarem apenas quatro mechas de algodão. Mas Dona Moça e A. F. não me dão tempo para perguntar. Dona Moça, ante a expectativa geral, prende fogo no azeite e as torcidas retulgem com chamas cambiantes.

Xangô gira qual piorra no centro da sala. Na mão esquerda levanta o prato acima da cabeça. Com a direita apanha uma torcida em chamas. Entre o polegar e o indicador de sua mão o fogo revoluciona no ar. Leva a torcida à boca e a engole flamejante. Mais outra mecha. Agora a terceira, que se apaga. Xangô ainda pretende reacendê-la tocando com ela o azeite chamante no fundo do prato. A última foi de glúndia já apagada. Alunos e visitas, todos nós desde o início da cena estávamos de pé, em homenagem ao Xangô que nos brindava com a prova. Vitorioso de dança agora com o prato vazio na mão, enquanto eu e os filhos da casa giramos a sua clássica, miluscular saudação ritual: Kaô kabiche! Kaô kabiche!

Depois Dona Moça se adreza a Xangô. De um pote que traz dá-lhe de comer mel com uma colher, uma, duas colheradas. O toque continua, como se nada houvesse ocorrido. Xangô dança no centro da sala como qualquer outro orixá... então o Xangô de A. F. me falou. Com voz ofegante e simpática me disse:

— Eu... eu... Itê... o acará... p'ra tu não... não ter vergonha...

Note-se que minhas relações com A. F. são de mestre para discípulo, no curso que ministro e do qual ela é aluna. Sempre a trato por senhora e dona. Ela me chama sempre de doutor. Mas agora quem falava não era ela, mas o próprio Xangô, divindade que tem direito, obviamente, de tratar-me por tu. E o que me parece de maior importância: dizendo o que dizia, Xangô afirmava — como meu cavalo é sua convidada, sua aluna e caiu no santo, era preciso mostrar a esta gente que o transe não foi mistificação, para que você não passe por trazer aqui reles embaixadores da credulidade alheia.

... Ao aproximar-me do peji assomou à porta Dona Moça. Esboçando um leve sorriso cordial, falou:

— Por essa o senhor não esperava, hein, doutor?

Referia-se ao transe e ao acará de A. F.

— Realmente — respondi — embora a soube-se filha de santo, não imaginava.

E lhe disse quem era A. F..

Dona Moça comentou:

— É, todos os Xangôs comem fogo"... (41)

(41) KREBS, Carlos Galvão. Casa de Dona Moça. Registro VII, de 24-5-57.

Até hoje estamos sem saber — e não o sabermos jamais, porque ela está morta — se Dona Moça conheceria um dos mitos africanos de Xangô, segundo o qual o orixá, depois de ter comido um poderoso encanto, ao falar transfigurou-se todo, lançando labaredas pela boca ⁽⁴²⁾. Ou se, mais simplesmente crível, apenas aludia a ser ele reconhecido como o *deus do raio* e, por isso, também chamado de Xangô-DZACUTÁ ou Xangô-DJACUTÁ (o lançador do raio), crença universal no horizonte dos filhos de santo brasileiros. Sobre as só quatro mechas de algodão (e não as doze tradicionais), Dona Moça explicou ter sido surpreendida com muito pouco azeite de dendê em casa.

Visto todo o anteriormente exposto, caberá agora esclarecer outro problema: quais as pessoas suscetíveis de cair no santo. Algumas, muitas, nem todas, iniciandas, as já iniciadas ou mesmo as estranhas ao culto?

Como sempre vimos fazendo, demos a palavra primeiro a mestre Nina:

"Quase todos os filhos e filhas de santo são suscetíveis de uma manifestação desta natureza, e só como exceção o fato não se dá". ⁽⁴³⁾

Em outras palavras, a correta afirmação de Nina aclara que *nem todos os filhos de santo entram em transe*. Dessas pessoas, em Salvador, se diz que *não têm nada na cabeça* ⁽⁴⁴⁾ e são chamadas *ékédés*. Ocupam-se, nas festas, com cuidar e enxugar o suor dos cavalos em estado de santo, durante as extenuantes danças rituais. Acontece o mesmo no Rio Grande do Sul, onde nos parece que tais filhas são chamadas impropriamente de *yabás* (na Bahia *yá-bá* significa orixá feminino). O surpreendente é que muitas dessas mulheres confessam com honestidade que desejam ardentemente ser possuídas pelo dono de sua cabeça. Mas nunca o são. Não conhecemos nenhuma estatística — nem se já foi tentada alguma — sobre a porcentagem de filhos de uma casa de culto que entram em posseção, contrapondo-se aos casos negativos.

De outra parte, é fato sabido e curial em todo o Brasil, que pessoas absolutamente estranhas a tais cultos, ao visitarem uma casa dessas pela primeira vez, sem nunca terem ouvido ou conhecido nada a respeito, *entram em transe* ao escutarem os tambores e as rezas rituais. Na interpretação do estado de santo deveremos voltar ao assunto.

A posseção ocorre também constantemente em crentes que nunca foram possuídos nem iniciados no culto.

Nesses dois casos, de estranhos ao culto e de crentes não iniciados, a manifestação do orixá é chamada de *santo bruto* (não *assentado*, ainda não feito), significando que o possuído deve tratar de iniciar-se em breve, sob pena de sofrimentos e castigos do orixá.

Entretanto é possível provocar intencionalmente o estado de santo numa determinada pessoa, desde que seja iniciada ou crente ⁽⁴⁵⁾. Nossos registros

(42) RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*, Companhia Editora Nacional, Coleção Brasileira, 1945, p. 354-5.

(43) RODRIGUES, Nina. *O Animismo Feticheira dos Negros Balaos*, p. 101.

(44) HERSKOVITS, Melville J. *Pesquisas Etnológicas na Bahia*, Publicação n.º 3 do Museu da Bahia, Salvador, 1943, p. 26.

