
roger bastide
AS AMÉRICAS NEGRAS

1.451 160+
296a
FCA
.0000 2589.6

Título do original:
Les Amériques Noires
67

1232
C4/
04

A Editora e o Tradutor testemunham seus agradecimentos ao Prof. Fernando Augusto Albuquerque Mourão, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade São Paulo, por sua valiosa revisão do texto traduzido deste livro, especialmente no que respeita à precisão da terminologia especializada.

MH0000025896

1974

Copyright by 1967
Payot, Paris
Direitos exclusivos para o Brasil:
Difusão Européia do Livro, São Paulo

INTRODUÇÃO

O interesse pelo estudo das civilizações africanas, na América, é recente. Foi preciso esperar a supressão da escravatura; até então só se via no negro o trabalhador, não o portador de uma cultura. O estudo de uma instituição — ou de um modo de produção —, de suas origens históricas, de seu desenvolvimento, de seu valor econômico — era preocupação apenas dos filósofos ou dos eruditos. Mas no momento em que o negro tornou-se cidadão, então o interesse foi o de saber se ele podia ou não ser integrado na Nação: seria assimilável, capaz de tornar-se "anglo-saxão" ou "latino", totalmente, ou, pelo contrário, teria uma "cultura" estrangeira, costumes diferentes, modos de pensar que impediam, ou pelo menos ofereciam sérios obstáculos à sua incorporação na sociedade ocidental? Eis porque Nina Rodrigues, no Brasil, um dos primeiros estudiosos do assunto, interessa-se pela religião dos negros de seus país, por esta presença, em plena civilização portuguesa, de um "animismo fetichista" extremamente vigoroso, sob um fundo aparente de catolicismo. Seu veredito será negativo, falará da "ilusão da catequese"; o negro brasileiro pertence a um outro mundo, permanece impermeável às idéias modernas (1). O mesmo se dá em Cuba onde Fernando Ortiz estuda a cultura africana como a de um *Lumpenproletariat*, vivendo à margem da sociedade (2); no Haiti também, onde a elite urbana (composta sobretudo de mulatos) denuncia no Vodu da massa rural (composta sobretudo de negros) o maior obstáculo ao desenvolvimento econômico e social da ilha.

(1) Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros da Bahia*, Bahia, 1900.

(2) Fernando Ortiz, *Hampa Afro-cubana, Los Negros Brujos*, Madri, s. d.

É entretanto do Haiti que partirá a "negritude". Mas o reconhecimento do Vodu, como uma realidade "cultural" e não uma simples rede de superstições, teve que esperar, para que se manifestasse, a ocupação da ilha pelos norte-americanos. Foi a ocupação da ilha que despertou o nacionalismo da elite, que a conduziu à consciência da unidade cultural de todos os haitianos e que, finalmente, a levou, com Price-Mars, a revalorizar sua herança africana (3). Mas isto é dizer que, tanto num caso como no outro, o problema da civilização dos negros americanos é abordado mais de uma perspectiva política do que de uma perspectiva científica. Desde suas origens, a ciência é enredada nas malhas de uma ideologia — seja uma ideologia de denegrimento ou de valorização — e é posta a serviço dessa ideologia.

Só muito lentamente, no curso destes últimos decênios, é que a ciência rompe suas ligações com a ideologia. Ninguém contribuiu mais para esta ruptura do que Melville J. Herskovits. Ele teve o grande mérito de aplicar o espírito e os métodos da antropologia cultural ao estudo das sobrevivências africanas na América Negra. E teve, em segundo lugar, o mérito de aperfeiçoar, à medida que prosseguia em suas pesquisas, suas técnicas de abordagem. A princípio aplicou, modestamente, a teoria funcionalista, ao tempo em moda no mundo anglo-saxão, para verificar a existência de tais sobrevivências: se redes inteiras de culturas foram mantidas, apesar do terrível esmagamento que foi a escravidão, é que os costumes africanos serviam para qualquer coisa, eram úteis, preenchiam uma função indispensável à sobrevivência do grupo negro; depois remontou da causalidade final à causalidade eficiente, procurou nas civilizações africanas a origem dos traços culturais encontrados nos negros americanos, recorreu ao mesmo tempo ao método comparativo e ao método histórico; finalmente, e sob a influência da escola dita "Cultura e Personalidade", e partindo da idéia de que uma cultura é sempre aprendida e só vive nos homens, interessou-se, parece, cada vez mais, até o momento em que a morte o surpreendeu, pelos mecanismos psicológicos através dos quais o negro americano se ajustava a um novo meio em virtude de sua herança africana (4).

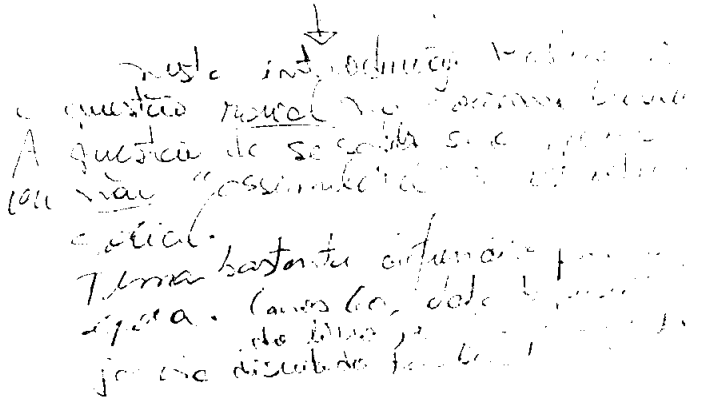
(3) PRICE-MARS, *Ainsi parla l'oncle,* Compiègne, 1923.

(4) *The Myth of the Negro Past;* Problem, method and theory in afroamerican studies, *Afroamerica I,* 1 e 2, 1945. Some psychological implications of afroamerican studies, *Selected Papers of the XXIXth Int. Congress of americanists,* Chicago, 1952.

Não obstante, os laços entre a ciência e a ideologia, na verdade, romperam-se inteiramente? Em uma época como a nossa, em que o problema da integração racial se coloca em tôda a América (e suscita reações violentas como nos Estados Unidos) e em que o problema da descolonização se apresenta tanto à Europa quanto aos africanos e asiáticos, será possível a neutralidade absoluta? O estudioso mais sincero, apesar da sua vontade de objetividade, não se deixará influenciar contra sua própria vontade, por certas postulações de seu meio de origem, tanto mais perigosas na medida em que permanecem para ele inconscientes? A sociologia do conhecimento nos habituou a levar em consideração estas implicações do sujeito no objeto de seu estudo. Mesmo que seja exata a descrição que ele nos dá, não poderá ter conseqüências para a *praxis* dos grupos raciais que se sublevam nos dias de hoje? A verdade não é uma "cópia" do real, ela é sempre agente; ela é apreendida na ação. Quando Herskovits, por exemplo, lança sua célebre idéia de "reinterpretação", não estará dando uma forma moderna à velha teoria norte-americana segregacionista? Sustentando realmente que o negro teve de ajustar-se ao novo meio, mas que ele sempre o fez através de sua própria mentalidade e reinterpretando o Ocidente através da África, não reconhecerá por isto mesmo, que a mentalidade africana não muda; não dá assim razão — aliás sem querer, sem dúvida — àqueles que afirmam que o negro é inassimilável? Em todo caso, os sociólogos negros, como Frazier, compreenderam muito bem o perigo da teoria de Herskovits para a causa de seu povo e reagiram violentamente (5). A escravidão, para eles, destruiu completamente a cultura negra, pelo menos nos Estados Unidos, para deixar apenas um grande vazio; e quando falam de assimilação do negro americano, não falam da passagem da desorganização, imposta pelo branco, a uma reorganização do grupo negro segundo os modelos oferecidos pela sociedade circundante. Assim, o debate de Herskovits-Frazier é mais que um simples afrontamento de sábios; percebe-se, por baixo, o drama doloroso da integração racial. Mas esta integração, por sua vez, não pode ser julgada como uma traição, ou a forma mais terrível de alienação do negro? A ideologia da negritude, nascida nas Antilhas, pretenderá reenraizar o negro americano em suas culturas ances-

(5) E. FRANKLIN FRAZIER, *The Negro in the United States,* Nova York, 1949.

trais; Herscovits, que tanto insistiu sobre a fidelidade do negro a seu passado, sente-se desforrado. O sábio que se debruça sobre os problemas afro-americanos encontra-se, pois, implicado, queira ou não, em um debate angustiante, pois é da solução que lhe será dada que sairá a América de amanhã. Ele deve tomar consciência de suas decisões — não para dissimular o que lhe parece a realidade — mas para perseguir, no decorrer de suas pesquisas, uma outra pesquisa, paralela, sobre ele mesmo; uma espécie de "autopsicanálise" intelectual, e isto, seja ele branco ou negro. Estamos aqui no centro de um mundo alienado, onde o sábio se acha, contra sua vontade, também alienado.



CAPÍTULO I

OS DADOS DE BASE

Não pretendemos fazer aqui trabalho de historiador, nem estudar o sistema escravista como modo de produção. Basta-nos invocar os fatos do período colonial na América que podem exercer alguma influência sobre a permanência — ou, ao contrário, o desaparecimento — das civilizações africanas entre seus descendentes americanos.

Assim, deste ponto de vista, o primeiro fato importante a considerar é a intensidade e a continuidade do tráfico negreiro. Infelizmente, não dispomos de dados muito exatos sobre o problema, pois muitos dos documentos desapareceram ou permanecem ainda enterrados nos arquivos. Daí as variações extraordinárias de números segundo os autores: a *Enciclopédia Católica* calcula em 12 milhões os escravos introduzidos da África no Novo Mundo; Helps estima que este número não passou de cinco milhões. Dá-se que os critérios utilizados para reconstruir o tráfico negreiro mudam de um autor para outro. Alguns se limitam a estabelecer seus recenseamentos segundo os direitos ou impostos pagos pelos traficantes, ou pelos compradores de escravos; mas negligenciamos assim o tráfico clandestino, que sempre existiu em maior ou menor grau. Outros calculam suas cifras pelo número dos produtos, agrícolas ou mineiros, a taxa de produtividade de um escravo por ano, a duração de serviço de um escravo (em média sete anos); mas todos esses dados são arbitrários. Outros, enfim, partem do número de navios fretados para o tráfico, de sua tonelagem respectiva, da duração das viagens (dedução feita dos meses de estadia num porto); ou calculam que, com as viagens ditas triangulares, África-América-Europa-África, um navio espanhol ou português só le-

vava um carregamento de escravos cada ano e meio (1). Só podemos apresentar dados aproximativos. Vejamos os do *Negro Year Book*, de 1931-1932 (2):

1666-1776:	escravos importados somente pelos ingleses para as colônias inglesas, francesas e espanholas	3.000.000
1680-1786:	escravos importados para as colônias inglesas da América ...	2.130.000
1716-1756:	escravos importados nas outras colônias do Novo Mundo, cerca de 70.000 escravos por ano, ou seja	3.500.000
1752-1762:	a Jamaica recebe 71.000 escravos	
1759-1762:	O Guadalupe recebe 40.000 escravos.	
1776-1800:	uma média de 74.000 escravos por ano, 38.000 pelos ingleses, 10.000 pelos portugueses, 4.000 pelos holandeses, 20.000 pelos franceses, 2.000 pelos dinamarqueses, num total de	1.850.000

Mas deve-se considerar que muitas destas cifras se intercontêm e mormente que os dados cessam no século XIX, isto é, no período em que o tráfico foi mais intenso e que, sobretudo, teve maior importância para melhor se compreenderem as culturas afro-americanas contemporâneas.

Assim, nos Estados Unidos, nunca houve mais do que 5% de negros nos Estados do Norte, onde a agricultura tomava a forma das pequenas e médias propriedades e onde a população era composta sobretudo de dissidentes religiosos, artesãos e industriais, dedicados portanto a atividades que pressupõem uma ideologia de liberdade. Se no Sul, domínio das

(1) Jose Antonio Saco, *História de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo*, 4 vols., nova ed., Havana, 1938. Frank Tannembaum, *Slave and Citizen, The Negro in the America*, Nova York, 1947. — Maurício Goulart, *Escravidão africana no Brasil*, 2.ª ed., São Paulo, 1950.

(2) Morel, *Negro Year Book*, 1931-1932, p. 305.

grandes plantações, a escravidão devia tomar um grande desenvolvimento a partir do século XVIII (Virgínia, 1756: 120.156 n. para 173.316 b. — Maryland, 1742: 140.000 n. para 100.000 b. — Carolinas, 1765: 90.000 n. para 40.000 b.), é portanto com a invenção da máquina de tecer o algodão e da extensão da cultura algodoeira no começo do século XIX que o tráfico se vai intensificar: 80.000 negros são então importados anualmente. Da mesma maneira, no Brasil, é com o desenvolvimento da cultura do café que o tráfico se acentua no século XIX, em 1798 havia, para uma população de 3.817.000 hab., 1.930.000 escravos e 585.000 negros livres.

É preciso acrescentar que a população de cor não crescia somente pelo tráfico, mas também pelo excedente dos nascimentos sobre os óbitos, e por um melhor equilíbrio do *sexo-ratio*. Em Cuba, por exemplo, é somente após a abolição do tráfico negreiro que a população negra se desenvolve, espontaneamente, pela eliminação da classe dos celibatários (compravam-se na África mais trabalhadores masculinos que femininos) e pela igualdade progressiva do número de mulheres e homens no nascimento. Na Jamaica, é a partida dos proprietários brancos, depois da supressão da escravidão, por outro lado, que conduziu ao escurecimento progressivo da população no decorrer do século 19; em 1830, 324.000 homens de cor para 20.000 brancos (seja um branco para 16 mulatos e negros); em 1890, 620.000 para 15.000 (seja 1 branco para 41 negros e mulatos). Assim, pouco a pouco, pedaços da América se escurecem.

Entretanto, mais relevante ainda que o número dos africanos importados, o que importa para explicar as sobrevivências das antigas tradições — é o conhecimento de sua origem étnica. Sobre este novo problema, que tanto interessou aos etnólogos afro-americanos (3), um certo número de observações deve ser feito. Primeiramente, as fontes do tráfico variam de um país para outro; os negros são em sua maioria originários da antiga Costa do Ouro para as regiões anglo-saxônicas, em maior número do Congo e Angola para os países hispânicos, e para um mesmo país, de uma época a outra; assim, na Bahia, o tráfico se fez no século XVI com a Costa da Guiné

(3) Herskòvits, *The Myth of the Negro Past, op. cit.* — Gonzalo-Aguirre Beltrán, *La población negra de México* (1519-1810), México, 1946. — A. Ramos, *As culturas negras no novo mundo*, São Paulo, 1946, e *O Negro Brasileiro*, São Paulo, 2.ª ed., 1940. Aquiles Escalante, *El negro en Colombia*, Bogotá, 1964 etc.

(no sentido largo do termo), no século 17 com Angola, no século XVIII com a Costa da Mina, e enfim, no decorrer do século XIX em que o tráfico torna-se clandestino, a distribuição é mais irregular (de 1803 a 1810, 20 navios da Costa da Mina, com 47.114 sudaneses e 31 navios da Angola com 11.494 bantos) (4). É evidente que os traços culturais trazidos nos séculos XVII e XVIII foram perdidos e que as civilizações justamente da Costa da Mina domina na Bahia sobre a civilização banto.