(45) RODRIGUES, Nina. *O Animismo...*, p. 113.

de Porto Alegre abundam no assunto, como por exemplo os Registros II e III. Casa de Mãe Apolinária Batista e o II, Casa de Mãe Cachinha (Ceraldi na Alves Ribeiro), aqueles relativos a 1952 e o último a 1953. Fundamentalmente o processo de induzimento ao estado de santo, comidos em tais registros, se constitui no seguinte: um orixá manifestado abraça um crente por algum tempo, gingham enlaçados de um lado para outro ou dançam ritualmente, abraçados, ou, ainda, o orixá coloca o crente sobre seu ombro, levantando-o no ar e girando com ele por alguns momentos. Quando o largo do abraço ou o repõe sobre o chão, o crente já está possuído pelo dono de sua cabeça. Os mais espetaculares induzimentos desta natureza, por nós observados em Porto Alegre, foram devidos a Marieta, cujo dono de cabeça era Oxalá-Moço. Simplesmente vestida como filha de santo, ou revestida com os paramentos e atributos do seu Oxalá-Moço, em qualquer festa, durante as rezas rituais, imponente (era uma negra alta, forte, já falecida), toda de branco e sorrindo levemente, bastava-lhe apontar com a mão para qualquer crente durante alguns segundos ou um minuto, se tanto, e ele caía no santo. Certa noite, com um lírio branco na mão, ela o apontou subseqüentemente para uns quantos filhos de santo, que estavam de pé junto às paredes da sala de danças, em perfeita consciência. Sem nenhum exagero, nós vimos com nossos próprios olhos, umas dez pessoas baquearem em estado de santo uma após a outra ao simples gesto do Oxalá de Marieta, com seu lírio branco na mão.

É necessário esclarecer que a oportunidade normal da baixa dos orixás em seus cavalos é durante as cerimônias rituais, ao som das rezas. É então que ocorrem as posseções comuns. Quando o psicanalista Ernesto La Porta se aliou a nós na pesquisa, com o apoio documental do fotógrafo Leo Guerreiro, colocou-se para nós um problema, levantado pela hipótese de trabalho de La Porta: se os orixás baixam em seus cavalos durante as rezas, eles se manifestam nos cavalos à execução de qualquer reza ou exclusivamente ao som de rezas específicas para cada orixá? Segundo La Porta, cada orixá deveria manifestar-se em seu cavalo durante as rezas específicas para esse orixá.

À época nós, pessoalmente, não tínhamos resposta a essa questão. Dos autores por nós estudados até então, nenhum tratara do assunto explicitamente, segundo acreditávamos. E em nosso trabalho de campo, desde Pernambuco até o Rio Grande do Sul, não nos havíamos proposto o problema. A idéia que fazíamos era de que os orixás baixassem indistintamente às rezas, isto é, os diversos orixás se manifestariam indistintamente às rezas entoadas no momento. Na pesquisa, apoiados em nossos registros pessoais, fomos, então, diretamente ao assunto: a hipótese de La Porta era verdadeira: o orixá baixa em seu cavalo durante a execução das rezas específicas desse orixá ⁽⁴⁶⁾.

Posteriormente e anos após essa descoberta, relendo CANDOMBLÉS DA BAHIA, de Edison Carneiro (cuja edição "pinceps", de 1948, ajudamos

(46) KREBS, Carlos Galvão. *Casa de Mãe Apolinária Batista*, Registro n.º XIX, de 13-8-53, e *Casa de Dona Moça*, Registro n.º VII, de 24-5-57 (o caso de nossa aluna A. F. e seu Xangô).

a publicar, proporcionando os originais do desenhista gaúcho Paulo O. Flores das filhas de santo baianas vestidas ritualmente, para as ilustrações à obra⁶⁹, livro todo anotado por nós desde seu aparecimento e até hoje retilido intacto, encontramos um trecho que nos teria poupado essa preocupação. Seia por inatenciosidade nossa, seia por falta de motivação especial, isto não nos havia passado despercebido:

Embora essa seja a norma, como ficou claro, há exceções a ela, amplamente conhecidas e registradas.

Em Porto Alegre a *reza* que, nãameas circunstâncias e com a mesma finalidade, se bate e se dança é o *alujá* de Xangô. Só tomam parte na dança filhos de santo prontos e em números determinados. Contrariamente ao que ocorre nas *rezas* comuns, quando os filhos dançam em fila por um, individualmente, girando em sentido contrário ao do relógio, neste *alujá* de Xangô todos se dão as mãos, dançando nesse mesmo sentido e, concomitantemente, indo ao centro da sala e retrocedendo à sua periferia. No extremo sul esteira especial *alujá* de Xangô também é chamado, familiarmente, de *balança*, *cor-de-rente* e *roda de quatro pés* (porque só é executado se, na matança prévia à *reza*, foram imolados *quadrúpedes*, como carneiro, cabrito, etc.)⁵⁰.

Assim como os orixás se manifestam ao som de suas rezas específicas normalmente, também são *despachados* (pelo menos no Rio Grande do Sul, pois carecemos de informações bibliográficas ou registros em outras áreas do Brasil) também são despachados com o toque dessas mesmas rezas privadas. Existe a exceção já vista anteriormente: por urgência de tempo, todos os ainda atuantes são despachados com as rezas do orixá principal do chefe da casa de culto. Dizemos *orixá principal* porque pais e mães-de-santo, ao contrário dos simples filhos, que têm um só dono da cabeça, os chefes geralmente têm ou assentam vários orixás ⁽¹¹⁾.

As vezes, quando o orixá começa a manifestar-se em seu cavalo, este tenta afastá-lo — e geralmente o consegue — bebendo um pouco d'água (52), o que se assemelharia, em parte, a virar o santo na Bahia e despachar o santo em Porto Alegre.

(47) KREBS, Carlos Galvão, Associação Araujo Porto Alegre, Cadernos de Arte 1, edição da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, junho de 1980, sem numeração de páginas.

(48) CARNEIRO, Edson, *Condomínio*, 1980, sem numeração de páginas.

(49) RAMOS, Arthur. O Negro Brasileiro. Companhia Editora Nacional, 1960. 341 p.

(49) KAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*, Companhia Editora Nacional, 1950, p. 241. PIERSON Donald, *O Candomblé da Bahia*, cit., 1942, p. 24. CARNEIRO, Edison, *Candomblés da Bahia* cit., 1948, p. 68.

(51) RODRIGUES, Nínia. O Animismo em várias casas de nação em diversas datas, "passim".

de pesquisa de campo, "passim".

(32) PIERSON, Donald. *O Candomblé da Bahia*, já citado, p. 18.

Pode ocorrer que o orixá de um ou de mais crentes não baixem numa cerimônia qualquer, em que pesem as induções e técnicas rituais empregadas para conseguir-lo. Isso, porque o orixá não quer mesmo baixar, explicam os crentes.

E também sucede singular porfia entre velhos e experientes filhos de santo, com menor, maior ou total sucesso, apostando entre eles para verificar quem resiste, intencionalmente, mais tempo à baixa do dono de sua cabeça ⁽⁵¹⁾. Não costumam baixar orixás nas cerimônias fúnebres, o *sírrum* e *axexé* balaios ou o *ateté* gaúcho. Também isto parece sofrer algumas exceções, como documentou Pierson ⁽⁵²⁾.

Com vistas ao transe ou estado de santo relacionados com a psicoterapia, temos o caso do psiquiatra Alberto Luís Tavares, do Rio. A primeira notícia deste tipo de induzimento ao transe nos a ouvimos do analista João Gomes Marriante, que mencionou o fato por ocasião do jantar que colegas e amigos de Ernesto La Porta lhe ofereceram durante sua estada em Porto Alegre, para lançamento de sua obra *ESTUDO PSICANALÍTICO DOS RITUAIS AFRO-BRASILEIROS*, por ocasião da nossa Feira do Livro de 1979. O assunto já transcendeu para a imprensa de divulgação comum, como se comprovava:

"Mas, no Rio, o psiquiatra Alberto Luís Tavares, após constatar o valor do transe — a seu ver obtido quando os ataques atingem o ritmo das batidas do coração do fiel — incorporou-o a suas sessões de terapia. Em 1976, ele montou um laboratório no I Congresso Internacional de Análise Transacional, no Rio, no qual reproduziu uma gira (sessão). Vários psiquiatras estrangeiros dançaram e entraram em transe, conta Tavares." (5)

Por deliberada decisão, entretanto, deixamos para o final o mais faciente estado de *santo experimental*. Foi levado a efeito precisamente oito décadas, *oitenta anos antes* (1896) da demonstração realizada por Alberto Luis Tavares no Congresso acima referido (1976). Quem o levou a efeito? “Ei, pour cause!” — Nina Rodrigues, falecido em Paris com apenas quarenta e quatro anos, em 1906. Nina o relata pormenorizadamente em O ANIMISMO FETICISTA DOS NEGROS BALANOS. Registro do qual ressaltam, lado a lado, a sua prudência, o seu rigor científico e a sua honestidade profissional. Como o registro é longo, estendendo-se por cinco páginas impressas, tentaremos aqui resumir-lo o mais fielmente possível:

Em suas pesquisas num candomblé de Salvador, Nina conheceu uma jovem negra, Fausta, que tinha santo mas não o dinheiro para pagar a sua iniciação. Ali mesmo e naquele momento Fausta caiu no santo e dançou exaustivamente; era um caso de *santo bruto*. Solicitado por ela, Nina prometeu ajudá-la nas despesas da feitura de santo, plenamente convencido da autenticidade de sua possessão. Encontrando-a depois nas ruas da cidade, Nina

(53) HERSKOVITS, Melville J. *Pesquisas Etnológicas na Bahia*, já citado, p. 24.

(54) PIERSON, Donald, *op. cit.*, p. 26.

(55) Revista VEA, 7-1-81, O boom umbandista, p. 41.

conseguiu, apesar da relutância dela, convencê-la a ir ao seu consultório e a deixar-se hipnotizar. Fausta foi e se revelou extremamente sensível à hipnose. Como estivesse sozinho no consultório, Nina recebeu tentir no momento a experiência com a sugestão do estado de santo. Suspendeu o trabalho e marcou nova sessão para o dia imediato, à qual convidou seu colega, o doutor Alfredo Brito, como Nina também professor na Faculdade de Medicina da Bahia. Iniciada a nova sessão Nina hipnotizou Fausta. A seguir sugeriu-lhe estar no terreiro onde se tinham conhecido. Nina lhe foi descrevendo oralmente as danças rituais, ajudado por ela própria em sono hipnótico. Sabendo que o orixá de Fausta vinha em quarto lugar na ordem de precedência, do que o orixá de Fausta vinha em quarto lugar na ordem de precedência, ao chegar a esse ponto Nina lhe sugeriu energeticamente que "ia cair de san-to". E isso realmente aconteceu: Nina a chamou pelo nome e ela lhe retrucou que não era Fausta e sim o seu orixá (deu o nome dele) e que Fausta era apenas o seu cavalo. "O estado em que se achava, o modo de falar eram tudo a cópia fiel do estado de santo da mãe de terreiro onde eu a tinha conhecido" — escreve Nina. Este tentou obrigá-la a ensaiar as danças rituais, ao que o orixá se negou, alegando que seu cavalo não estava vestido convenientemente, ou que suas rezas já haviam passado (para as do orixá seguinte), ou que era quaresma, período anual em que tradicionalmente não se realizam cerimônias nos candomblés. Nina insistiu, dizendo-lhe estar envergonhada as vestes rituais, voltou a sugerir-lhe as rezas de seu orixá, mas tudo foi inútil. Reiterando sempre querer retirar-se o orixá de Fausta falou ainda sobre a mitologia iorubana, refletindo as limitações intelectuais de seu cavalo. "Por fim — continua Nina — perguntei-lhe o que era preciso fazer para que ele (orixá) se pudesse ir embora, respondeu-me que dando um pouco d'água ao seu cavalo. Desde que bebeu um copo com água, Fausta despertou no estado de atordoamento e confusão em que eu a tinha visto já por muitas vezes ao sair do estado de santo". Adiante: "Muitas horas depois, Fausta estava ainda tão atordada que perdeu o dinheiro que eu lhe havia dado para a sua festa de iniciação".⁽⁵⁶⁾

Como o filho de santo aprende a conduta dos deuses, para reproduzi-la durante a possessão? Nina já ofereceu uma deixa no trecho acima transcrito: durante a hipnose Fausta, ao passar ao estado de santo apresentava "a cópia fiel do estado de santo da mãe-de-terreiro onde eu a tinha conhecido". Páginas antes fora mais explícito:

"Ora, o iniciado conhece a fundo a história do seu santo, dos milagres, dos feitos por que se celebrou; tem visto muitas vezes os companheiros caírem em santo; sabe como se comportam e como são tratados. Caindo em estado sonambúlico, as vestes, os ornatos com que o preparam sugerem-lhe a personalidade do seu deus ou santo, com a mesma facilidade com que nas sugestões gerais se transforma o hipnotizado em um sacerdote, em um rei, em um general, etc."...⁽⁵⁷⁾

(56) RODRIGUES, Nina, O Animismo..., p. 117/122.

(57) RODRIGUES, Nina, O Animismo..., p. 115.

Partindo das noções fundamentais da teoria da aprendizagem, e sem socorrer-se da hipnose, o psiquiatra gaúcho Ronaldo M. Brum explica o fato como estímulo e resposta, acentuados pelo reforço recebido do ambiente: um condicionamento, em suma. Menciona ainda o comportamento dito *operante*, que dispensa estímulo externo conhecido, e também suscetível de reforço. Passa a referir a imitação de comportamento, que se aperfeiçoa por *aproximações sucessivas*, processo geral denominado *modelagem do comportamento*. Acrescenta que tal processo pode ser facilitado ou dificultado por várias causas como a hipnose, dentre outras.⁽⁵⁸⁾

E agora chegamos ao final deste trabalho, com uma pergunta e a tentativa de responder a ela, caso possível: mas o que é, mesmo, o estado de santo, o que significa ele, como interpretá-lo?