Em segundo lugar, os dados de origem étnica, por mais interessantes que sejam para a história, têm pouco valor para a etnologia. Sem dúvida, dava-se ao escravo um nome cristão, se fosse batizado, ou um nome mitológico se ele fosse boçal (5), sendo o seu nome propriamente dito confundido com a etnia. Isto faz com que os inventários das plantações nos forneçam informações interessantes sobre a origem étnica de seu material humano. Entretanto, estas informações não vão longe, pois este nome não era o negro que se dava, era o senhor branco que o impunha. Daí denominações muito gerais, para que a etnologia possa tirar delas alguma coisa útil. Por exemplo, João Congo. Basta lembrar a multiplicidade das etnias congolesas e da heterogeneidade de suas culturas, algumas matri e outras patrilineares, por exemplo, para compreender que os dados dos inventários não podem servir muito. Melhor ainda, dava-se freqüentemente ao escravo não o nome de sua verdadeira etnia, mas aquele do porto de embarque; por exemplo, chamava-se indistintamente Mina a todos aqueles que passavam pelo forte de El Mina, fossem Ashanti, Ewes ou Yorubas. Sobretudo, quando catalogamos todos os termos das tribos encontradas nos inventários, como fizeram por exemplo Beltrán para o México ou Escalante para a Colômbia, notamos que não há quase nenhuma tribo africana que não tenha fornecido seu contingente ao Novo Mundo: Wolof, Mandinga, Bambara, Bissago, Agni ... etc. Mas estes negros não deixaram, na maioria das vezes, qualquer traço de suas culturas nativas. O que faz com que o melhor método para a análise das culturas afro-americanas consista não em partir da África para verificar o que resta na América, mas em estudar as culturas afro-americanas existentes, para remontar

(4) Luiz Vianna Filho, *O Negro na Bahia*, Rio de Janeiro 1946.
(5) Termo que designa o negro chegado da África: sinônimo de "selvagem".

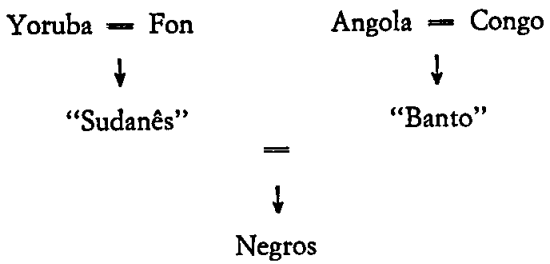
progressivamente delas à África. É a marcha inversa da dos historiadores a que serve. (6)

O último ponto importante que nos resta assinalar é que a América nos oferece o extraordinário quadro da ruptura entre a etnia e a cultura. Sem dúvida, no começo, os escravos urbanos e os negros livres eram divididos em "nações", com seus Reis e seus Governadores. Tratava-se ou de uma política voluntária dos representantes do poder, para evitar a formação, entre os escravos, de uma consciência de classe explorada (segundo a velha fórmula, dividir para reinar) — política que, aliás, se mostrou rentável, pois cada conspiração foi denunciada de antemão aos senhores pelos escravos das outras etnias — ou ainda de um processo espontâneo de associação, em particular entre os negros artesãos, para se reunirem entre compatriotas, celebrar junto as festas habituais e continuar, dissimulando sob uma máscara católica, suas tradições religiosas. Podemos dar inúmeros exemplos dessas "nações" admiràvelmente bem organizadas, desde os Estados Unidos, onde os negros elegiam, no Norte do país, seus Governadores, até à Argentina. No Rio da Prata, quatro nações, Conga, Mandinga, Ardra e Congo, algumas, as mais importantes, se subdividindo em "províncias"; assim, em Montevidéu, a "nação" Congo se subdividindo em 6 províncias: Gunga, Guarda, Angola, Munjolo, Basundi e Boma (7). No Peru, segundo Ricardo Palma, "os Angola, Caravelis, Moçambiques, Congos, Chalas e Terra-Nova, compraram casas nas ruas dos subúrbios (de Lima) e aí construíram as casas ditas de confrarias", chamadas também de Cabildos, com seus Reis, suas Rainhas, suas damas de honra, suas orquestras (8). Fernando Ortiz escreveu um excelente trabalho sobre os Cabildos de Cuba e seus dançarinos mascarados, ou *diablitos*: nação ganga, lucumi, carabali, congo etc... (9). No Brasil, a divisão em nações se encontrava nos diversos níveis institucionais; no exército, onde os soldados de cor formavam quatro batalhões separados, Minas, Ardras, Angola e Crioulos — nas confrarias religiosas católicas; na Bahia, por exemplo, a confraria de Nossa Senhora do Rosário

(6) Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, 2.ª ed., São Paulo, 1935.
(7) Ver os textos dos autores antigos citados por Carvalho Neto, *El Negro Uruguayo*, Quito, 1965.
(8) *Tradiciones Peruanas*, T. I., Barcelona, 1893.
(9) *Los Cabildos Afrocubanos*, Havana, 1923.

era formada apenas pelos de Angola, enquanto que os Yoruba se encontravam em uma igreja da cidade baixa — enfim, nas associações de festas, de seguros mútuos, com suas casas nos subúrbios, onde se escondiam as cerimônias religiosas propriamente africanas e onde se preparavam as revoltas.

Mas, a partir da supressão do tráfico, supressão que depois atingiu a escravidão, essas nações, na qualidade de organizações étnicas, desapareceram. Basta estabelecer as genealogias dos negros para ver que as misturas étnicas tornaram-se a regra e que em toda parte tende-se a um tipo "negro", trazendo em si as mais diversas origens. Frazier, quando esteve no Brasil, surpreendeu-se com este fenomeno ([10]), que faz com que encontremos, por exemplo, um esquema de miscigenação igual a este:



Enquanto, porém, as etnias se dissolviam através destes intercasamentos, as "nações", por outro lado, como tradições culturais, continuavam, sob a forma de *santería,* de *candomblés,* de *Vodus*... Encontraremos, assim, no Brasil *candomblés* nagôs (Yoruba), Ewe, Quetu (cidade do Daomé), Oyo (cidade da Nigéria), Ijesha (região da Nigéria), Angola, Congo etc. Isto quer dizer que as civilizações se desligaram das etnias que eram suas portadoras, para viverem uma vida própria, podendo mesmo atrair para o seu seio não somente mulatos e mestiços de índios, mas ainda europeus; conhecemos "filhas de Santos" de origem espanhola e francesa, que são sem dúvida "brancas" de pele, mas que são consideradas "africanas", por sua participação sem reservas em uma cultura transportada da África ([11]). Em Cuba, criou-se, ao lado da sociedade secreta dos negros Calabar, Efik ou Efor, conhecidos como *Nañigos,*

(10) "The Negro Family in Bahia", *Amer. Sociol. Rev.,* VII, 4, 1942 (pp. 465-478).

(11) R. Bastide, *As Religiões Africanas no Brasil,* Pioneira, 1971.

uma sociedade branca do mesmo nome, criada por um mestiço francês, mas que tomou dos negros seus ritos e suas crenças, apenas orientando-os mais na direção de um agrupamento político (no genero da franco-maçonaria) do que para um agrupamento religioso (em busca da imortalidade). ([12])

Compreendemos, nessas condições, que se possa falar de uma dupla *diáspora,* a dos traços culturais africanos, que transcendem as etnias, e a dos homens de cor, que podem ter perdido suas origens africanas, à força de misturas, e ter sido assimilados às civilizações limítrofes, anglo-saxônicas, espanhola, francesa ou portuguesa.

Ora, quando estudamos a primeira, ficamos surpreendidos ante o fato de, em uma mesma região, existir uma cultura africana dominante e de *a dominação de tal ou qual cultura não estar em conexão com a preponderância de tal ou qual etnia no tráfico desta região.* Tudo se passa como se, uma vez suprimida a escravidão, e os intercasamentos tornados regra, a luta se tivesse aberto entre as nações, tornadas puras culturas sem base étnica, e que dessa luta tivesse resultado o triunfo de uma cultura sobre as outras. Assim, se, na Bahia, encontramos ainda *candomblés* Nagô (Yoruba), Gêgê (daomeanos) Angola e Congo, não resta dúvida de que foi o *candomblé* nagô que inspirou a todos os outros sua teologia (através de um sistema de correspondência entre os deuses das diversas etnias), suas seqüências cerimoniais, suas festas fundamentais. No Haiti, as diversas nações se transformaram em "mistérios", isto é, tornaram-se Deuses: Congo Mayombé, Congo Mandragues, Mandragues Gé-Roug, Ibo, Caplaou, Badagri, Maki, Bambara, Conga, o que significa que elas foram apanhadas pelo movimento do sincretismo, dominado pela religião daomeana, que as diversas culturas não são mais que elementos, integrados e subordinados, da cultura fon ([13]). Poderíamos multiplicar os exemplos.

É possível, portanto, fazer uma distribuição geográfica das culturas africanas predominantes na América, pois cada uma delas, de certo modo, conseguiu dar seu colorido próprio a uma região, e somente a uma.

(12) Lydia Cabrera, *La Sociedad Secreta Abakuá,* Havana, 1958.

(13) A. Métraux, *Le Vaudou haïtien,* Gallimard, 1958.

Nos Estados Unidos, devemos distinguir dois centros: o primeiro, o das Ilhas Gullah e da Virgínia, parece ter sido um centro de culturas originárias da antiga Costa do Ouro, hoje Gana; os tipos de tambor encontrados na Virgínia em meados do século 18 e conservados no British Museum, o hábito de dar às crianças por nome o dia do seu nascimento, são traços culturais das civilizações fanti-ashanti. O segundo centro, que irradia de Nova Orléans para os Estados do Sul, manifesta a existência na Luisiana de uma dupla cultura, daomeana na religião (culto *Vodu*) e banto no folclore (dança *calenda*). Na América Central, encontramos uma zona de cultura afro-americana muito original, a dos Caraíbas Negros, onde os elementos africanos se sincretizaram tão estreitamente com os elementos indígenas que é muito difícil de se extrair um terceiro elemento dentre eles. A civilização yoruba triunfa em Cuba, na Ilha de Trinidad, no Noroeste do Brasil (Alagoas, Recife, Bahia) e no Sul do Brasil (de Porto Alegre a Pelotas), se bem que encontremos, também, nesses diversos lugares núcleos de traços culturais diferentes (Carabali, Congo etc.), mas sem a influência determinante da cultura yoruba, que predomina sobre todas as outras. No Haiti, no Norte do Brasil (São Luís do Maranhão), é a cultura daomeana, mais particularmente Fon, que conta. A cultura predominante da Jamaica é a dos Kromanti da Costa do Ouro, tanto no campo religioso como no das nominações, ou no folclore (com as estórias de Miss Nancy, ou melhor dito da aranha, *Anansi*). Ainda que menos pronunciada, é a mesma influência kromanti que parece prevalecer em todas as outras possessões inglesas das Antilhas, das ilhas Barbados (jogo do *wari*, festa do *Jam*), Santa Lúcia (festa do *Yam*, tambor *apinti*). Mas é sobretudo entre os negros Bosh das duas Guianas, holandesa e francesa, que a cultura fanti-ashanti da Costa do Ouro é a mais pura, não que ela não incorporasse outros elementos, de origens diferentes, como os *Vodus* daomeanos e certos espíritos bantos, os Loango Winti, por exemplo, mas enquanto integração de elementos à cultura fanti-ashanti. Assim, temos um primeiro mapa da América Negra, a das civilizações africanas predominantes, que, ainda uma vez, não corresponde forçosamente a uma predominância originária de tal ou qual etnia.

Podemos estabelecer um outro quadro, pois essas civilizações africanas mais ou menos se alteraram no decorrer dos tempos; muitas vezes terminaram por desaparecer. Este seria um quadro de escala de intensidade dos africanismos, segundo seu

grau de retenção. Herskovits o elaborou utilizando os símbolos seguintes:

a = puramente africana
b = muito africano
c = bastante africano
d = um pouco africano
e = traços de costumes africanos, ou nada.
? = nenhuma indicação (14).

É evidente que essas retenções dependem em grande parte da densidade da população negra em certas zonas. Sem dúvida, além do fator demográfico, entraram em jogo outros fatores sobre os quais voltaremos no decorrer desta obra. Mas, por enquanto, tomamos a distribuição desigual dos negros sobre o continente americano e tentamos estabelecer o mapa. É hábito falar-se de três Américas, a América branca, ao mesmo tempo ao Norte do continente (Canadá e parte dos Estados Unidos) e ao extremo Sul (Uruguai, Chile e Argentina), a América indígena (América Central e parte da América do Sul) e enfim a América negra, a única que nos interessa. Pode parecer, pois, que o mapa de distribuição das raças no Novo Mundo seja fácil de ser traçado, e é fácil, com efeito, na medida em que aceitarmos uma certa imprecisão. Se, ao contrário, quisermos dar estatísticas relativamente exatas, nos encontraremos em dificuldades.

A primeira prende-se ao fato de que todos os países não levam em consideração a "raça" ou a "cor" da pele em seus recenseamentos. Em particular, os países da América Latina que se consideram "democracias", sendo pois regimes nos quais todos os cidadãos são iguais em direitos. Parece às agências governamentais que, abrir uma categoria da "raça" ou da "cor" em seus recenseamentos, seria uma marca de discriminação, e isto querem evitar cuidadosamente. Nós apenas dispomos, assim, de simples aproximações, sobre a base muitas vezes de sondagens, e mais freqüentemente sobre simples impressões.

Para os países que consideram em seus recenseamentos a origem étnica de seus habitantes, o fato capital é a existência de uma população mista, com todas as gamas de cor, desde o

(14) O quadro (p. 18) é reproduzido de HERSKOVITS. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, trad. francesa, Payot, 1952, p. 320.

	Tecnologia	Vida econômica	Organização social	Instituições	Religião	Magia	Arte	Folclore	Mascaras	Línguas
Guiana (floresta)	b	b	a	a	a	a	b	a	a	b
(Paramaribo)	c	c	b	c	a	a	e	a	a	c
Haiti (campo)	a	b	b	c	a	b	d	a	a	c
Haiti (cidades)	a	d	c	c	b	b	e	a	a	c
Brasil (Bahia)	d	d	b	d	a	a	b	a	a	a
Brasil (Porto Alegre)	e	e	c	d	a	a	e	?	a	c
Brasil (Norte-cidades)	e	d	c	e	a	b	e	d	a	b
Brasil (Norte-campo)	c	c	b	e	c	b	e	b	b	d
Jamaica (marrono)	c	c	b	b	b	a	e	a	a	c
Jamaica (em geral)	e	d	d	d	c	b	e	a	b	c
Trinidad (Toco)	a	d	c	c	c	b	e	b	b	d
Trinidad (Port of Spain)	e	d	c	b	a	a	e	b	a	c
Cuba	e	d	c	b	a	a	b	b	a	a
Ilhas Virgens	e	d	c	d	e	c	?	b	?	d
Ilhas Gullah	c	c	c	d	e	b	e	a	b	b
Estados Unidos (Sul rural)	d	e	c	d	c	c	e	c	b	e
Estados Unidos (Norte)	e	e	c	d	c	c	e	d	b	e

Deve-se considerar ao mesmo tempo estes dois quadros, o das culturas dominantes e dos graus de retenção para ter-se uma imagem geográfica tanto quanto possível exata da distribuição dos traços culturais africanos na América.

negro retinto até o moreno, que não sabemos como classificar. Cada nação tem sua ideologia da raça e o recenseamento manifesta mais esta ideologia do que a realidade demográfica. Assim, nos Estados Unidos, todo homem que tem uma gota de sangue negro nas veias é considerado "negro". No Brasil, todo homem que tem uma gota de sangue branco nas veias, sobretudo se tem um certo *status* social, será considerado branco, ou pelo menos será colocado na categoria dos mulatos. Mas há mais. No Brasil, cada um preenche sua ficha, e é evidente que o homem de cor em sua sociedade de dominação branca tenderá a clarear-se em suas respostas (exatamente como nos Estados Unidos todo mundo tende a se incluir na classe média, quando se interrogam as pessoas sobre suas posições sociais). Quando os recenseados são analfabetos, é o empregado do recenseamento que se encarrega de registrar a cor; mas, então, seus preconceitos podem estar em jogo; é o que aconteceu, por exemplo, em 1950, quando a população negra do Brasil se encontrou de repente em aumento e a população mulata em diminuição, sendo que o movimento geral tinha sido sempre para uma diminuição progressiva do grupo negro e um branqueamento da população global; é evidente que os empregados do recenseamento classificaram os mulatos escuros entre os negros e que o grupo mulato só compreendia os mulatos claros. Deve-se levar em conta, no Brasil, ainda, uma última dificuldade; o mulato não é distinguido do mestiço; de fato, a categoria de *pardos*, que engloba todas as misturas de sangue deve pois ser analisada em relação com o meio ambiente; assim, na Amazônia, onde a população negra é pequena, é claro que os *pardos* sejam definidos sobretudo como os mestiços de índios; por outro lado, onde a população negra domina, o mesmo termo define de preferência os mulatos.