Desde logo excluímos, por se tratar de uma questão de fé, inquestionável logicamente, a interpretação religiosa dos crentes: uma divindade se apoiera da consciência dos fiéis.

Como é sabido, simplificando e restringindo o exame do assunto aos principais estudiosos, nacionais e estrangeiros, que sobre ele se debateram em pesquisas de campo realizadas no Brasil, eles todos podem separar-se em dois grupos fundamentais.

O primeiro, constituído por investigadores que foram em vida ou o são na atualidade, profissionais da medicina, em especial ligados à psiquiatria e, mais recentemente, à psicanálise. Como sempre, o rol principia com Nina Rodrigues, médico, que professava a disciplina de Medicina Legal na Bahia. Segue-o Arthur Ramos, também médico e "double" de antropólogo, que já ensaiou — além da psiquiatria — interpretações psicanalíticas acerca de temas da antropologia brasileira. E, na atualidade presente, o médico, psiquiatra e psicanalista de formação, Ernesto M. La Porta, nosso proficiente companheiro nas pesquisas de campo em Porto Alegre. Todos eles se inclinam por uma interpretação psico-patológica do estado de santo. Vejamos:

Nina Rodrigues:

"... os oráculos fetichistas, ou possessão de santo, não são mais do que estados de sonambulismo provocado, com desdobramentos e substituição de personalidade".⁽⁵⁹⁾

Mais adiante Nina explicita:

"Aceito o princípio estabelecido por Janet de que esta divisão da personalidade que se manifesta no sonambulismo e no médium é precisamente o que nós chamamos de histéria porque ela se encontra em todos os fenômenos que se consideram como histérics, a questão estava por sua natureza resolvida".^(59a)

Arthur Ramos:

"Sintetizando: a possessão espírito-fetichista é um fenômeno muito complexo, ligado a vários estados mórbidos. Pode ser aguda ou crônica. No primeiro caso, mas formas

(58) BRUM, Ronaldo M. *Transe e Estados de Possessão no Bataque de Porto Alegre*, inédito.

(59) RODRIGUES, Nina, O Animismo..., p. 109.

(59a) RODRIGUES, Nina, O Animismo..., p. 127.

paroxísticas, transitórias, temos aqueles processos, afins da histeria, onde se verificam os mesmos motores de reação ancestral: temperança de movimento e reflexo de imobilização, e formas hipnóticas de pensamento, mágico-catalíticas, comuns da histeria, dos estados somnolentos, hipnóticos, oníricos, esquizofrênicos, com modificações da consciência e da personalidade". (60)

Também Nina Rodrigues aludira muitas vezes à histeria.

La Porta há mais de vinte anos se dedica exclusivamente à psicanálise. Sobre sua interpretação nós publicamos o seguinte, ainda em 1957:

"Ernesto La Porta conseguiu apresentar para o baturque uma interpretação nuclear e que explica o todo ao mesmo tempo. Tal resultado não foi jamais atingido por outro pesquisador até o presente, que sabemos. Segundo suas conclusões, em essência, o ritual e as cerimônias de baturque levam diretamente a este fato — o estado de santo, fenômeno central e o mais impressionante das religiões afro-brasileiras. Na posseção, como em tudo o mais, é visível inconscientemente uma única finalidade: a recuperação do objeto perdido, segundo a linguagem psicanalítica. Primeiro se verifica a incorporação, a introjeção do objeto, através da ingestão do sangue fresco escoado da gorja do animal sacrificado, do derrame deste mesmo sangue sobre o crânio, ombros, espaldas e peito do crente, da colocação de suas penas (se ave) e de sua cabeça deitada sobre o crânio do rei, até a ingestão final da carne da vítima, já cozida segundo o ritual. Sobreveem a identificação precisamente ao se verificar o transe, o estado de santo, que constitui a máxima identificação, o clímax da comunhão mística com a divindade, e que gratifica organicamente. O objeto perdido, em todo o processo, é representado pelo orixá que baixa ao corpo do crente, formando conta de sua consistência. Nada mais é do que os elementos básicos de que o indivíduo depende: amor, dinheiro, posição, saúde, etc. La Porta assim se expressa: "... os filhos de santo são verdadeiros enfermos em situação de perda ou ameaça de perda, situação esta que esperam sanar por meio dos cerimoniais do baturque". Com isto ele se enfileira com os pesquisadores brasileiros que, desde Nina Rodrigues (1900), explicam o estado de santo como um fato psico-patológico". (61)

Recentemente (1979) La Porta parece ter restringido esse juízo:

"A matança corresponde ao extravasamento dos impulsos agressivos nos objetos internos, representados pelos animais. Esta foi nossa primeira interpretação apresentada ao nosso companheiro de trabalho, C. Galvão Krebs, em 1953". (62)

Apesar de afirmar que "... não fazemos uma interpretação médica, nem psiquiátrica, e sim psicológica" (63), La Porta, a pequena delatadora dessa passagem, diz:

"... constituem a psicopatologia (grito nosso) das estruturas mentais das pessoas presentes, que procuram no culto a tentativa de controlar suas ansiedades na expectativa de obter solução para seus problemas". (64)

Pouco adiante continua La Porta:

"Os mais variados pacientes, fundamentalmente portadores de neuroses e enfermidades psico-somáticas, formam na realidade a grande massa de crentes ligada às causas destes cultos afro-brasileiros". (65)

- (60) RAMOS, Arthur, O Negro Brasileiro, citado, p. 284.
- (61) KREBS, Carlos Galvão, Cavalos de Santo, "in": *Província de São Pedro*, n.º 21, Editora Globo, Porto Alegre, 1997.
- (62) LA PORTA, Ernesto M., *Estado Psicanalítico dos Rituais Afro-Brasileiros*, Livraria Atheneu, Rio-São Paulo, 1979, p. 61.
- (63) Idem, *Ibidem*, p. 113.
- (64) Idem, *Ibidem*, p. 68.
- (65) Idem, *Ibidem*, p. 75.

Como se verifica do exposto, de 1953 a 1979, La Porta praticamente não se afasta de seu ponto de vista inicial.

O segundo grupo de cientistas a que aludimos, a respeito da interpretação do estado de santo, é formado, na sua parcela mais representativa, por antropólogos, note-se bem: não profissionais da medicina.

Tomemos o talvez mais eminente dentre eles, que esquadrinhou todo o mundo onde houvesse culturas negras a estudar: Melville J. Herskovits, o mestre da Northwestern University. Em 1943, sublinhando que o fenômeno era por demais comum para rotular-se como patológico, externa a sua interpretação para o estado de santo:

"O processo psicológico que temos em vista é antes o que se define muito claramente com a expressão reflexo condicionado, segundo o qual, toda vez que se experimenta um estímulo específico, uma ação correspondente resulta, porque o indivíduo foi habituado a se comportar desse modo em resposta ao sinal convencional". (66)

Em 1948, na edição "princeps" em língua inglesa de seu clássico "Man and his Works" insiste nesse julgamento:

"... em relação com a situação em que estas experiências de posseção se produzem, não podem ser de forma alguma consideradas como anormais, e muito menos psicopatológicas". (67)

Relativismo cultural, normalidade e reflexo condicionado se nos afiguram inaceitáveis no caso. Simplesmente em face do conhecimento comum e geral sobre pessoas estranhas, que nunca subteram nada a respeito do assunto, que nunca haviam participado de cerimônias tais e que — no entanto — ao presenciarem o desenrolar de um candomblé, de um xangô, de um baturque, ouvindo os atabaques e tambores rituais, ENTRAM EM ESTADO DE TRANSE. Neste caso não ocorre o indispensável sinal convencional, desencadeador do reflexo. Da mesma forma, em tal situação não se fazem presente o relativismo cultural, a normalidade do fato, nem a coerção social, como advoga também Roger Bastide, o francês que tanto amou o Brasil, onde tanto trabalhou (68). Como contraprova deste nosso argumento lembramos o conhecido caso de todas as pessoas que não têm nada na cabeça. Crentes, fiéis e frequentadores habituais desses cultos, muitas vezes desejando ardentemente ser possuídos pelo orixá, NUNCA ENTRAM EM ESTADO DE SANTO. A maior parte delas viveu, desde criança, em tal ambiente. Com essas pessoas ocorrem os fatores apontados por Herskovits e Bastide: a relatividade cultural do meio em que vivem, o sinal convencional para o reflexo (tambores, canto e dança nas rezas para os orixás), a expectativa e a pressão social para que o transe ocorra. Mas ele não sobrevém nunca.

- (66) HERSKOVITS, Melville J., *Pequenas Etnologias na Bahia*, edição do Museu da Bahia, Salvador, 1943, p. 25.
- (67) HERSKOVITS, Melville J., *Antropologia Cultural*, versão brasileira de MAN AND HIS WORKS, Editora Mestre Jou, São Paulo, tomo I, p. 84.
- (68) BASTIDE, Roger, *Cavalos dos Santos*, um esboço de uma Sociologia do transe místico, "in": *Estudos Afro-Brasileiros*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1973, p. 253 e seguintes.

Afinal, com que interpretação ficamos?

Difícil a resposta, se não impossível até o momento. Apesar de todos os esforços, acreditamos que o estado de santo ainda não foi estudado e examinado até o fundo. Chegamos a crer que em cada autor existe um pouco de verdade. Mesmo Herskovits, cuja tese do reflexo condicionado pretendemos haver refutado, mesmo ele teria certa dose de verdade, caso lembrássemos o reconhecido poder etimológico da música, particularmente do ritmo, predominante nos tambores e atabaques das cerimônias religiosas afro-brasileiras. Mas, somados todos esses poucos, parece-nos que ainda não atingimos um quadro cabal e definitivo como interpretação do estado de santo.

É-nos forçoso e gratificante, no entanto, aceitar como a mais satisfatória a de Ernesto M. La Porta, o nosso excelente companheiro de pesquisas em Porto Alegre, em especial na forma já esboçada em 1953 e que, em síntese, publicamos (1957) em nosso citado artigo CAVALO DE SANTO.

Quando La Porta pela primeira vez me transmitiu oralmente aquelas suas conclusões, de imediato me ocorreu uma comparação que nunca publiquei até agora. Creio chegada a hora de fazê-lo.

É que, segundo a interpretação de La Porta, em todo o processo fundamental do batuque ressaltava psicanaliticamente a posição do crente procurando a recuperação do objeto. O objeto é aqui personificado pelo orixá, o deus pessoal. Na matança, no bori, a vítima, o animal sacrificado vale pelo deus. Bebendo-lhe o sangue durante o sacrifício, comendo sua carne depois de cozida conforme o ritual, o crente consegue *introjetar o objeto*, numa teofagia comum a outras religiões. A introjeção e identificação total se ultimam e se completam no transe, em que a personalidade do crente é possuída pelo deus: o estado de santo.

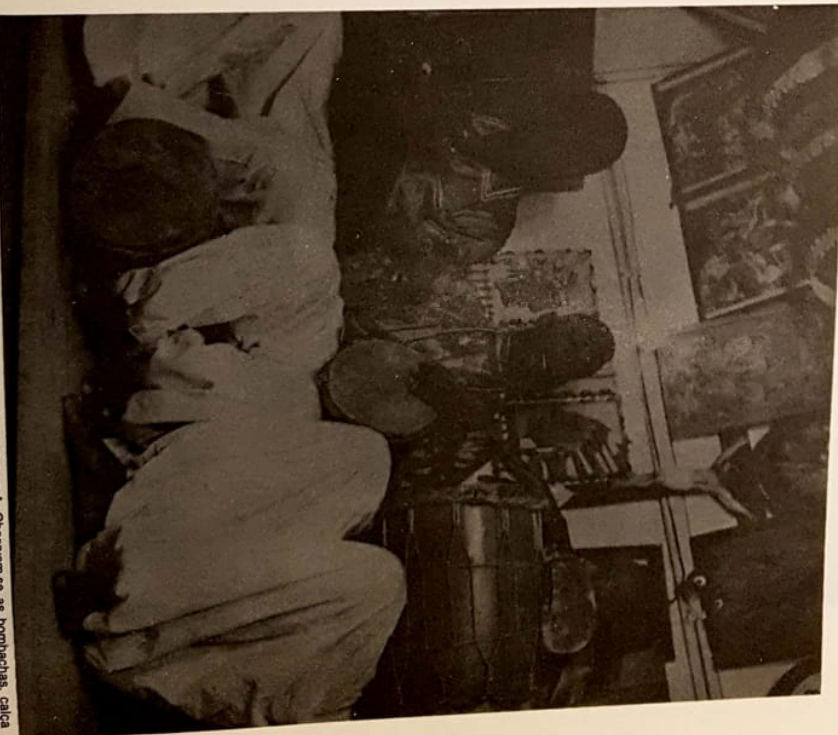
Tudo isso apresenta um estreito paralelismo com a comunhão católica. Recorde-se que *hostia* em latim significa precisamente *vítima*. E, de acordo com a ortodoxia católica, desde a elevação, desde a consagração durante o santo *sacrifício* da missa, o vinho e o pão azimo não simbolizam mas em verdade são o sangue e o corpo de Deus (a transubstanciação). Mais: a expressão *estado de santo* se ajusta sob medida a *estado de graça*, imediato à comunhão.