Frank Tannembaum, com a ajuda de recenseamentos e de outras fontes possíveis de informações, nos dá, para 1940, o quadro dos negros e mulatos nos diversos países americanos.

Mas a distribuição desse quadro, por países ou grandes regiões, não nos dá ainda senão uma imagem aproximativa da distribuição real dos negros na América. Esses negros não se distribuem de maneira homogênea na população global de cada nação; localizam-se em partes bem determinadas, que são, em geral, aquelas onde a escravatura teve maior intensidade. Devemos precisar os centros de nossa mancha de cor e assinalar os seus limites.

	Negros	%	*Mulatos*	%	Total da população
América do Norte:					
Alasca	150	0,21			72.961
Canadá	20.559	1,80	Confundidos com os negros		11.422.000
Estados Unidos	13.455.988	12,01			131.669.275
	13.476.697	9,42			143.181.636
México, Antilhas, América Central					
México	80.000	0,41	40.000	2,04	19.446.015
Antilhas	5.500.000	39,29	3.000.000	21,43	14.000.000
Guatemala	4.011	0,12	2.000	0,06	3.284.269
Honduras Britânica	15.000	25,55	20.000	34,03	58.759
Honduras	55.275	4,99	10.000	0,90	1.107.859
El Salvador	100	0,0001	100	0,0001	1.744.535
Nicarágua	90.000	6,52	40.000	2,88	1.380.287
Costa Rica	26.900	4,09	20.000	0,14	656.129
	5.854.157	13,84	3.403.308	8,04	42.309.452
América do Sul					
Colombia	405.076	4,50	2.205.382	24,32	9.206.283
Venezuela	100.000	2,79	1.000.000	27,93	3.580.000
Guiana inglesa	100.000	29,30	80.000	23,44	341.237
" holandesa	17.000	9,55	20.000	11,23	177.980
" francesa	1.000	0,25	1.000	0,25	40.000
Equador	50.000	2,00	150.000	6,00	2.500.000
Peru	29.054	0,41	80.000	0,71	7.023.110
Bolívia	7.800	0,26	5.000	0,15	3.300.000
Brasil	5.789.924	14,00	8.276.321	20,01	41.356.605
Paraguai	5.000	0,52	5.000	0,52	960.000
Uruguai	10.000	0,46	50.000	2,30	2.145.545
Chile	1.000	0,02	3.000	0,06	5.023.539
Argentina	5.000	0,038	10.000	0,076	13.129.723
	6.520.854	7,34	11.885.703	13,38	88.784.023
Totais	25.851.708	9,42	15.289.011	5,56	274.275.111

No Canadá, os negros jamais foram numerosos, apesar de ali a escravidão ter existido; de fato os poucos negros escravos eram bem mais domésticos, mas com o movimento abolicionista nos Estados Unidos e a guerra de Secessão, alguns negros vieram buscar refúgio no Canadá; estimamos que, em 1860, chegavam a cerca de 50.000; caíram a 17.000 em 1900, para subir, depois, com novas chegadas, tanto das Antilhas anglo-saxônicas como dos Estados Unidos, à procura de um padrão de vida mais elevado. Encontramo-los, sobretudo, na região de Ontário, nas províncias da Nova Escócia, de Nova Brunswick e de Quebec.

Nos Estados Unidos, o grande número de descendentes de africanos permanece ainda concentrado nas províncias rurais do Sul, que compreendem os 4/5 de toda a população norte-americana de cor, e que foram as províncias escravistas por excelência. O curioso é que os negros não tomaram parte na grande marcha para o Oeste, e se excluirmos os Estados do Texas, de Oklahoma, da Luisiana, de Arkansas e do Missouri, que pertencem mais ao Sul do que ao Oeste, não havia mais de 2,2% em 1940, do conjunto dos americanos negros vivendo no Oeste do Mississípi. No próprio Texas, e em Oklahoma, os negros constituíam apenas 12,5% da população. Em compensação, ocorre uma grande imigração de negros para as grandes cidades do Norte, sobretudo durante e depois da Primeira Guerra Mundial, em conexão com a extraordinária industrialização daquela parte do país, a necessidade de uma mão-de-obra abundante e o desejo dos homens de cor de escapar de qualquer maneira a suas condições miseráveis de trabalhadores agrícolas, para elevar o seu nível de vida na parte dos Estados Unidos que tinha a reputação de não ser racista; com a depressão de 1929, com a Segunda Guerra Mundial, o movimento continuou. Mas, enquanto no Sul, os descendentes de escravos são sobretudo rurais (78,8%), e, por conseguinte, se encontram dispersos um pouco por toda parte, no Norte, se concentram unicamente nas cidades; só havia em 1940, 300.000 negros rurais no Norte.

Esta grande imigração, como foi chamada, foi particularmente bem estudada por Edward E. Lewis (*The Mobility of the Negro*, Nova York, 1931) que insiste, aliás bastante, na crise da agricultura algodoeira, como fator de atração. Em todo caso, havia em 1910 somente 1.025.674 negros no Norte, e não mais de 10.000 migrantes vindos do Sul por ano. De 1916 a 1925, mais de um milhão de negros se deslocam; as populações de cor passam em Chicago de 44.103 negros a 109.458;

de 1910 a 1920, em Cleveland, de 8.448 a 34.451; em Nova York de 91.709 a 152.467; em Detroit, de 5.741 a 40.838; em Filadélfia, de 84.459 a 134.359. Enquanto, durante o mesmo período, o Mississípi perde 15.000 homens em alguns meses, o Alabama 50.000, a Carolina do Sul 65.000, neste último Estado, a maioria passa, assim, de negra a branca. Em resumo: há uma população negra, ainda muito concentrada no Sul, com percentagens variando entre 25 a 50% da população (Mississípi, Carolina do Sul, Jórgia, Alabama, Luisiana, Carolina do Norte) e, no Norte, as concentrações urbanas de cor nas grandes cidades como Nova York, Chicago, Detroit, mas pouco ou nenhum negro nos campos.

Demos, com Tannembaum, uma só cifra para as Antilhas. É evidente que esta cifra nos pode induzir em erro, e que temos, ainda aqui, de precisar a densidade da população negra, ilha por ilha. Em Cuba, o número de negros ia além do de brancos em 1840, mas sua proporção não deixou de decrescer e as cifras oficiais são hoje de 75% de brancos, 24% de negros e mulatos, 1% de chineses. Por outro lado, os 3.111.917 habitantes do Haiti (no recenseamento de 1950) são todos ou quase todos descendentes de africanos; ao lado, a República Dominicana conta 13% de brancos, 68% de mulatos, 19% de negros ditos puros. Em Porto Rico, haveria 73% de brancos, apenas 4% de negros e 23% de mulatos. A Jamaica, como o Haiti, é quase totalmente negra: 67% de negros puros e 23% de mulatos. O mesmo pode ser dito para as Ilhas Bahamas ou Lucayas (85% de cor), para Ilha Barbados (70% de negros puros e 7% somente de brancos) e, de maneira geral, para as pequenas Antilhas anglo-saxônicas (Dominique, Santa Lúcia etc...); mais depois da supressão da escravatura, procuram-se trabalhadores da Índia, e que faz com que encontremos por vezes em algumas dessas ilhas, uma importante minoria de migrantes indianos. As seis pequenas Antilhas neerlandesas contam, também, uma maioria negra. Quanto às Antilhas francesas, a Martinica e o Guadalupe, é ainda o homem de cor que domina. O Dr. Jean Benoist avaliava em 1959 a população da Martinica em: 1.760 brancos, 245.000 negros ou mestiços, 6.000 indianos e chineses. No total: 260.000 habitantes. Não dispomos de dados análogos para o Guadalupe; mas, na véspera da supressão da escravatura, havia 12.000 brancos (sendo 9.000 para o exército e a milícia) e 93.000 escravos.

Vê-se assim que devemos distinguir as diversas Antilhas umas das outras, pois algumas são quase brancas, pelo menos

oficialmente, como Cuba ou Porto Rico, e outras quase inteiramente negras, como a República do Haiti e a Jamaica, e outras, por último, que ocupam uma posição intermediária, como a República Dominicana.

Da mesma maneira, o Brasil, que tem uma extensão tão grande quanto a Europa, excluindo a Rússia, não pode ser considerado como um bloco. Existe um Brasil índio ou "caboclo", um Brasil branco e um Brasil negro. Devemos, ainda aqui, como fizemos com os Estados Unidos, distinguir os diversos Estados da União. Fá-lo-emos a partir do recenseamento de 1940.

Estado	*Negros e Mestiços*	*% da População do Estado*	*% da População Total do Brasil*
Norte:			
Acre	36.200	45,37	0,24
Amazonas	306.100	68,72	2,07
Pará	521.800	55,24	3,53

Mas deve-se notar que, ocorrendo aqui a mestiçagem, sobretudo com o índio, é melhor para esta região comparar os "negros" aos "brancos". Vemos então as cifras se estabelecerem assim:

Acre: 43.308 b. — 11.296 n. — 24.774 mestiços.
Amazonas: 274.811 b. — 63.349 n. — 540.914 mestiços.
Pará: 420.887 b. — 89.942 n. — 430.653 mestiços.

Estado	*Negros e Mestiços*	*% da População do Estado*	*% da População Total do Brasil*
Nordeste:			
Maranhão	656.000	53,11	4,43
Piauí	447.100	54,68	3,02
Ceará	987.500	47,23	6,67
R. G. do Norte	433.800	56,49	2,93
Paraíba	656.600	46,16	4,44
Pernambuco ...	1.121.800	45,45	8,25
Alagoas	410.900	43,20	2,78
Total	4.813.700	48,26	32,52

Estado	*Negros e Mestiços*	*% da População do Estado*	*% da População Total do Brasil*
Leste:			
Sergipe	288,500	53,19	1,95
Bahia	2.790.900	71,23	18,85

Minas Gerais ..	2.614.020	38,55	17,66
Espírito Santo ..	293.020	37,96	1,98
Rio de Janeiro	739.200	40,01	4,99
Ant. D. Federal	505.900	28,68	3,42
Total	7.231.900	46,28	48,85

Essas duas regiões constituem, pois, o verdadeiro Brasil negro. A partir daí, tanto para o Sul como para o Oeste, entramos no Brasil branco (Sul) ou no Brasil caboclo (Oeste).

Estado	*Negros e Mestiços*	*% da População do Estado*	*% da População Total do Brasil*
Sul:			
São Paulo	864.400	12,02	5,84
Paraná	151.900	12,29	1,02
Santa Catarina .	65.400	5,55	0,44
Rio G. do Sul ..	374.200	12,27	2,53
Total	1.455.900	11,26	9,83

Isto não quer dizer que a população de cor não tenha sido outrora muito forte, em certas regiões do Sul, como nas zonas cafeeiras antigas de São Paulo e no litoral do Rio Grande do Sul. Mas é o Brasil de clima temperado, que foi, por conseguinte, a partir do fim do Império, o lugar privilegiado da imigração européia, italiana, alemã, suíça, espanhola, portuguesa e, em seguida, para São Paulo, a japonesa; desta forma, o núcleo negro, importante outrora, metamorfoseou-se pouco a pouco em uma minoria cada vez menor, com relação à população total.

Estado	*Negros e Mestiços*	*% da População do Estado*	*% da População Total do Brasil*
Centro-Oeste:			
Mato Grosso ..	209.300	48,42	1,41
Goiás	229.600	27,78	1,55
Total	438.900	34,87	2,96

Mas, ainda aqui, como no Norte, é melhor, para nos darmos conta do verdadeiro lugar do negro e não confundirmos mestiços com mulatos, distinguir as três cores:

Mato Grosso: 219.706 b. — 36,567 n. — 172.628 mestiços
Goiás: 595.890b. — 140.040 n. — 89.311 mestiços

Vemos, pois, que a distribuição dos brasileiros de cor varia enormemente de uma região para outra, dos 7/10 da po-

pulação na Bahia, dos 4/10 em Minas, do pouco mais ou pouco menos da metade da população em Pernambuco, no Ceará ou na Paraíba e no Maranhão, a pouco mais de 1/10 da população nos Estados do Sul, e apenas 5% em Santa Catarina. Uma análise mais profunda mostraria naturalmente em cada Estado as diversidades segundo as regiões; no Nordeste e no Leste, os negros são concentrados nas zonas do litoral, região outrora das plantações escravistas, e se rarefazem à medida em que penetramos mais no interior, ou *sertão,* região de criação de animais, que jamais precisou de numerosa mão-de-obra servil.

Podemos fazer observações análogas para os países da América hispânica que ainda têm restos de populações negras; o negro não pode suportar as grandes altitudes dos Andes; encontramo-lo, no Peru, apenas na costa do Oceano Pacífico; se considerarmos realmente a população total, a percentagem de negros e mulatos é de 0,47%; entretanto se examinarmos separadamente as três grandes zonas que constituem o Peru, perceberemos que, no litoral, a percentagem de pessoas de cor alcança 4,18% (em Ica), enquanto cai para 0,04% nas montanhas (Cusco) e 0,02 nas florestas da Amazônia. Na Colômbia, na Bolívia, no Equador, só encontramos negros nas províncias marítimas ou nas planícies interiores; a partir de 3.000 metros de altitude, os negros desaparecem, só o índio subsiste. Na Venezuela, a população de cor está concentrada nas antigas regiões de plantações e de escravidão, para desaparecer no interior do país; aqui, não tanto a altitude, mas a floresta selvagem, domínio do índio, é que marca os limites.

CAPÍTULO II

SOCIEDADES AFRICANAS E (OU) SOCIEDADES NEGRAS

Os navios negreiros transportavam a bordo não somente homens, mulheres e crianças, mas ainda seus deuses, suas crenças e seu folclore. Contra a opressão dos brancos que queriam arrancá-los a suas culturas nativas para impor-lhes sua própria cultura, eles resistiram. Principalmente nas cidades, mais do que nos campos, onde podiam, durante a noite, encontrar-se e reconstruir suas comunidades primitivas; suas revoltas são o testemunho indubitável de uma vontade de escapar primeiramente à exploração econômica de que eram objeto e a um regime de trabalho odioso; mas nem sempre forçosa e completamente; elas são também o testemunho de suas lutas contra o domínio de uma cultura que lhes era estranha. Não é surpreendente, pois, que encontremos na América civilizações africanas, ou pelo menos porções inteiras dessas civilizações.