Porto Alegre, 1981

BIBLIOGRAFIA CITADA

- BASTIDE, Roger. CAVALOS DOS SANTOS, um esboço de uma Sociologia do transe místico, "in" Estudos Afro-Brasileiros, Editora Perspectiva, São Paulo, 1973.
- BRUM, Ronaldo M. TRANSE E ESTADOS DE POSSESSÃO NO BATUQUE DE PORTO ALEGRE, inédito.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. DICIONÁRIO DE CULTOS AFRO-BRASILEIROS, Editora Fervense Universitária, Rio, 1979.
- CARNEIRO, Edison. CANDOMIBÉIS DA BAHIA, edição "princeps", do Museu da Bahia, Salvador, 1948.
- HERSKOVITS, Melville J. PESQUISAS ETNOLÓGICAS NA BAHIA, edição do Museu da Bahia, Salvador, 1943.
- "MAN AND HIS WORKS", sob o título ANTROPOLOGIA CULTURAL, na versão brasileira, da Editora Mestre Jou, São Paulo, 1963.
- KREBS, Carlos Galvão. UM CANDOMIBÉ NA BAHIA. Correio do Povo, Porto Alegre, 29-1-1948.
- A AFRICA EM PORTO ALEGRE, Diário de Notícias, Porto Alegre, 7-5-1953.
- CAVALO DE SANTO, "in" Província de São Pedro, n.º 21, Editora Globo, Porto Alegre, 1957.
- ASSOCIAÇÃO ARAÚJO PORTO ALEGRE, "in" Cadernos de Arte 1, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, junho de 1980.
- Bahia**
Recife : Registros das pesquisas de campo em casas de culto afro-brasileiro, a partir de 1948:
Rio de Janeiro : Candomibés do Engenho Velho e de Joãozinho da Goméia.
Porto Alegre : Xungô de Mãe Lídia Maria da Conceição.
: Casa de Dona Zeté (Maria José da Rosa), Belfort Razo.
: Casa de Mãe Andrezza Ferreira da Silva, falecida.
: Casa de Mãe Apolinária Batista, falecida.
: Casa de Dona Moca (Lidia Gonçalves da Rosa), falecida.
: Casa de Mãe Chiquinha (Francisca Gima da Silva), falecida.
: Casa de Mãe Cachinha (Geraldina Alves Ribeiro), falecida.
- LA PORTA, Ernesto M. ESTUDO PSICANALÍTICO DOS RITUAIS AFRO-BRASILEIROS, Livraria Atheneu, Rio de Janeiro, 1979.
- MELLO, Veríssimo de. AXERÉ DE SANTO, Correio da Manhã, Rio, 16-12-1961.
- PIERSON, Donald. O CANDOMIBÉ DA BAHIA, Editora Guairá Ltda., Curitiba, 1942.
- RAMOS, Arthur. O NEGO BRASILEIRO, Editora Nacional, São Paulo, 1940.
- RIBEIRO, René. CULTOS AFROBRASILEIROS DO RECIFE, Edição do Instituto Joaquim Nabuco, Recife, 1952.
- RODRIGUES, Raymundo Nina. O ANIMISMO FETICHISTA DOS NEGROS BAIANOS, Editora Civilização Brasileira, Rio, 1935.
- OS AFRICANOS NO BRASIL, Editora Nacional, Rio, 1945.
- VERGER, Pierre. DIEUX D'AFRIQUE, Paul Hartmann Éditeur, Paris, 1954.
- Jornais e Revistas:**
FOLHA DA TARDE, Porto Alegre, edição de 31-8-1974.
VEJA, São Paulo, edição de 7-1-1981.
ZERO HORA, Porto Alegre, edição de 15-9-1977.

ICONOGRAFIA DOCUMENTAL



Orquestra ritual dos batuques gaúchos, vendo-se os tambores e o agô. Observem-se as bombachas, calça masculina típica nos batuques gaúchos. Casa de Mãe Apolinária (+).



Mateira ritual num boi, Mãe Apolinária (D) sacrifica uma angolista sobre a cabeça do crente.



Amparado por Mãe Apolinária (D), um crente começa a entrar no estado-de-santo.



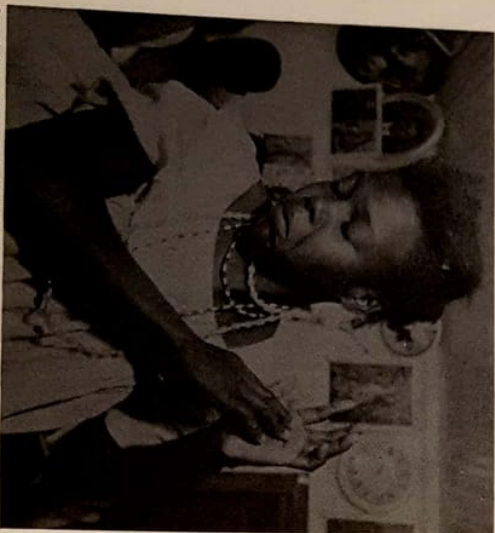
A projeção dos lábios, típica nos crentes em estado-de-santo.



Uma crente ao cair no santo.



Crente ac início do estado-de-santo.



Característica expressão facial de um crente em possessão. Casa de Mãe Apolinária.



Oxalá Velho ocupando o seu cavalo. Observe-se o pequeno bastão usado, um dos atributos deste orixá. Casa de Mãe Apolinária.



A Oxum manifestada em Dona Moça (+), mãe-de-santo, numa cerimônia festiva em sua casa de culto.



Pai Florentino Pereira da Silva (+), dançando ritualmente com o seu Ogum manifestado. Casa de Mãe Apolinária.



Marieta, filha e mãe-de-santo, possuída por seu Oxalá-Moço. Está entregando as vestes rituais do orixá (branco) e portando o seu cajado. Marieta vem referida no texto, em posseção e fazendo cair no santo indúmers pessoas, apenas apontando-lhe com a mão ou com um simples linho branco.



Ogum, orixá da guerra, manifestado e revestido com seus paramentos rituais. Casa de Mãe Apolinária.



No interior do pagé, o rito final para despachar o santo. Casa de Mãe Apolinária.

GLOSSÁRIO

ACARÁ

— Prova a que podem ser submetidos os pretensos estados de santo, convidando-se o cavalo a engolir mechas de algodão embebidas em azeite de dendê em fogo, a beber mel fervente ou a lavar as mãos em azeite de dendê borbulhando ao fogo, tudo isso sem se queimar.