Mas a escravidão, por outro lado, destruía pouco a pouco essas culturas importadas do continente negro. Primeiro, mesmo para a geração dos *boçais;* dispersava os membros de uma mesma família, tornava impossível a continuidade da vida das antigas linhagens; e o regime escravista, com sua desproporção entre os sexos, a promiscuidade imposta, a cobiça do homem branco, devia impor-lhes um novo regime de relações sexuais que nada tinha de comum com os regimes africanos. Em seguida, na segunda geração, a dos negros *crioulos,* os negros se apercebiam de que a escravidão, apesar de toda sua dureza, deixava aberto certo número de canais de mobilidade vertical, seja no próprio interior da estrutura escravagista (passagem do trabalho dos campos aos trabalhos domésticos para as mulheres, ao trabalho artesanal e a postos de direção para os homens), seja no interior da estrutura da sociedade global (manumissão

e ingresso no grupo dos negros livres). Esses canais de ascensão, porém, só estavam abertos para aqueles que aceitavam o cristianismo e os valores ocidentais, que renegavam portanto seus costumes e suas crenças ancestrais. Isto fazia com que as civilizações africanas acabassem por perder-se. Entretanto, esses "negros de alma branca", como eram chamados algumas vezes, permaneciam sempre, mesmo libertos, nos estratos mais baixos da sociedade, separados e desamparados dos brancos. Formaram assim, por toda parte, comunidades relativamente isoladas, no interior de uma nação que só lhes concedia um *status* de inferioridade; nessas comunidades criaram-se regras de vida, igualmente distanciadas das da África, definitivamente perdidas, e das dos brancos, que lhes negavam a integração. Não falemos de ausência de cultura, entretanto, para essas comunidades de negros, nem de cultura desintegrada. Elas na verdade forjaram, para poderem viver, uma cultura própria, em resposta ao novo meio em que deveriam viver. Podemos pois falar da existência de culturas negras ao lado de culturas africanas ou afro-americanas.

O perigo está em confundi-las, em querer encontrar em toda parte traços de civilizações africanas, onde desde há muito tempo não mais existem. Ou, ao contrário, de negar a África para não ver em toda parte mais que "o negro". Cada caso deve ser estudado à parte, analisado cuidadosamente; nesse domínio, toda generalização corre o risco de mascarar realidades profundas, para só deixar transparecer, como dizíamos em nossa introdução, a ideologia do autor. Não podemos, naturalmente, aqui, examinar todos os casos, nem passar em revista todos os problemas controvertidos; tomamos apenas alguns exemplos. Eles nos mostrarão a complexidade da realidade a ser investigada, os emaranhados da "negritude" e da "africanitude", como nos permitirão encontrar os critérios de distinção e, cremos, uma conceituação mais adequada para ter ciência da diversidade dos fatos (segundo os setores culturais, ou ainda segundo os regimes de grande população de cor na América).

Até estes últimos anos, tem-se dado maior ênfase aos aspectos não europeus, pois estamos colocados em nossa própria cultura e somos dessa forma mais sensíveis a ver o que dela se distingue; conhecemos melhor o negro da floresta do que o das grandes cidades, o negro místico à procura do transe do que o negro bom católico, bom protestante, ou agnóstico. Na mesma direção de pensamento, poucos estudos já foram consagrados aos aspectos cotidianos da existência, ainda que disponhamos de uma enorme bibliografia a respeito dos as-

pectos religiosos ou folclóricos, enfim, sobre o que há de mais pitoresco ou de mais exótico, sobre o que os etnólogos chamam de "os tempos fortes" de uma cultura; mas a vida ordinária desenvolve-se entre esses tempos fortes e merece igualmente a nossa atenção (1). Em obras anteriores e na base de nossas próprias experiências, já propusemos aos pesquisadores interessados no estudo do homem marginal "o princípio de rompimento" (2). Seguramente, esse princípio de rompimento encontra-se também entre nós: o mesmo indivíduo não representa o mesmo papel nos diversos grupos de que faz parte; mas tem uma importância particularmente grande para o homem marginal, pois lhe permite evitar as tensões próprias dos choques culturais e as dilacerações da alma; o negro brasileiro pode participar da vida econômica e política brasileira e ser ao mesmo tempo um fiel das confrarias religiosas africanas, sem sentir uma contradição entre esses dois mundos no qual vive. Ora, é possível que, da mesma maneira, "os tempos fortes" de uma sociedade afro-americana possam derivar sempre da Africa, enquanto que o mesmo negro, em sua vida cotidiana, pertence a uma "cultura negra" muito diferente das culturas africanas. Enquanto não tivermos monografias exaustivas sobre certas comunidades de negros americanos, ser-nos-á impossível fazer a seleção, de maneira verdadeiramente objetiva e científica, entre os dois tipos de "civilizações" aos quais esse capítulo é consagrado. Entretanto já temos suficientes monografias parciais ou fragmentárias para podermos tirar algumas conclusões seguras.

O primeiro domínio que abordaremos será o da economia das comunidades camponesas negras e da América do Sul, pois é aquele sobre o qual a discussão é menos apaixonada. O próprio Herskovits, que tanto insiste nas sobrevivências africanas, observa que os instrumentos e as práticas agrícolas (exceto certos procedimentos da cultura do arroz) são de origem européia. Mas a posse da terra caracteriza a sociedade camponesa européia; ora, não se encontra entre os descendentes de africanos e da América esta ligação afetiva; Edith Clarke conclui que "a teoria camponesa da propriedade da terra (nas Caraíbas) refletia os princípios dos africanos da África Ocidental"; entretanto, em sua análise, ela mostra que esse tipo de propriedade resulta de um ajustamento funcional dos negros a certas circunstâncias bem determinadas, sob a pressão de condições mensuráveis, como as migrações dos trabalhadores de um lugar para outro, o aumento da população de cor, a ordem da morte dos esposos etc. Nessas condições, se é verdade que a população negra das Caraíbas pratica uma forma de propriedade familial que difere nitidamente da européia e que pode apresentar algumas semelhanças com os princípios da propriedade familial da África Ocidental, será contudo possível admitir que existe persistência do "modelo" africano? Não será necessário cuidar antes de um efeito, local, de condições demográficas especiais? É o que pensa, pelos menos, M.G. Smith (3). Sobre esse ponto, que se esclarecerá mais adiante, quando estudarmos a família, estamos totalmente de acordo com Smith. A escravidão rompeu completamente com as tradições costumeiras africanas, e perdurou muito para que elas pudessem renascer; o negro teve de aceitar, no momento de sua emancipação, as leis do país em que vivia e, por conseguinte, de novas formas de propriedade — e também novas formas de relações com a terra (meação, arrendamento, trabalho como operário agrícola) lhe foram impostas, às quais não pôde subtrair-se. Portanto, quando encontramos novas formas de "propriedade familial", diferentes daquelas dadas pelas legislações européias, não devemos pensar em "sobrevivências", no caso impossíveis, mas em verdadeiras "criações culturais", originais, respondendo a novas circunstâncias de vida. Achamo-nos assim plenamente diante do que denominamos de "civilizações negras". Pode-se com isso dizer que não encontramos em qualquer outra parte um tipo de propriedade verdadeiramente africana? Toda generalização, dissemos, é perigosa. Se as confrarias religiosas da Bahia, pertencem juridicamente a uma pessoa, (mesmo assim nem sempre) elas são, de fato, propriedades coletivas da seita africana, cujos chefes religiosos são simplesmente os gerentes, e da mesma maneira que na África os primogênitos, chefes de linhagem, dividem os frutos do trabalho coletivo entre os membros da linhagem, os filhos mais novos e suas mulheres, do mesmo modo, aqui, os chefes religiosos repartem os benefícios da obra coletiva para o bem comum de todos os seus membros.

(1) M.J. Herskovits, "Les Noirs du Nouveau Monde: sujet de recherches africanistes" (*Journal de la Société des Africanistes*, VIII, 1938, pp. 65-82).

(2) R. Bastide, "Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien", *Anais do XXXIe Congresso Int. de Americanistas*, São Paulo, 1955.

(3) "The African heritage in the Caribbean", in: Vera Rubin ed., *Caribbean Studies: a symposium*, Univ. of Washington Press, 2.ª ed., 1960.

Entretanto, o problema — nesse mesmo setor da economia — já é mais complicado de se resolver quando passamos do trabalho individual para o trabalho cooperativo. Esse trabalho cooperativo encontramo-lo na floresta da Guiana holandesa (se bem que outros traços característicos da vida econômica dos negros da antiga Gana, de onde são originários os negros Bosh, como o mercado, ou a utilização dos cauris como moeda, tenham desaparecido), no Haiti (*coumbite*), na Jamaica, em Trinidad (*Gayap*), nas Antilhas francesas, em toda parte da América Central e do Sul, em que as populações de cor são majoritárias (4). Mas encontramo-lo também nas sociedades de *folk* multi-raciais, como o Brasil, entre os mestiços de índios, camponeses brancos e entre os negros, uniformemente (*mutirão*) (5), e encontramo-lo também nas sociedades camponesas tradicionais da Europa, sob formas freqüentemente similares, o que faz com que nos possamos perguntar se o trabalho cooperativo provém da África ou da Europa. Se ele resulta de uma pressão do novo meio (caso em que temos um traço de "civilização negra"') ou se é uma herança (caso em que temos um traço de "civilização africana"), ou se, enfim, há uma convergência de duas heranças similares que se fundamentam uma na outra (caso em que temos um traço de "civilização" afro-americana).

Se nos limitamos ao exemplo do Haiti, que é o mais conhecido e que esteve mais freqüentemente conectado com a África, continuando a *coumbite* o *dokpwe daomeano* (6), devemos notar a extrema diversidade primeiramente das formas de trabalho coletivo: o *rôn* (a ronda), que é uma cadeia de pequenas cumbitas cujos membros trabalham sucessivamente uns para os outros, em geral duas ou três vezes por semana, geralmente meio dia cada vez, e *"a associação"* que engloba um maior número de pessoas e em que o trabalho não é trocado, mas pago em moeda e em alimento. No *rôn,* troca-se trabalho por trabalho, e em proveito dos indivíduos que a ele se encontram ligados; na "associação" ou "sociedade", forma-se um grupo de camponeses semiprofissionais, com uma organização própria, da qual voltaremos a tratar, que se põe a serviço de proprietários necessitados de mão-de-obra abundante para uma tarefa particular a ser executada rapidamente. Ao lado dessa primeira divisão, que opõe dois tipos funcionalmente diferentes, podemos distinguir também, segundo o número de pessoas envolvidas, a "jornada" para as pequenas propriedades, de algumas pessoas pagas por uma refeição, o *vanjou,* que agrupa de 15 a 20 pessoas, a corvéia que pode chegar a englobar, numa atmosfera de festas, até 100 pessoas. Em todos esses casos, porém, de maneira contrária ao *rôn,* não existe reciprocidade de trabalho; existe utilização de trabalhadores associados, para uma tarefa coletiva, em benefício de um só proprietário, com refeições, danças e músicas. É evidente que encontramos na África, particularmente no Daomé, formas análogas e uma mesma diversidade. Mas o sociólogo não pode contentar-se com essas semelhanças, sendo-lhe necessário — para estar seguro — estabelecer a "continuidade" das formas africanas às formas haitianas. Toda gente concorda em reconhecer que as coisas mudaram e mudam ainda no Haiti. Parece que, primitivamente, o trabalho coletivo estava ligado à grande família extensa, conhecida sob o nome de *"lakou"* (a Corte) e que estava então em ligação histórica com o trabalho linhático; mas com as transformações da sociedade doméstica, que se dissociou em famílias nucleares e com o desmembramento da propriedade una, o trabalho coletivo desmembrou-se em *rôn,* trocas de serviços entre parentes, e em corvéia, formada de camponeses pobres ou de jovens de famílias mais acessíveis, pondo-se a serviço dos que deles têm necessidade. Enfim, pelo trabalho cooperativo, linhático, dirigido pelo patriarca, substituiu-se o trabalho cooperativo de um grupo profissional dirigido por um Presidente. Encontramos na África também uma evolução análoga que se produziu durante a colonização. Entretanto, não podemos falar, nesse caso, de "continuidade" histórica, mas antes de paralelismo de desenvolvimento, o que não é a mesma coisa. Acrescente-se que as corvéias, sendo muito caras, pois implicam em alimentar uma mão-de-obra abundante, e não muito "cuidadosa", estão hoje em declínio nas partes pobres do Haiti.

(4) M.J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past, op. cit.*

(5) Sobre o *mutirão* e suas origens indígenas, européia ou africana, ver Clóvis Caldeira, *Mutirão, formas de ajuda mútua no meio rural,* São Paulo 1956.

(6) H. Courlander, *The Drum and the Hoe,* Univ. of California Press, 1960. Remy Bastien, *La familia rural haitiana,* México, 1951. — M.J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley,* Nova York, 1937, cap. I e IV. — A. Métraux, *Les paysans Haitiens, Présence Africaine,* 12, pp. 112-135. Rhoda Métraux, *Affiliations through work in Marbial,* Haiti, *Primitive Man,* XXV, 1-2, 1952. — Paul Moral, *Le Paysan Haitien,* Maisonneuve et Larose, 1961, etc.

Essas "Sociedades" têm um nome, uma bandeira que lhes serve de símbolo, uma orquestra e uma hierarquia complicada; sendo os africanos dados aos títulos, notou-se que os oficiais subalternos dominavam freqüentemente o povo miúdo: Presidente (honorário), Cônsul (que controla o trabalho e faz com que as ordens sejam respeitadas), Governador *La-place* (que controla a parte social do agrupamento), toda uma série de generais, com o General Silêncio, encarregado de acalmar as disputas, ou o General Polícia e, é claro, também dignitários do sexo feminino, como a Rainha *La-place*. Cada dignitário, seja eleito ou escolhido pelo Presidente, é cioso de suas prerrogativas, cumpre sua tarefa com a maior dignidade, e sente-se que esta hierarquia complicada tem pouco a ver com o trabalho a ser efetuado, preenchendo mais uma função de compensação psicológica, e que as raízes dessa função compensatória encontram-se na humilhação da escravidão. O caráter militar da organização, quando está em ação, por exemplo — entre dois trabalhos, as reuniões do "Conselho" com seus longos discursos, os sinais de respeito que se dá, o ritual da assembléia deliberante, revelam a vontade de uma revanche póstuma contra o branco, contra seu exército de oficiais fortemente hierarquizado e seus conselhos políticos de homens livres, em que o escravo era rejeitado e que ele olhava com inveja. A colonização introduziu na África a organização de grupo de trabalho de jovens com hierarquias similares. Ainda aqui paralelismo, mais do que continuidade de formas. Em contrapartida, o trabalho coletivo obedece às mesmas regras da África, sem que devêssemos atribuir um caráter mais daomeano do que banto a essas regras (muitas das associações do Haiti têm o nome da "Sociedades Congo"): os trabalhadores se reúnem atrás da orquestra que ritmiza os gestos do trabalho, crescem os cantos iniciados por um ou por outro, que podem ser cantos de Vodu, mas que são geralmente canções satíricas, improvisadas a partir dos acontecimentos cotidianos da comunidade aldeã e que suscitam risos e ardor no trabalho; ardor aliás bastante relativo, pois é cortado por refeições, reuniões e deliberações (em que se discutem os assuntos da Sociedade, fala-se das pessoas que não vieram, dos castigos a serem aplicados aos retardatários). De noite, a festa sela a solidariedade do grupo, ao mesmo tempo que manifesta o estatuto de superioridade dos empregados da referida "sociedade", numa espécie de *potlach* de distribuição de alimentos.