ADARRUM

— Toque de atabaques especial, na Bahia, para provocar maior número de filhos de santo a entrarem em transe.

ADJÁ

— Sineta, campainha manual.

AGÊ

— Porongo com pescoço ou cabo, recoberto por rede de fios nos quais são presos pequenos búzios ou sementes vegetais e que, ao ser tanguido, faz ruído para marcar o ritmo.

AGÔ

— Voz iorubana (nagô), significando licença, permissão.

AGOGÔ

— Instrumento musical de percussão, composto de duas campânulas de metal ligadas uma à outra e nas quais (com sonoridades diferentes) se bate com uma baqueta também de metal.

ÁGUA DOS ORIXÁS

— Água conservada nas quartilhas votivas, colocadas à frente das vasilhas onde se guardam os *cutás*, os feitiços onde estão fixados magicamente os próprios orixás. Algo semelhante à água benta dos católicos. Água de santo.

ALUJÁ

— Toque, reza especial dedicada a Xangô.

ALUJÁ DE XANGÔ

— Expressão usada no Rio Grande do Sul, para designar o alujá, enérgico e vibrante, a fim de provocar maior número de orixás a baixarem nos filhos de santo presentes à cerimônia. Corresponde ao *adattum* baiano.

AXÊ

— Em princípio, os fundamentos mágicos da religião e dos candomblés. Por extensão, os segredos e, principalmente, a força mística da crença.

ATABAQUE

— Nome genérico dos tambores rituais na Bahia.

AXEIRO

— (de santo) Corruptela de AXERÊ — V. axerê, do qual é sinônimo.

AXERÊ

— Expressão típica do Rio Grande do Sul, designando a semiconsciência em que fica o filho de santo ao sair do transe e até a consciência completa. Corresponde ao ERE da Bahia.

BABALORIXÁ

— Pai-de-santo, chefe de culto, sacerdote nas casas de culto afro-brasileiras.

BAIXAR O SANTO

— O fato de uma divindade apoderar-se da consciência de uma pessoa.

BARÁ

— Divindade no Rio Grande do Sul, senhor das ruas, estradas e cruzamentos delas, o primeiro orixá a ser reverenciado em qualquer cerimônia dos cultos afro-brasileiros em toda a extensão do país. Cremos que esta voz seja corruptela de *Elebara*, a mesma individualidade na cultura jeje, dahomeana. Corresponde ao *Exú* iorubano. Vermelho é a sua cor privativa, às vezes vermelho e branco. No Rio Grande do Sul sincretiza do com o Santo Antônio católico.

BARRACÃO

— A casa de culto dos candomblés baianos.

BATUQUE

— Designação vulgar dos cultos afro-gaúchos.

BORI

— Ritual em que o iniciando ou iniciado sacrifica vítimas a seu orixá pessoal, dono de sua cabeça.

CAIR DE, CAIR NO SANTO

— Entrar em posseção por uma divindade.

CANDOMBLÉ DE CABLOCO

— Candomblé com sincretismo ameríndio.

CASA DE BATUQUE

— O mesmo que CASA DE NAÇÃO, mas não simpático aos seus adeptos.

CASA DE CULTO

— Casa onde se realizam ordinariamente cerimônias religiosas, em geral denominada *casas de batuque* pelo vulgo profano no Rio Grande do Sul.

CASA DE NAÇÃO

— O mesmo que casa de batuque. Expressão gaúcha que designa as casas de culto afro-brasileiro no Rio Grande do Sul. Frequentemente se diz apenas CASA, CASA DE MÃE FULANA. Casa de culto afro-gaúcha.

COMPROMISSO

— Relação mística entre alguns orixás com o dono da cabeça de um cren-te. Sinônimo de "passagem" no caso.

DESPACHAR O SANTO

— Corresponde a "virar o santo" nos candomblés baianos: ato de desligar o orixá (manifestado) da consciência do filho.

CUTÁ

— O fetiche, geralmente de pedra, ou de ferro, no qual está fixado — por processo mágico-religioso — o orixá, dono da cabeça de cada filho de santo. Corresponde ao *olá* do candomblé baiano.

ESTADO DE SANTO

— O êxtase religioso afro-brasileiro, o transe, a posse, a posseção da consciência do crente, pelo orixá dono de sua cabeça.

ESTAR NO SANTO

— Estar em transe, ter sua consciência possuída pelo orixá, estar em êxtase literalmente.

FESTA

— Grande cerimônia pública, festiva, nas casas de culto afro-brasileiras.

FILHO(A)

— Expressão abreviada para *filho(a) de santo*.

FILHO(A) DE SANTO

- Crente das religiões afro-brasileiras já iniciado, vinculado a uma casa de nação e a um chefe de culto, masculino ou feminino, vulgarmente (e etimologicamente, porque traduzidos "ipsis litteris" da língua iorubana) chamados de *pai-de-santo* e *mãe-de-santo*.

GUIA

- Colar-de-guia, colar religioso, referente a determinado orixá.

LABÁ (Yabá)

- Orixá do sexo feminino na Bahia. No Rio Grande do Sul às vezes usam a expressão para nomear os crentes que se dedicam a cuidar dos filhos de santo durante a possessão destes. Esta função corresponde à da EKEDE na Bahia.

KAÔ KABIECILE!

- Saudação específica ao orixá XANGÔ, até hoje vigente na Nigéria e no Brasil de Norte a Sul litorâneo, com algumas variantes prosódicas.

LEVANTAÇÃO

- Terceira e última etapa de uma festa de batuque, e durante a qual só se sacrificam peixes de pele. Em seguida, e já devidamente limpos do sangue recebido na matança inicial, os cutas são levantados do chão e recolocados (dentro de suas respectivas vasilhas) nas prateleiras do peji.

LIMPAR

- Exorcisar de males, doenças, mau olhar, etc., nos cultos afro-brasileiros.

LIMPEZA

- Ritual destinado a exorcizar doenças, males, feitiçarias, má sorte, etc.

MACUMBA

- Voz usada no Brasil e que, há trinta anos, teve tendência a generalizar-se, compreendendo todas as diferentes variantes dos cultos afro-brasileiros. Na atualidade sofre restrições de significado, reservando-se para os cultos e rituais que visam principalmente o mal, como se afirma pretender a QUIMBANDA.

MÃE

- Expressão abreviada para mãe-de-santo.

MÃE-DE-SANTO

- Chefe de culto, sacerdotisa, orientadora de uma casa de culto e de seus filhos de santo. Tradução literal de *Yalorixá* da língua nagô, iorubana.

MANIFESTAR-SE

- Baixar o santo e ocupar a consciência de seu cavalo.

MARAFÁ

- Termo de gíria significando aguardente, cachaça.