Deste modo, mesmo no domínio onde as similitudes e as continuidades históricas com a África são inegáveis, devemos le-

var em consideração a justa observação de M.G. Smith (7), de que se deve distinguir cuidadosamente a forma, de um lado, a função de outro, e por fim os processos evolutivos. A forma pode ser africana, mas é preciso, para que ela sobreviva, que se ajuste funcionalmente a condições de vida, muitas vezes diferentes das condições de vida originais, e como essas condições de vida mudam, e mudam tanto na África como na América no correr do tempo, devem-se observar com a mesma atenção tanto os fenômenos de convergência quanto os de continuidade, podendo as similitudes provir de uma mesma origem como resultar fora de tempo das analogias da situação colonial, de um ao outro lado do Atlântico.

Se os mecanismos em jogo no trabalho coletivo já são dos mais complexos, que dizer então quando passamos do domínio econômico ao da família? Aqui é preciso antes de tudo passar em revista as diversas teorias que se defrontam, antes de tomar pessoalmente o problema para tentar dar-lhe uma solução.

A primeira teoria é a de Herskovits, que vê na família das comunidades negras uma sobrevivência das formas de família africana. O casamento, na verdade, apresenta-se na África como um acordo entre os parentes, e a regra é a da poligenia. Ora, o primeiro traço se encontra na carta de chamada de "colocação" haitiana (dito de outra maneira, no casamento costumeiro, fora de toda sanção, das autoridades civis ou religiosas) como no *Keeper* das Antilhas inglesas. A importância das uniões irregulares, que dominam tanto no Sul dos Estados Unidos quanto entre os migrantes da baixa classe no Norte, tanto na América do Sul como nas Caraíbas, seria a conseqüência (ou a reinterpretação) dessa poligenia nativa. Como, desde então, os laços entre as crianças e seu pai se distendem, uma vez que a esposa passa de um esposo a outro, a família torna-se "matrifocal"; mas essa matrifocalidade encontra-se também, para Herskovits, na África: nas famílias polígamas, na verdade, a ligação que a criança tem como sua mãe é maior do que a que vai das crianças de diversas mães a seu pai comum. Powdermaker observa, por outro lado, que a família negra do Sul dos Estados Unidos, tende a confundir-se com toda a gente da casa, mais vasta que a sociedade conjugal (tanto mais porque esta sociedade conjugal é sempre efêmera) e que é a mãe ou, se ela trabalha, a avó ou a tia mais velha que dirige este círculo doméstico, ocupando-

(7) "The African Heritage...", *op. cit.*

-se de todas as crianças, legítimas, ilegítimas, adotadas ([8]). Observações análogas foram feitas na região das Caraíbas. Em Amory (Monroe), 639 pessoas se repartiam entre 171 famílias, uma das quais compreendia até 141 indivíduos. Como não pensar, nessas condições, na família extensa africana? Nos clãs patrilineares e matrilineares? Seguramente, a escravidão ou a pobreza econômica puderam desempenhar um papel na formação dessas famílias negras do Novo Mundo; mas esse papel não é criador; alguns traços originários da África foram apenas reforçados pelas novas condições vividas na América. Quando estudamos os "africanismos", conclui Herskovits, não se deve transformar uma causa de continuação em uma causa de criação ([9]).

Esta tese foi fortemente criticada por Frazier em relação aos Estados Unidos. A família "maternal" seria uma conseqüência da escravidão; isto, à primeira vista, destruía os antigos regulamentos tribais, o senhor branco escolheria concubinas de cor e imporia a seu rebanho de escravos uma promiscuidade sexual que lhe permitia conseguir, facilmente, multiplicando os nascimentos, uma mão-de-obra de substituição para seus trabalhadores que morressem jovens, esgotados pelo trabalho; o controle do branco substituiria, pois, o controle do grupo, impedindo assim toda sobrevivência possível, na América, de traços culturais africanos. Estando o pai sempre no trabalho, sendo mesmo muitas vezes desconhecido, os únicos laços afetivos que podiam existir eram os da criança com sua mãe, e depois, quando ela voltava a trabalhar na plantação, os laços eram transferidos para as velhas mulheres que tomavam conta dela. A emancipação, facilitando a mobilidade dos negros e destruindo o controle do branco sobre as relações sexuais entre seus escravos, apenas acelerou a desorganização familiar. Entretanto, pouco a pouco, sob a influência dos modelos da sociedade circundante, cada vez que o negro emancipado conseguia encontrar trabalho e sustentar sua família, vê-se a família paternal substituir esta família maternal; ou, se preferirmos, à família "natural", herança da escravidão, sucedeu, sobretudo sob a pressão das Igrejas, uma família "institucional". Enfim, com a migração dos negros para as grandes cidades, sobretudo do Norte, o homem que parte, "Ulysses negro", escapa, no anonimato da cidade, a todo controle social; a vida sexual torna-se puramente física e a mu-

(8) Hortense POWDERMAKER, *After Freedom, a cultural study in the Deep South*, Nova York, 1939.

(9) M.J. HERSKOVITS, *op. cit.*

lher procura no amor essencialmente vantagens econômicas ou sociais. Desde que se formem casais de negros, a autoridade pertence àquele que sustenta a casa, e, como freqüentemente a mulher trabalha enquanto o marido não encontra emprego, a família tende a tomar uma forma "matriarcal"; o homem tenta, apesar de tudo, vencer, recorrendo à brutalidade; a conseqüência do conflito entre essas duas autoridades conduz ao abandono da criança, à formação de gangs de adolescentes nos bairros miseráveis, e finalmente explica a grande porcentagem de delinqüência negra ([10]). Assim, à teoria de Herskovits, que poderíamos chamar "culturalista", Frazier substitui uma teoria sociológica da família matrifocal, ou maternal, como da concubinagem das classes baixas norte-americanas de cor, sinais não de qualquer sobrevivência africana, e sim da desorganização devida à escravidão, à emancipação e ao fluxo de migração e de urbanização dos negros.

A mesma explicação foi dada por Fernando Henriques e Morris Freilich para justificar a família matrifocal dos Caraíbas negros ([11]). O último, por exemplo, em vez de partir de dados africanos, parte de categorias muito gerais que, por transformações, podem descrever uma "cultura" a partir de pontos de referência invariáveis (biológicos, psicológicos ou sócio-situacionais): participação no grupo, transferência de um grupo a outro, vida sexual, orientação temporal, forma de autoridade, sentimentos e símbolos. Assim, os negros de Trinidad se cons-

(10) Franklin FRAZIER, *The Negro Family in the United State*, Chicago, 1939. Era, aliás, também a opinião de H. POWDERMAKER, que citamos na nota precedente. Cf. também F. FRAZIER, *Negro Youth at the Crossways*, Washington, 1940, e em Burgess ed., *The Negro Child*, o capítulo "The adolescent in the family". Sem querer abusar de estatísticas, observemos que em Chicago, segundo uma pesquisa, entre 420 famílias de negros, 314 são separadas; sobre 212 de mulatas, 154 são separadas; Reid encontrou em uma população de 379 moças rurais 47 com dois filhos, 10 com três, 12 com 4 e mais. Em 1920 encontramos entre as famílias urbanas do Sul de 15 a 25% de famílias maternais e nas áreas rurais, de 3 a 15%. No que diz respeito à criminalidade, os tribunais de jovens em Chicago tiveram que julgar, em 1930: 19,5% de brancos nativos, 47,5% de filhos de estrangeiros, 18,3% de negros; em 1935: 16,1%, 52,3% e 23%. O número de prisões nas mesmas datas para 1.000 homens de cada tipo racial era de:
— 1930: brancos nativos: 39 — brancos estrangeiros: 29 — negros: 188.
— 1935: brancos nativos: 23 — brancos estrangeiros: 24 — negros: 87.

(11) Fernando HENRIQUES, *Family and Colour in Jamaica*, Londres, 1953. — Morris FREILICH, "Serial Polygyny, Negro Peasants, and Model Analysis", *Amer. Anthrop.*, 65, 5, 1961.

tituem num grupo doméstico, indo da família nuclear, onde o pai é o chefe, à família matrifocal, que é o mais freqüentemente encontrado — a transferência de um grupo social a um outro fazendo-se pela passagem do homem de uma família matrifocal a uma outra, mais do que pela passagem da mulher do grupo de seus parentes para a casa de seu marido — sendo a liberdade sexual, muito grande, associada a uma troca de bens e de serviços, presentes contra relações sexuais — e o gosto da liberdade faz com que a autoridade permaneça com as mulheres idosas em geral e que o direito aos prazeres carnais se faça dentro do mais completo igualitarismo ... etc. Porém nenhum desses traços encontra-se na África; quer a família seja matrilinear ou patrilinear, quase sempre ela constitui um grupo "organizado", onde não há liberdade sexual e onde os interesses das linhagens (como as trocas das mulheres entre os homens) são regidos por regras inflexíveis. Por outro lado, todos esses traços pertenceram à família escravista:

Ponto de referência	*Escravidão*	*Camponeses de Trinidad*
1. Membro dos grupos Parentesco Linhagem	família matrifocal promiscuidade	família matrifocal casamentos temporários
2. Passagem de um grupo a outro	poligenia sucessiva	poligenia sucessiva
3. Orientação temporal	o presente	viver o dia a dia
4. Tipos de autoridade	hierárquico	igualitarismo
5. Vida sexual	trocas sexuais	trocas sexuais
6. Sentimentos e símbolos	gosto pelas festas celebridade por sucessos sexuais	gosto da liberdade prestígio dos conquistadores de mulheres alegria das festas

A única inovação atinge, pois, a hierarquia que repousava na autoridade do mestre branco e que tendo desaparecido com a emancipação, deixa lugar à igualdade sexual de machos e fêmeas.

Enfim, uma última teoria é a teoria econômica, que foi sustentada sobretudo por R.T. Smith. Este autor observa primeiramente que a família matrifocal não é um apanágio dos negros do Novo Mundo; encontramo-la em alguns bairros de Londres, entre alguns mineiros da Escócia, na aldeia peruana de Moche como na aldeia paraguaia de Tobati. Em segundo lugar, não é verdade que todas as famílias rurais negras do Novo Mundo sejam matrifocais; mais exatamente, a matrifocalidade é mais um momento do ciclo doméstico do que uma qualidade absoluta do sistema. Durante o primeiro tempo de sua vida, a mulher depende do marido que escolheu e que trabalha para ela; somente quando seus filhos estão mais crescidos é que ela se torna mais independente; mas os filhos e as filhas permanecem no grupo doméstico e, se essas últimas têm filhos antes de "colocar-se", deixam-nos com suas mães; pode acontecer que o marido morra, ou que abandone a casa, ou que contraia nova união; nesse caso, a autoridade para a mãe e a família torna-se matrifocal; como, geralmente, as mulheres morrem depois de seus maridos, e os filhos têm ligações amorosas antes do casamento, o grupo doméstico, originalmente patrifocal, só compreende num dado momento a mãe, e seus filhos e os filhos de seus filhos. Nesse estágio, pode incorporar por vezes até outras categorias de parentes, em particular as irmãs da mãe e os filhos de suas irmãs. Não obstante, esta imagem permanece ideal e certos momentos desse "cursus" podem faltar. De fato — e eis aqui onde o fator econômico aparece com preponderância — no regime da grande plantação, o trabalhador negro é muito móvel, o pai pode ser levado a partir para tentar a sorte noutro lugar, deixando a mulher e os filhos; a mãe, para poder subsistir e assegurar a vida de sua prole, toma então um outro marido, temporário, que lhe dará outros filhos ([12]). Podemos encontrar uma confirmação indireta da tese de Smith: quando, de fato, como na Europa, a família é proprietária da terra, então a autoridade pertence ao pai, e o grupo doméstico apresenta uma grande estabilidade. É o que acontecia na Jamaica: se o casamento religioso era raro ali, ainda no início do século, a concubinagem constituía, de fato, uma verdadeira família costumeira, reconhecida pelo conjunto da comunidade e a autoridade pertencia ao pai, por ser proprietário (ou locatário) do solo e o sustentáculo do grupo doméstico ([13]).

(12) Raymond T. SMITH, *The negro family in British Guiana*, Londres, 1956, e *The family in the caribbean*, in Vera Rubin éd., *Caribbean Studies, op. cit.*

(13) Martha WARREN BECKWITH, *Black Roadways, a study of Jamaican Folk Life*, University of Carolina Press, 1929 (cap. V).

A família haitiana tradicional apresentava-se sob a forma de uma reunião de casas (famílias nucleares) e uma espécie de pequena aldeia, o *lakou* (a Corte), sob a autoridade do homem mais velho do grupo; pareceria pois (e compreendemos melhor então a opinião de Herskovits) ([14]), que os haitianos, depois da independência de sua ilha tenham reconstituído a grande família extensa patrilinear de seus ancestrais Fon. Entretanto, Rémy Bastian, que a estudou bem, não pode crer que — após a desintegração das linhagens através do regime servil — a memória coletiva tenha podido reconstituir um mundo para sempre desaparecido. O regime da terra é de fato o da propriedade individual (e não a propriedade coletiva como na África); mas, como essas propriedades eram pequenas, fazia-se necessário que os filhos se agrupassem para poderem viver; a autoridade dos patriarcas, que é aliás mais nominal que real, teria origem na constituição de 1801 de Toussaint-Louverture, muito católico e que procurou modelos europeus para impedir a desagregação moral dos habitantes da ilha. Sabe-se, aliás, que hoje o *lakou* entrou em decadência; o individualismo das famílias nucleares colocou-o acima da solidariedade doméstica; os herdeiros entraram em luta pela possessão das terras, na medida em que a sua produtividade diminuía. Portanto, aqui, ainda, as causas econômicas pareceriam prevalecer sobre as sobrevivências africanas, caras a Herskovits ([15]).

Nesse movimento de desenvolvimento atual das teorias negadoras das influências ancestrais e da memória coletiva, até nas Repúblicas dos marrãos das Guianas holandesa e francesa, que tentaram, contudo, reconstituir a África na grande floresta tropical da América, não existe uma que não tenha sido tocada. Estudaremos em nosso próximo capítulo esses negros refugiados, que se constituíram em linhagens matrilineares, exógamas, como seus ancestrais Fanti-Ashanti. Porém, muito recentemente ainda, escrevia Jean Hurault, pelo menos no que se referia aos Boni, o seguinte: "Podiamos acreditar que um dos sistemas da África Ocidental tenha sido pura e simplesmente transportado, mas não é nada disso"; o sistema familiar boni se destacaria para ele sobre um fundo histórico particular: formação de bandos de escravos rebeldes, heterogêneos, uns de origem daomeana (patrilineares), outros de origem akan (matrilineares, mas patrilocais), outros bantos; à medida que esses bandos se firmavam no solo e se organizavam, nascia um sistema original, sob a influência de dois fatores: o espírito de independência da mulher, ciosa antes de tudo de sua liberdade em relação ao homem — a lei moral e religiosa que implica a rejeição de toda forma de violência: "Sob essa lei não poderia haver dificuldade em levar a mulher para fora de sua aldeia materna, se a esta estivesse ligada, mas jamais exercer sobre ela uma coerção para obrigá-la a permanecer numa união que já havia deixado de lhe agradar." E a prova de que essas influências é que foram determinantes está em que não encontramos entre os Boni a compensação matrimonial, que é a regra na África; não se pede nada à linhagem do marido: as condições históricas do novo meio são, pois, mais fortes que as tradições ancestrais, na explicação do sistema social boni ([16]).

A nosso ver, o erro de todas essas teorias quaisquer que elas sejam, é o de serem demasiadamente sistemáticas e de quererem explicar o que nos parece um conjunto de traços culturais muito complexos e muito variáveis, por um único fator: memória coletiva, desagregação em conseqüência da escravidão, condições econômicas do meio americano. Sentimos aqui que a escolha é ditada, mais ou menos conscientemente, por uma ideologia (da negritude ou da integração nacional), mais do que por uma vontade de moldar a interpretação sobre a diversidade dos dados de fato. Bem entendido, a educação do pesquisador tem também o seu papel, tenha ele sido formado numa disciplina geográfica (Hurault), sociológica (Frazier) ou antropológico (Herskovits). Pensamos, pessoalmente, que todos esses fatores agiram, ou agem, mais em graus diversos de acordo com as situações, e sobretudo que não se pode confundir e misturar traços culturais de aparência similar, mas de natureza oposta.

Em primeiro lugar, no que se refere aos Boni, faremos duas observações. Os Boni constituem o último núcleo dos Bosh em revolta; por conseguinte, cronologicamente, são os mais distantes dos negros refugiados; é pois possível que o novo ambiente seja opressivo sobre sua organização social como não pode ser sobre os Djuka ou Saramacca que se revoltaram no decorrer do sé-

Cf. Edith Clarke, *My Mother who Fathered Me*, Londres, 1917, e Madeleine Kerr, *Personality and Conflict in Jamaica*, Liverpool, 1952, para o estudo desta família jamaicana e de seus diversos aspectos.

(14) *Life in a Haitian Village*, Nova York e Londres, 1937.

(15) Rémy Bastian, *op. cit.*

(16) Jean Hurault, *Les Noirs réfugiés Boni de la Guyane française*, I.F.A.N., Dacar, 1961.

culo 18, em pleno período do tráfico e quando as lembranças da África eram ainda vivas. Em segundo lugar, se o novo ambiente constitui um desafio a que é preciso responder, pelo menos algumas respostas só podem ser dadas através de certos hábitos tradicionais; os etnólogos observaram que a independência da mulher é mais bem assegurada nas sociedades patrilineares com compensações matrimoniais do que nas sociedades matrilineares e que, nos processos de aculturação, as crenças religiosas são mais resistentes do que os comportamentos sociais. Conseqüentemente, para o primeiro tópico, se a nova família nasceu da vontade de independência da mulher, tenderia mais para o tipo patrilinear do que para o matrilinear. Para o segundo tópico, a importância do fator religioso, se a sociedade boni se reconstituiu sob a forma de linhagens matrilineares, é que cada uma dessas linhagens está ligada a uma interdição hereditária, o *Kunu,* e que a violação do Kunu é punida pela doença, a loucura ou a morte. É esse nucleo espiritual que cristalizou em torno de si as novas formas de casamento e de transmissão de bens. A escravidão tinha rompido as antigas linhagens; mas, desde que a revolta permitiu aos marrãos de viverem independentes, e que tiveram que organizar seus bandos para viver, eles só se podiam inspirar em modelos tradicionais africanos e não, penosamente, inventar novos; as linhagens se reconstituíram então a partir das lembranças fanti-ashanti; não vemos em lugar nenhum um primeiro momento de anarquia, de hesitação entre os diversos sistemas de parentesco ou de aliança; a estruturação da sociedade nova se faz, desde o começo, em uma direção determinada, a da herança africana. Teoricamente, de fato, os dois fatores discriminados, a vontade de independência da mulher e a rejeição da violência, oferecem diversas soluções; por que, dessas soluções, só uma foi preservada, se não graças ao fato de a África nativa continuar a pesar com sua força sobre as decisões dos rebeldes? É verdade que alguns traços culturais africanos desaparecem, novamente surgem, e Hurault estava muito certo ao insistir sobre as diferenças; o antigo só pode reviver adaptando-se às condições novas de existência; mas adaptação não significa infidelidade — pelo contrário, é o símbolo mais tocante da fidelidade —, sobrevivência não significa endurecimento, separação da vida sempre cambiante. Quisto cultural, a sobrevivência, ao contrário, supõe a plasticidade. É pois preciso opor à dicotomia em que nos querem encerrar: sobrevivência-adaptação, que repousa sobre os conceitos postulados da sobrevivência cadavérica e

da adaptação criadora, a realidade vivida da sobrevivência adaptadora.

Para a "matrifocalidade", o casamento costumeiro e a poligamia, o problema é mais complicado. E aqui, porque confundimos à vontade fenômenos de origens diversas para os englobar em uma mesma sistematização. Primeiramente, é preciso distinguir as comunidades urbanas e as comunidades camponesas (mesmo que essas comunidades urbanas sejam compostas no começo por migrantes rurais). Não podemos aceitar, por exemplo, a opinião de René Ribeiro que vê nas famílias negras do Recife (Brasil) um modelo africano perpetuado. De fato, mesmo se, por razões econômicas, algumas dessas famílias são estáveis, a união sexual na cidade não pode ser identificada com o casamento costumeiro; trata-se simplesmente de concubinagem. Essa concubinagem é também importante tanto para o setor branco da classe baixa quanto para o setor negro. A matrifocalidade é conseqüência do caráter efêmero dos casais, e do fato de a criança ter forçosamente ficado mais ligada à sua mãe. Esse tipo de matrifocalidade tem seus correspondentes europeus (mães solteiras, crianças educadas pela avó). Não há dúvida, acreditamos, de que a família negra urbana seja o produto de um duplo processo de desagregação dos modelos africanos, o primeiro remontando à promiscuidade sexual da escravidão, o segundo à debandada que se seguiu à emancipação e conduziu o negro a viver nas cidades, fora de todo controle de um grupo social. O mesmo não se dá com as sociedades rurais (ou de *folk*): a família dos negros pode aparecer aí, na nossa perspectiva cristã e ocidental, como uma ausência de família real ou como uma família puramente "natural". De fato, ela é controlada pela comunidade e segue normas que lhe são próprias; o casamento não é pois uma forma de concubinagem, mas uma forma de casamento costumeiro. Aqui, a teoria de Smith nos parece mais justa do que a de Frazier. São as razões econômicas que predominam e, segundo a forma do regime de produção, a família tomará formas diferentes, matrifocalidade e poligenia sucessiva nas regiões de grandes plantações, com mobilidade contínua dos homens — paternal, sejam agrupadas em agrupamento doméstico, sejam dispersas em famílias, nas regiões onde o homem é proprietário do solo. A organização social depende das condições materiais de vida ou, melhor, dizendo, de sobrevivência. Mas não devemos considerar, mesmo nessas comunidades de *folk,* que os sistemas africanos tenham desaparecido completamente. Temos de fazer aqui

uma nova distinção entre a poligamia simultânea e a poligamia sucessiva. Quando os negros têm diversas mulheres, são obrigados sem dúvida a "racionalizar" o comportamento e de justificá-lo aos olhos dos brancos: falarão então de sua "esposa" e de sua "querida" (ou amante). Sobre este ponto, como Herskovits bem viu, trata-se apenas de uma "reinterpretação", em termos ocidentais, da velha poligamia africana, da distinção clássica entre "a esposa principal" e as "esposas secundárias". Realmente, primeiro as mulheres sabem tudo da conduta sexual de seus maridos e não são ciumentas umas das outras: o que elas pedem ao homem é o sustento. Em segundo lugar, o marido tem suas "queridas" em diferentes bairros da cidade, se se trata de negros urbanos, ou elas estão dispersas por todo o campo e ele lhes dá terras onde elas vendem em seu proveito o produto das colheitas, isto tratando-se de negros rurais ([17]); o homem vai de uma a outra dessas "esposas" para passar a noite conforme um ciclo regular.

É exatamente o modelo africano, do *compound,* no qual cada mulher tem sua choça particular, vindo o homem comer e dormir regularmente em casa delas, em cada uma por vez. Vemos aqui que não podemos falar de verdadeira "matrifocalidade"; se a mãe vive bem sozinha com seus filhos, seus filhos têm um pai que os educa e que os reconhece. Enfim, esta poligamia é encontrada com mais freqüência quanto, em outros domínios culturais, em particular no domínio religioso, as sobrevivências africanas são mais fortes, como se a religião constituísse o núcleo de cristalização dos renascimentos ancestrais; por exemplo, no Brasil, entre os negros rurais do Maranhão e nas cidades, não entre os trabalhadores comuns aculturados, mas entre os sacerdotes, *Babalorixá* ou *Babalaô,* das confrarias místicas afro-americanas ([18]). Vemos precisar-se através desse caso particular, da sociedade doméstica, a bipolaridade entre um tipo nitidamente africano, em suas grandes linhas, e um tipo negro (ao mesmo tempo fora dos modelos africanos e dos modelos ocidentais, criação original do meio). Entretanto, a oposição nem sempre é nítida, subsistindo traços africanos até nas comunidades de *folk* (por exemplo, o contrato: sexualidade

(17) Sobre o negro rural do Maranhão, ver: Octavio da Costa Eduardo, *The Negro in Northern Brazil,* Nova York, 1948 (cap. IV).

(18) R. Bastide, *Dans les Amériques Noires,* in L. Febvre éd., *Atravers les Amériques Latines,* Cahier n.° 4 des Annales, A. Colin, 1949.

contra prestações econômicas, sendo que a idéia de puro erotismo gratuito é uma invenção ocidental) e as novidades, conseqüências da mudança de situações, vindo inflectir os traços africanos mantidos.

Insistimos sobre nosso segundo domínio controverso por causa de sua importância teórica. Seremos mais breves com relação ao último setor, que examinaremos agora, o da música, isto sem sermos musicólogo. É um fato incontestável, que os cantos das seitas ditas fetichistas, de Cuba e do Brasil, são autênticos cantos africanos ([19]). Mas, desde que passemos desta música "em conserva" às criações dos negros do Sul dos Estados Unidos (*negro spiritual,* cantos de trabalho das plantações, com mais razão os *blues* de hoje), a controvérsia começa e corre o perigo de eternizar-se por causa de um conhecimento ainda pouco desenvolvido das diversas árias musicais do continente africano. Entretanto, um certo número de estudiosos, como M.J. Herskovits, Du Bois (pelo menos em parte e na medida em que o ritmo predomina nesses cantos sobre a melodia), J.W. Johnson (por causa das batidas de mãos e pés, a monotonia das frases repetidas, o diálogo do solista e do coro), Krehbiel (que comparou os cantos afro-americanos com os do Daomé), Kolinski, Waterman e Courlander entre outros, insistem nas sobrevivências africanas, persistindo além da cristianização e da mudança de ambiente. Fundamentam-se eles sobre certos elementos: predomínio dos instrumentos de percussão, batidas rítmicas das mãos nos cantos das igrejas ou nas brincadeiras das crianças, diálogo entre o solista e o coro, utilização da escala pentatônica, voz em falsete etc. ([20]). Em compensação, outros folcloristas insistem no fato de que o negro deve ter assimilado rapidamente a cultura anglo-saxônica, sua

(19) Fernando Ortiz, *La africanía de la música folklorica de Cuba,* Havana, 1950, e seus cinco volumes: *Los Instrumentos de la Música Afro-cubana,* Havana, 1952-1955. — Oneyda Alvarenga, "A influência negra na música brasileira", *Bol. latino-americano de Música,* VI, 1946 (357-408). — M.J. Herskovits e R.A. Waterman, "Música de culto afro-baiana", *Rev. de Estudos Musicales,* Mendoza, I, 2, (65-127).

(20) M.J. Herkovits, *The Myth ..., op. cit.* — W.E.B. Du Bois, *The souls of Black Folk,* Nova York, 1961. — James Weldon Johnson, Prefácio ao *The Book of American Negro Spirituals,* Nova York, 1925. — Henry Edward Krehbiel, *Afro American Folk Song,* Nova York, 1914. — Waterman, *Journal of American Musicological Society,* I, 1, 1948 — *Negro Folk Music,* Nova York, 1963.

linguagem, sua religião, seus costumes, que ele foi por conseguinte influenciado pela música dos brancos ([21]); G.P. Jackson, Guy B. Johnson ressaltam que a maioria dos traços, senão todos, que são considerados característicos da música negra, como o modo pentatônico, as batidas de mãos e de pés etc., são encontrados nos cantos folclóricos anglo-saxões, como nos cânticos brancos da Renovação ([22]). Controvérsia um pouco enfadonha: parece-nos que a interpretação que daríamos a propósito da família negra na Guiana poderia, com algumas correções, aplicar-se aqui também; o negro sofreu a influência do meio musical branco, mas só apanhou o que lhe convinha, e essa seleção foi determinada por seus hábitos africanos.

Podemos parar aqui. Um certo número de conclusões parecem, com efeito, desprender-se dessas análises.

Em primeiro lugar, a sociedade negra nunca é uma sociedade desagregada. Mesmo onde a escravidão — e, depois, as novas condições urbanas de vida — destruíram os modelos africanos, o negro reagiu, reestruturando sua comunidade. Ele não vive como homem de natureza, mas cria novas instituições, dá-se novas normas de vida, cria-se uma organização própria, separada da dos brancos. Em particular, a sexualidade do negro permanece sempre controlada pelas leis do grupo, submissa aos tabus do incesto e às regras da troca de serviços entre os dois sexos. Só podemos admirar esta plasticidade e a originalidade das soluções inventadas, mesmo se elas parecem chocar nosso próprio gênero de vida ocidental.

Em segundo lugar, fomos levados a distinguir, segundo as regiões, dois tipos de comunidades: aquelas onde os modelos africanos levam vantagem sobre a pressão do meio ambiente; por certo, esses modelos são obrigados a modificar-se para poderem adaptar-se, deixar-se aceitar; nós os chamaremos de comunidades africanas. Aquelas, pelo contrário, nas quais a pressão do meio ambiente foi mais forte que os resquícios da memória coletiva, usada por séculos de servidão, mas nas quais também a segregação racial não permitiu a aceitação pelo descendente de escravo dos modelos culturais de seus antigos senhores; nesse caso, o negro teve que inventar novas formas de vida em sociedade, em resposta a seu isolamento, a seu regime de trabalho, a suas necessidades novas; nós as chamaremos comunidades negras; negras, porque o branco permanece fora delas, mas não africanas, uma vez que essas comunidades perderam a lembrança de suas antigas pátrias.

(21) Por exemplo Newman I. White, *American Negro Folk Songs*, Cambridge, 1928.

(22) George Pullen Jackson, *White and Negro Spirituals*, Nova York, 1944. Guy B. Johnson, *Folk Culture on St. Helena Island, South Carolina*, Carolina do Norte, 1930.

Esses dois tipos de comunidades nada mais são que imagens ideais. De fato, encontramos, na realidade, um *continuum* entre esses dois tipos. Assim, um setor da sociedade pode haver permanecido francamente africano (a religião), enquanto um outro é uma resposta ao novo meio vital (a família ou a economia). Bem entendido, as comunidades de negros marrãos são as que mais se aproximam do primeiro tipo, pelo menos aquelas que foram criadas pelos negros "boçais"; e as comunidades que se formaram após a supressão do trabalho servil, então já entre crioulos que viviam isolados no campo, são as que mais se aproximam do segundo tipo. Nas cidades negras das Caraíbas ou da América do Sul, encontraremos um tipo intermediário, pois as "nações" podiam, na época escravista, reformar-se mais facilmente fora do controle dos brancos, para assim manterem em segredo suas tradições; mas, alhures, esses negros deviam submeter-se às leis matrimoniais, econômicas, políticas do Estado, e deviam pois adaptar-se aos modelos que o exílio lhes impunha. Consagraremos a maior parte desse livro ao estudo das comunidades africanas, ou dos setores africanos dessas comunidades, para só abordar, no fim, as comunidades "negras" e suas instituições próprias ([23]).