MATANÇA

- Cerimônia secreta durante a qual se inolam animais em holocausto aos orixás, nos cultos afro-brasileiros.

NÃO TER NADA NA CABEÇA

- Expressão usada para designar os crentes das religiões afro-brasileiras que, mesmo o desejando, nunca caem em transe, em estado de santo, em possessão.

Ocupado

- Diz-se do filho de santo em transe, em possessão por seu orixá.

OGÃ

- A mais alta dignidade civil nos candomblés baianos: benfeitor, protetor de determinado candomblé. Carece de escolha ou eleição e confirmação festiva.

OGUM

- Orixá nagô, masculino, deus da guerra, do ferro e das artes manuais. Vermelho e verde são as suas cores privativas no Rio Grande do Sul, onde está sincretizado com o São Jorge católico.

OGUNHÊ!

- Saudação específica a Ogum.

ORIXÁ

- Designação geral para as divindades do panteão nagô, vale dizer iorubano, voz que se universalizou no Brasil, dada a supremacia dos padrões culturais, especialmente religiosos, dessa cultura no país.

OXALÁ

- Importante orixá que — omitido Olorun, o deus supremo — aparece no ápice da teogonia nagô. Se na Bahia e Nordeste é sincretizado com o Senhor do Bonfim, no Rio Grande do Sul é identificado com a figura católica do Divino Espírito Santo. Sua cor privativa é o branco, tão só o branco, em toda a vasta área do Brasil. Por estar no início da teogonia iorubana, é considerado como o mais antigo dos orixás.

OXALÁ-MOÇO

- Orixá iorubano, Oxalá, em sua qualidade de jovem, moço. Também dito OXAGUIÁ.

OXUM

— Orixá feminino do pantão nagô, divindade das águas fluviais. Suas cores privativas são o amarelo-ouro ou amarelo e branco. No Rio Grande do Sul é sincretizada com uma das Nossas Senhoras católicas.

PAI-DE-SANTO

— Sacerdote, chefe de culto afro-brasileiro. Tradução literal da voz iorubana BABALORIXÁ, com o mesmo sentido.

PAI-DE-TERREIRO

— Expressão brasileira, sinônima de PAI-DE-SANTO.

PARÁ

— Voz regional afro-gaúcha, sinônima de PEGI no resto do Brasil: a sala mais sagrada das casas de nação, onde se guardam os *cutás* (os feitiços nos quais estão fixados magicamente os orixás dos filhos-de-santo) e onde normalmente se realizam os sacrifícios das vítimas oferecidas aos orixás.

PASSAGEM

— Ver COMPROMISSO

PEGI

— Também dito *pará* no Rio Grande do Sul: a sala mais sagrada das casas de nação, onde se guardam os *cutás*.

POSSE

— Êxtase, possessão, transe.

POSSESSÃO

— O fato de uma divindade apoderar-se da consciência do crente.

PRONTO

— Diz-se do filho(a) de santo já iniciado.

PROPICIACÃO

— O chamado, a solicitação, a provocação aos orixás para baixarem em seus cavalos.

QUEDA

— Ver QUEDA DE SANTO.

QUEDA DE SANTO

— O fato de o orixá baixar à consciência de seu cavalo.

QUIMBANDA

— Ramo reprimido pela Umbanda e que se afirma só trabalhar para o mal, para causar malefícios.

QUINZENA

— Cerimônia religiosa de menor importância, geralmente com assistência de poucos crentes, no Rio Grande do Sul.

REZA

— Cântico religioso, via de regra cantado em um misto de nagô e jeje e que sempre compreende música, canto e danças rituais.

SANTO

— Sinônimo brasileiro para orixá, i. é., divindade afro-brasileira que baixa em seu cavalo.

SANTO BRUTO

— Possessão de um orixá sobre uma pessoa não iniciada, crente ou não, familiar ou estranha ao culto.

SANTO CABOCCLO

— Designação usada em cultos caboclos, sincretizados com elementos ameríndios, para divindade, orixá.

SERVIÇO

— 1. Cerimônia, rito, ritual, sessão religiosa nas casas de nação gaúchas. Também dito *obrigação*. 2. Feitiço.

SHIRÉ

— A ordem de precedência dos orixás, com relação às rezas e cerimônias.

TAMBOR

— Tambor religioso, com peles de cabrito amarradas por cordas. Só há dois tipos no Rio Grande do Sul tradicional: o *inha*, tronco de cone alongado, feito com aduelas de madeira e tendo doze guizos ao redor da pele maior, vedado a mãos femininas, e o tambor cilíndrico, geralmente feito com latas de óleo vazias. Sempre pintados com cores religiosamente simbólicas. Correspondem aos atabaques baianos.

TERREIRO

— Casa de culto, candomblé, casa de nação, casa de umbanda ou quimbanda.

TIRADOR

— Ver TIRADOR DE REZA.

TIRADOR DE REZA

— O ou a solista nas rezas rituais, aos quais respondem em coro os filhos de santo, dançando.

TOMADO

— O mesmo que OCUPADO.

TOQUE

— Cerimônia, festa com rezas, reza a qualquer dos orixás.

TRABALHO

— 1. Rito, ritual, cerimônia, sessão religiosa. 2. Felicitaria a favor ou contra alguém.

TRANSE

— O mesmo que posse, possessão, estar ou cair no santo.

UMBANDA

— O mais próspero ramo das religiões afro-brasileiras, mas de origem nacional, pois dela não existe na África, como para o candomblé, xangô e batuque, o modelo original perfeito.

VESTIR OS SANTOS

— Revestir os filhos de santo, quando em possessão, com os paramentos e atributos dos orixás que neles baixaram.

VIRAR O SANTO

— Expressão baiana, sinônima da gaúcha DESPACHAR O SANTO (vide).

XANGÔ

— Poderoso e popular orixá iorubano, dono do raio e do trovão, também transplantado para o Brasil. Esta voz terminou designando o *candomblé* no Estado de Pernambuco.

XAPANÃ

— Orixá também chamado *Omolú* na tradição nagô. Deus da varíola, das pestes, das doenças e, ambivalentemente, da saúde. Cores privativas: roxo ou rosa. Sincretizado no Rio Grande do Sul com o católico São Lázaro.

XAXARÁ

— Pequena vassoura de palha, muito estilizada e com rica decoração simbólica, atributo de Xapanã ou Omolú. No Rio Grande do Sul substituído por pequeno espanador de fibras vegetais, comumente chamado *vas-soura de Xapanã* ou *vassoura de Omolú*.

YALORIXÁ

— Termo iorubano traduzido literalmente no Brasil: mãe-de-santo, isto é, mãe de orixá.