(23) Em compensação, deixaremos totalmente de lado as sociedades multi-raciais igualitárias, onde o negro tenha, para poder subir na escala social, assimilado completamente os valores brancos e onde, em uma população misturada, há sem dúvida diferenças de epiderme, mas não diferenças de gêneros de vida. Dessas sociedades deve encarregar-se a sociologia e não a antropologia.

CAPÍTULO III

AS CIVILIZAÇÕES DOS NEGROS MARRÃOS

I

Deduz-se do capítulo precedente que as civilizações africanas deveriam conservar-se sobretudo nas comunidades dos negros marrãos. Sabe-se que por esse termo (que vem do espanhol *cimarron,* designando originariamente os animais, como o porco, que de domésticos tornavam-se selvagens), compreendem-se os negros fugitivos. Na verdade, a imagem do "bom escravo", Tio Remo, Pai João, aceitando a submissão, dedicados a seus senhores, alegres e felizes, não passa de uma imagem forjada pelos brancos para justificar-se — ou em todo caso só vale para os escravos domésticos. Todos os historiadores estão hoje de acordo em sublinhar, ao contrário, a resistência tenaz e contínua que os africanos opuseram ao regime que lhes era imposto pela força. Esta resistência pode ter tomado formas diferentes: o suicídio que é a resistência dos fracos, mas que se fundamentava em uma concepção religiosa — a idéia de que depois da morte a alma voltaria ao país dos Antepassados; o aborto voluntário das mulheres, com o fito de poupar seus filhos do jugo da escravidão; o envenenamento dos senhores brancos, com a ajuda de plantas tóxicas, como certos cipós, o que sugere, na América, a existência do feiticeiro ou do *Baba-osaim* entre os negros importados; a sabotagem do trabalho (que deu nascimento ao estereótipo do "negro preguiçoso"); a revolta e a fuga por fim.

As revoltas foram extremamente numerosas. Em 1522, 1679, 1691, no Haiti; em 1523, 1537, 1548, em São Domingos; em 1649, 1674, 1692, 1702, 1733, 1759, nas diversas Antilhas inglesas. Aptheker conta seis revoltas nos Estados Unidos entre 1663 e 1700, 50 no século XVIII, 55 entre 1800 e 1864. Porto Rico conheceu as suas em 1822, 1826, 1843, 1848. A Martinica, em 1811, 1822, 1823, 1831, 1833, ao mesmo tempo que a Jamaica (1831-32) ... E a lista está longe de terminar (1). O mais interessante para nós é que, se muitas dessas revoltas foram espontâneas, como reação violenta e apaixonada às torturas ou a um trabalho inumano, outras foram organizadas, longamente amadurecidas em segredo, e que os chefes desses movimentos foram chefes religiosos, nos Estados Unidos os profetas cristãos, como Nat Turner, mas que usavam processos análogos aos da magia africana (papéis escritos com sangue e signos cabalísticos); na América do Sul, ministros muçulmanos ou dirigentes de *candomblés* "fetichistas". Se o primeiro tipo de revolta pode ser explicado por fatores econômicos ou ideologias políticas, se exprime a oposição do negro ao trabalho servil, o segundo é ao mesmo tempo um movimento de resistência "cultural", e signo do protesto do negro contra a cristianização forçada, contra a assimilação aos valores e ao mundo dos brancos, o testemunho da vontade de permanecer "africano". As mais célebres dessas revoltas do segundo tipo são, em primeiro lugar, naturalmente, as do Haiti, que terminaram pela obtenção da independência da ilha, e que tinha começado por uma cerimônia *Vodu,* na noite de 14 de agosto de 1791, numa clareira da Floresta Caiman, em pleno desencadeamento da tempestade, sob a presidência de Boukman, para continuar (até Toussain-Louverture, que é uma exceção), com a profetisa Romana, com Dessalines, filho dos deuses do fogo e da guerra — sempre em relação estreita com o *Vodu* (2). Em seguida, as do Nordeste do Brasil, dos Malé (negros do Mali) e dos *Yoruba* (da Nigéria), de 1807, de 1809, de 1813 (todas dos Haussá), e as de 1826, 1827, 1828, 1830, 1835 (todas de nagôs), organizadas, dirigidas por chefes de seção muçulmanos ou "fetichistas" (3).

(1) Ver entre outros M.J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past,* Nova York, 1941, Cap. IV — Frazier, *The Negro in the United* Nova York, 1947. — J. Colombian Rosario e Justina Carrion, *Proble-* Nova York, 1947. — J. Colimbian Rosario e Justina Carrion, *Problemas Sociales: El Negro,* S. Juan, Porto Rico, 1940 etc.

(2) Thomas Mandiou, *Histoire d'Haïti,* t. I, pp. 72-73. — J.C. Dorsainville, *Manuel d'Histoire d'Haïti,* Port-au-Prince, 1936. — Lorimer Denis e François Duvalier, *Evolution stadiale du Vaudou,* Port-au-Prince, 1944.

(3) Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil,* Rio, 1933, p. 83 e subsq. — R. Bastide, *As Religiões Africanas no Brasil,* Pioneira, São Paulo, 1971.

Mas essas revoltas não foram bem sucedidas. Não foram (com exceção das do Haiti) o ponto de partida de uma volta às civilizações africanas; longe disto, contribuíram, pelo contrário, para sua destruição, intensificando o duplo movimento da perseguição e da assimilição. Não se deu o mesmo com o *marronage* cuja influência continua a fazer-se sentir em quase toda a extensão da América Negra, mantendo, nos lugares isolados, em comunidades mais ou menos voltadas para elas mesmas, aspectos inteiros de civilizações africanas. Entretanto, ainda aqui, um certo número de precauções de ordem metodológica é necessário e é preciso, antes de tudo, distinguir os diversos tipos de *"marronage"* tanto no tempo como no espaço. As recentes reflexões de Y. Debbasch sobre isto parecem-nos das mais pertinentes; elas se fundamentam, aliás, numa série impressionante de testemunhos de arquivos (4).

Se o *marronage* foi sem dúvida, antes de tudo, o fato de africanos recentemente desembarcados (que, nesse caso, certamente, não tinham esquecido suas civilizações ancestrais), houve também um *marronage* de negros crioulos, isto é, já nascidos no país, "civilizados" e "cristianizados" desde a mais tenra infância (e, neste caso, só há o testemunho de um enraizamento em um "ofício", quando o negro sentia que ia ser vendido, arrancado por conseguinte do sistema de solidariedade ao qual estava habituado). Quanto mais se aproxima do século XIX mais o *marronage* é dos crioulos que fugiam das plantações para se refugiaram no anonimato das cidades, onde encontram numerosos negros já "libertos", no meio dos quais se perdiam. É, pois, ao *marronage* dos africanos "boçais", isto é, recentemente importados, que se pode atribuir a responsabilidade pela sobrevivência das civilizações africanas. Mas mesmo assim, algumas distinções devem ser feitas; em primeiro lugar, segundo a fuga individual ou coletiva, abarcando no segundo caso toda a população negra de um ofício, ou de um grupo de ofícios; no primeiro caso, o negro, levado pela fome, era obrigado a voltar e pedir perdão; para que o grupo dos fugitivos pudesse manter-se, era preciso que constituísse um conjunto de indivíduos suficientemente numerosos para viver na floresta, ali caçar, entregar-se a uma agricultura rudimentar ou formar um bando de ladrões capaz de atacar as plantações vizinhas sem grandes riscos. Em segundo lugar, de acordo com o lugar do *marronage,* fosse uma ilha relativamente pequena e

(4) "Le Marronage", 1.ª parte, *Année Sociologique,* 1961; 2.ª parte: *Année Sociologique,* 1962.

populosa ou, pelo contrário, o continente americano, com suas extensões de florestas selvagens, suas montanhas desertas, "todo bando não é, imediatamente pelo menos, uma África em miniatura", diz justamente Debbasch. O *marronage,* na maior parte das pequenas Antilhas, foi um *marronage* de bandos insuficientemente numerosos para recriar, do outro lado do Atlântico, uma nova África. Por certo, esses bandos formavam-se, freqüentemente, de acordo com a solidariedade étnica, mas também, outras vezes, de acordo com as solidariedades dos ofícios, e sabe-se que, para evitar a formação de uma consciência comum de classe, os ofícios compreendiam negros de diversas origens. Era, pois, impossível, a muitos desses bandos, por causa de sua heterogeneidade étnica, continuar as técnicas africanas ou recriar, para seu uso, as instituições ancestrais, ao passo que seus participantes se viam forçados por outro lado, a adaptar-se a um novo meio, bem como a descobrir maneiras inéditas de subsistência ou de organização. Novas civilizações negras, sem dúvida, mas não verdadeiramente africanas.

Só se conservam vagos traços da África perdida. Por exemplo, as formas antigas do casamento. No México, um negro marrão, Francisco Moçambique, dizia ao franciscano Frei de Bessavides, que "o casamento na montanha não é igual ao casamento na cidade" e, no Brasil, René Ribeiro cita uma frase análoga de um marrão, opondo o casamento ainda africano, presente no *sertão,* ao casamento cristão imposto aos escravos do litoral. Entretanto, muitos marrãos já tinha sido atingidos pela civilização dos brancos, e a cultura que renascia entre eles era mais uma cultura sincrética do que uma cultura puramente africana, tanto mais que o sincretismo podia ser um meio de unificar as crenças de etnias heterogêneas. Em Palmares, no Brasil, as tropas lançadas contra os negros fugitivos descobriram em suas cidades abandonadas igrejas católicas com imagens de santos; no Rio das Mortes, ainda no Brasil, os brancos que avançavam para o Interior tiveram a surpresa de encontrar tribos de índios e de mestiços de negros e de índios que tinham rudimentos de religião cristã, sendo que esses rudimentos lhes haviam sido trazidos pelos marrãos do século XVIII (5). Na Guiana, na Montanha de Chumbo, os marrãos voltam-se para Caiena como para a cidade Santa, para rezar à maneira católica. Os Boni "refugiados" da Guiana francesa foram aliás alcançados, depois de suas revoltas, pelas missões católicas e os

(5) R. Bastide, *op. cit.*

Djuka da Guiana holandesa possuem 4 cidades habitadas por judeus marrãos ([6]). Aí encontramos um fato aliás muito importante para não continuarmos mais um pouco.

Muitas dessas Repúblicas de marrãos — sobretudo dentre as mais antigas — desapareceram, seja por terem sido destruídas pelos exércitos coloniais, e por suas terras terem sido dadas aos brancos, como aconteceu com a República dos Palmares, seja porque com o correr dos tempos, sua população se deixou absorver pela população circundante, de índios ou de mestiços. Mas as outras, aquelas que resistiram vitoriosamente, concluíram finalmente tratados de aliança com os governadores dos países em que se tinham fundado. Assim, na Jamaica, em 1739. Da mesma forma, em 1750, na Guiana holandesa, para os marrãos mais antigos, em 1761 os Auca, em 1762 os Saramaca e, finalmente, os franceses atraíram para suas colônias os Boni, revoltados contra os holandeses. Mas, a partir do momento em que essas Repúblicas se tornaram independentes — e mesmo antes, enquanto guerreavam —, elas não estavam completamente isoladas da sociedade global; comerciavam com os plantadores brancos; recebiam então tributos anuais da metrópole, enviavam embaixadores, viam brancos fixarem-se em seus limites, em busca de ouro ou como aventureiros. Alguns missionários as visitavam. Isto faz com que se produzam, no decorrer do tempo, modificações que os afastam em parte de sua herança africana. Seja qual for esta herança, esforçam-se eles por conservá-la, praticando especialmente a endogamia do grupo, a ponto de certas crenças arcaicas, mantidas apenas pela tradição oral, poderem renascer em conseqüência disto; foi assim que os Boni só descobriram muito tarde, somente em sua chegada às margens do Marouini, a árvore-feiticeira *ouba-oudou,* de que só haviam ouvido falar até então pelos anciãos.

De tudo isto, um certo número de conclusões aflora:

1.° O *marronage* é a expressão de uma certa resistência cultural, e não somente econômica; na medida em que os bandos se formavam, tenderam a constituir-se segundo a etnia, e uma vez que se confederavam para formar Repúblicas, os elementos diferenciais tendiam a coexistir pacificamente, mais do que a se fundir.

2.° A necessidade de adaptar-se a um novo meio, de encontrar soluções próprias para uma situação de crise, conduziu

(6) Debbasch, *op. cit.*

a mudanças mais ou menos substanciais das culturas nativas; entretanto, trata-se mais freqüentemente da adaptação do passado ao presente do que da criação de formas de vida inteiramente novas.

3.° Embora o *marronage* tenha sido feito mais de africanos do que de crioulos, a passagem pela escravidão forçosamente conduziu, pelo menos, a um começo de sincretismo, e as Repúblicas, mesmo isolando-se o mais possível, sofreram também influências da sociedade mais ampla. Se o isolamento contribuiu, em todo caso, para a conservação de traços culturais africanos, permitiu também a manutenção de traços herdados do regime da escravidão e que permaneceram tal como existiam nos séculos XVII e XVIII.

Não se devem comparar as civilizações dos negros marrãos com as civilizações *atuais* da África, pois mesmo que a África tenha vivido temporariamente retardada, essas civilizações mudaram ao correr do tempo, enquanto os refugiados negros aferravam-se a suas formas arcaicas. Devem-se pois comparar as civilizações desses negros com as civilizações *passadas* da África, tal qual podemos conhecê-las através dos viajantes dos séculos XVII e XVIII. Seria um erro grave pensar que toda diferença percebida, por exemplo, entre a civilização fanti-ashanti atual de Gana e a civilização dos negros da Guiana holandesa, é um efeito do sincretismo ou da mudança. Essa diferença pode ser mais "temporal" do que "espacial", guardando os marrãos as formas da sociedade africana de outrora, que, em seu territorio de origem, a partir dessa época, desapareceram. Mas, reciprocamente, deve-se prestar bastante atenção para não confundi-los com traços africanos, a pretexto de serem encontrados nas cidades dos refugiados, os traços culturais de origem índia, ou provenientes das civilizações inglesa, francesa, espanhola arcaicas.

II

Os Bosh ([7]) *das Guianas Holandesas e Francesas*

A primeira entrada dos negros na floresta teria ocorrido em 1663, quando os judeus portugueses de Surinã para ali

(7) Termo que significa: homem da floresta, *Bush Negroes,* e que é o termo clássico pelo qual os marrãos das Guianas são geralmente designados.

enviaram voluntariamente seus escravos, devido à chegada do cobrador de impostos, com o fito de não pagar o imposto de capitação. Naturalmente, os escravos não voltaram. Em 1712, quando os marinheiros franceses penetraram na Guiana holandesa, os grandes proprietários refugiaram-se na capital; e os escravos aproveitaram, depois de haver saqueado as casas de seus senhores, para por sua vez perder-se pela floresta cúmplice. Esses bandos primitivos cresceram com o correr dos tempos e, depois de uma guerra de 10 anos, seu chefe Adoc obteve em 1749 a independência para suas tropas. Em 1757, uma nova insurreição explodiu, dirigida provavelmente por um negro muçulmano, Arabi, que também conseguiu impor ao governo holandês, em 1761, o tratado de Auca que lhe reconhecia a liberdade de fundar uma república, com a condição de não aceitar outros negros fugitivos em seu meio. Em 1762, uma outra comunidade, a dos Saramaca, obteve, também, sua independência, sob a condição de que um conselheiro holandês seria colocado ao lado do grande chefe negro, o *gran man*. Entretanto, uma nova tribo que se tinha formado na floresta, sob o comando de Boni, quis mais do que a independência: pretendeu expulsar os brancos do território e isto foi o começo de uma longa guerra, na qual os Aucas, em seguida a outros negros marrãos, terminaram diante das exações de Boni, por aliar-se com os holandeses; os Boni foram então repelidos para o alto Maroni e, depois da morte de seu chefe, puseram-se sob a proteção da França. Assim, os marrãos da Guiana — cujo número é avaliado hoje em cerca de 25 000 — não formam uma unidade geográfica e política, mas um conjunto de tribos.

Distinguem-se três grandes grupos: a tribo Saramaca, situada sobretudo no curso do Surinã, e que é a mais importante de todas, agrupando cerca de 14 000 pessoas; a tribo que designamos pelo nome de Auca, nome da plantação onde foi assinado o tratado que a tornava independente, mas que seria melhor chamar pelo nome que se dão aos membros, Djuka ([8]); a tribo dos Boni, a menor de todas (cerca de 600 pessoas), sobretudo ao longo das margens francesas do Maroni. Descobrem-se outros grupos ao lado, como os Matawaai, os Quintee Matawaai, ou ainda os Paramacca (cerca de 500), cujo nome vem do rio junto do qual eles se fixaram, descendendo de um homem

(8) Nome de um pássaro da África, que eles acreditaram reconhecer em um pássaro americano.

e de duas mulheres que haviam fugido juntos ([9]), os Poligudus, formados de soldados negros que desertaram durante a luta dos holandeses contra os Bosh, ou ainda o grupo dos negros fugitivos do Brasil, no rio Oiapoque. Essas diversas tribos não se confraternizam. Constituem-se em diversas "Repúblicas" isoladas. Muitos desses agrupamentos já eram conhecidos seguramente desde muito tempo pelos relatos dos soldados que tinham participado das lutas contra os marrãos, como Devonshire ou Stedman. Mas é o relato do explorador francês, o Dr. J. Crévaux ([10]), que, parece, chamou pela primeira vez a atenção dos etnólogos sobre os Bosh: Delafosse, na verdade, comparando a descrição de Crévaux (emprego do peixe como ordálio, maneira de cumprimentar, existência de tabus animais herdados dentro da linhagem, passeio do cadáver após o passamento, cicratizes em rosácea em volta do umbigo, nomes de divindades adoradas, enfim denominação das crianças conforme o dia da semana em que nasceram) com os costumes dos Agni-Tshi ou dos Agni-Ashanti, que ele estudara na África, descobria a origem e a manutenção, em plena América, de uma civilização africana num estado de pureza quase total ([11]). A partir daí, os trabalhos se vão multiplicar, e conhecemos hoje em dia bastante bem as culturas Bosh das Guianas ([12]).

Todas as tribos que enumeramos estão divididas em clã ou *lo* (termo ewe) e cada *lo* em famílias matrilineares. À testa da tribo, encontra-se o grande chefe (*Gran Man*), que é ao

(9) Podemos surpreender-nos ver surgir uma população tão numerosa de um grupo tão pequeno de fugitivos. Mas a coisa parece ser bem geral, podendo-se pensar o mesmo com referência aos Boni. Ver Hurault.

(10) *Voyage dans l'Amérique du Sud*, Hachette, 1884.

(11) M. Delafosse. Sobre algumas persistências de ordem etnográfica entre os descendentes dos negros transplantados às Antilhas e à Guiana (*Rev. d'Ethno et de Sociol.*, III, 1912, pp. 234-7).

(12) Ver em particular Morton C. Kahn, *Djuka, The Negroes of Dutch Guyana*, Nova York, 1931. — M. J. e F. S. Herskovits, *Rebel Destiny*, Nova York, 1937. — J. Hurault, *Les Noires Réfugiés Boni de la Guyane française*, I. F. A. N., Dacar, 1961, e *La vie matérielle des Noires réfugiés Boni et des Indiens Wayana*, Orston, Paris, 1965. — A tradução francesa de Van Lier, *Notes sur la vie spirituelle et sociale des Djukas en Surinam*, mimeografada, s.d., como os artigos de R. de Lamberterie sobre os Boni (*Journ. Soc. des Amer.*, XXXV, 1943-46, pp. 123-147) e de M. C. Kahn "Notes on the Suramericaner Bush Negroes" (*Ame. Anthrop., XXI*) e "Saramaccans Bush Negroes" (Amer. Anthrop. XXX).

mesmo tempo o chefe político e o sacerdote supremo; ele é assistido, nos serviços profanos, e em particular nas decisões judiciárias, pelo *grão Fiskari.* À testa de cada *lo* encontra-se um *grão Kapiting,* assistido por um subcapitão e um capitão de floresta. O *lo* é uma instituição social mais do que geográfica, pois cada um engloba muitas aldeias, à frente de cada qual está um *Basia* (de Bastiaan, negreiro), ao mesmo tempo prefeito e comissário de polícia; o que faz a unidade do *lo* é estar ele ligado a um totem animal, que o protege e que é *Kina* (interdição religiosa) de matar, como a rã, o papagaio etc... Entretanto, esta hierarquia dos poderes não impede a organização política da tribo de ser essencialmente democrática; em cada aldeia existe um Conselho de Anciãos (*G'a Sembi*) e também a reunião de todos os homens da aldeia, que decide em última instância (*Lanti Krutu*). Na verdade, o *basia* apenas faz executar as decisões do Conselho dos Anciãos. Notemos que existe ao lado, algumas vezes, um *Basia* feminino, responsável pelo comportamento das pessoas de seu sexo e encarregado de interromper as disputas que surgem entre as mulheres da aldeia. É o chefe da aldeia principal do *lo* que é o *grande kapiting.* O *Gran man* só intervém quando existem questões entre os clãs. Cada um desses *lo* tem seu território de cultura, uma parte do rio para a pesca, e uma parte da floresta para a caça.

A criança pertence ao clã de sua mãe e é membro da aldeia de sua mãe. A família é a família grande, que compreende a mãe, o pai, os filhos, mas também os avós, os tios e as tias do lado materno. O casamento precisa do livre consentimento da mulher, a outorga de presentes aos pais da moça (tanto mais altos se a moça for virgem), mas que não constituem uma "compra" propriamente dita, e sim uma compensação do trabalho que tiveram os pais na educação da sua filha e da perda sofrida pelo grupo, privado a partir daí do trabalho de um de seus membros. A mulher casada não vive em geral na casa de seu marido; permanece em sua aldeia, em sua casa materna, ou então, o homem constrói uma cabana em sua aldeia natal. Mas o marido, este, permanece na aldeia de sua mãe, fazendo visita à esposa (ou às esposas, se tem outras). Ele ajuda nos trabalhos duros, como na queima do mato e na limpeza e seleção das árvores abatidas e lhe faz presentes em pagamento de suas gratificações amorosas; em compensação, ela lhe envia o produto do corte das árvores. Resumindo, cada um dos dois vive, de certa maneira, como celibatário; não existe uma verdadeira vida matrimonial. Hurault afirma também que a "família" dos negros refugiados não é a reconstituição de sistemas africanos, já que os rebeldes vinham de etnias de sistemas patrilineares ou de tribos matrilineares com residência patrilocal. É totalmente exato. Entretanto, esta família se não é cópia simples da família africana, conserva dela traços numerosos, sobretudo entre os Saramaca; à primeira vista, a famosa "dupla descendência" dos Fanti-Ashanti, que constituíram o núcleo principal da população rebelde: se a criança pertence à mãe, se dela herda seu totem e seus tabus, herda por outra parte os *trefu* ou tabus do pai e de seus *obia,* ou objetos mágicos. De outro lado, como nas regiões matrilineares africanas, o pai não é mais do que um camarada do filho e a autoridade pertence ao irmão da mãe ([13]). Quando um homem morre, sua herança vai para a mãe, para os irmãos e irmãs, e somente depois para seus próprios filhos; do mesmo modo, uma vez que os cargos políticos são herdados, quando o chefe morre, o Conselho dos Anciãos escolhe o sucessor entre seus irmãos ou entre os filhos de suas irmãs uterinas. Outros traços africanos: a exogamia do clã, a impossibilidade de ter duas mulheres ao mesmo tempo na mesma linhagem; só rompendo com sua esposa é que o homem pode esposar sua irmã; aliás, existem variações nas regras matrimoniais, conforme as tribos, não podendo os Boni (como os Akan de Gana ou os Baulê da Costa do Marfim) ter relação com uma mulher que foi casada com "um irmão da mesma mãe", enquanto que os Saramaca obrigam a irmã a esposar um dos irmãos do morto.

Durante a gravidez, o marido é obrigado a ter relações com sua esposa, para evitar que a criança, ao nascer seja doentia; fica submetido a uma série de interdições, como a de cavar a terra, o que conduziria à morte de sua mulher. O parto é praticado em geral por uma parteira, *pekein mama,* mamãezinha; a mãe fica separada da criança por sete dias se é mulher, e por nove dias se é menino. A criança recebe o nome conforme o dia da semana em que nasceu, e temos ainda aqui um traço da cultura fanti-ashanti, como já comentamos, segundo Delafosse ([14]):

(13) Salvo entre os Boni onde, mesmo que a criança seja colocada sob a responsabilidade do mais velho de seus tios classificatórios, é um Conselho de família que determina o tutor da criança (HURAULT, *op. cit.*).

(14) DELAFOSSE, *op. cit.*

Dias da Semana	*Meninos*		*Meninas*	
	Guiana	*Gana*	*Guiana*	*Gana*
Segunda	Cuachi	Kuassi	Corrachiba	Akuassibá
Terça	Codiô	Kodiô	Adiulá	Adiulá
Quarta	Cuamina	Kuamina	Ambá	Aminabá
Quinta	Cuacu	Kuaku	Acubá	Akubá
Sexta	Yaô	Yaô	Yabá	Ayabá
Sábado	Cofi	Kofi	Afibá	Afubá
Domingo	Cuami	Kuami	Abenibá	Amoribá

Mas esse não é o único nome que o indivíduo terá; como o nome dá as características da pessoa e traça de alguma maneira seu destino, compra-se o nome de uma pessoa conhecida por sua honorabilidade para ser dado à criança. Por outro lado, a criança reencarna um de seus ancestrais e, por causa disto, consulta-se ao seu nascimento o "embrulho santo" para saber qual o Ancestral que reencarnou.

O recém-nascido é apresentado à sociedade e aos deuses, a menina no seu 8.º dia e o menino no seu 9.º dia; nesse dia, a mãe e a criança recebem presentes dos vizinhos ou dos amigos. A desmama dá-se aos 2 anos. Durante os primeiros anos, a criança é habitualmente confiada à avó ou a uma tia, enquanto sua educação fica a cargo do tio materno. Não há nem iniciação nem rito de puberdade; apenas, aos 14 ou 15 anos, ela recebe a *Kamisa* (camisa de algodão pregueada entre as pernas) que a incorpora ao grupo dos adultos. Entretanto, a tatuagem existe, e segue as da África. O rapaz e a moça aprendem suas tarefas futuras segundo as regras da divisão sexual do trabalho: para o rapaz, caçar com fuzil, com arco e flecha, fazer canoa de tronco de árvore, dirigir embarcação pelo rio (sabemos que todos os Bosh são admiráveis canoeiros); para as meninas, plantar, recolher as árvores abatidas, coser e tricotar, dançar as danças dos deuses.

O casamento não é imposto pelos pais. A escolha do futuro conjuge é livre. A corte também é feita com muita poesia. Pela troca de presentes, pelos quais os sentimentos do homem manifestam-se através da linguagem simbólica do objeto esculpido oferecido, ou então o rapaz pede a uma moça para lhe trançar os cabelos e a resposta da moça é dada pela maneira simbólica como os cabelos são trançados. Depois do acordo mútuo, tem lugar o pedido oficial ao chefe da linhagem, que é feito através de mensageiros, em geral o tio materno, ou um

"bem falante". O chefe dá ao mensageiro uma irmã da jovem (ou um irmão classificatório, conforme o sexo daquele que faz o pedido), forma simbólica, ainda aqui, de sua aprovação. O noivo reúne então os amigos para construir a casa de sua futura mulher, faz-lhe uma canoa, que lhe permitirá chegar até um terreno de cultivo, desbastar árvores numa floresta, compra-lhe enfim o que é necessário para a vida doméstica ... Não existe ao lado disto cerimônia especial; somente a tia materna da moça dirige aos recém-casados um discurso sobre seus deveres recíprocos. Um traço que surpreendeu todos os etnógrafos, é que se a jovem, antes de seu casamento leva, em geral, uma vida decente (dissemos mais acima o preço da virgindade), depois do casamento, pelo contrário, ela leva uma vida dissoluta. (Enquanto o marido caça ou pesca, ela recebe visitas noturnas de jovens). O casamento se dissolve tão facilmente quanto é constituído, em geral sob a iniciativa feminina: a mulher informa o chefe da aldeia e o *grão kapiting* de seu *lo,* depois recolhe-se a casa de seus pais ou de seu amante.

No momento da morte, o cadáver é posto numa barca; o corpo é lavado com água misturada com rum e tabaco (com exceção das costas); os orifícios são fechados com algodão e tabaco, a cabeça é envolvida com um pano branco. Enquanto os jovens fazem o caixão e cavam o túmulo, o velório começa, com os cantos, com as estórias (as da aranha, *Anansi,* em particular) e toda uma série de jogos tradicionais, para passar o tempo. Uma vez terminado o caixão, o túmulo já cavado (sem que nele tenha caído uma só gota de suor dos coveiros, o que lhes causaria a morte), os cantos e danças começam, os quais terminarão pelo "interrogatório do cadáver". Encontramos aqui, ainda, um traço de civilização fanti-ashanti. Como toda morte é considerada como de origem sobrenatural, é preciso saber se o falecido foi atingido por um castigo divino (tabu não respeitado), ou se foi vítima da magia negra. Os coveiros em transe (ou meio transe) levam o caixão às costas, sendo levados daqui para lá pelo cadáver, que os dirige, enquanto se lhe pergunta: "Quem é que te matou? Foi fulano?" A cerimônia é longa, sendo os coveiros empurrados para as mais diferentes direções. É só no momento em que o corpo é levado para casa que os anciãos se reúnem para interpretar a mensagem do morto. O sepultamento dá-se sete dias depois — ou três dias, onde a autoridade do governo holandês pode exercer semelhante controle. O caixão, embranquecido com cal, é levado através do rio, até a cova onde têm lugar as últimas despedidas:

"Chegou a hora de nos separarmos. Nada podemos contra o que a terra decidiu. Fizemos tudo que podíamos. Damos-te um enterro digno. Olha por nós. Afasta-nos de todo mal." Disparam-se uns tiros de fuzil para afastar os maus espíritos, depositam-se alimentos sobre o túmulo e sai-se rápido, para uma lavagem, uma purificação no rio. Entre os Boni pelo menos, até a suspensão do luto, o sobrevivente é colocado sob a proteção da linhagem do defundo, trabalha para ela, não pode mais invocar seus próprios ancestrais. Um ano e meio ou dois anos depois, celebra-se a festa do luto, que dura uma semana toda, pois a influência do morto só pode ser eliminada progressivamente, através de um conjunto de ritos de purificação, de oferendas aos ancestrais, de danças.

Os Bosh acreditam num Grande Deus, que os Auca chamam de *Nana* (termo de orígem Agni), os Boni *Masu Gadu* (termo de origem fon) e os Saramaca *Nyan Kompon* ou *Nyame* (termo fanti-ashanti). Mas abaixo, existe toda uma série de divindades ou de gênios, alguns gerais, encontrados entre todos os descendentes dos marrãos, outros particulares a um clã determinado, como o clã *Djuka* da lontra, *Gwangwella* ou *Guantata,* que teria sido importado da África por um sacerdote iniciado nos seus mistérios, e cuja função seria a de fazer reinar a justiça entre os homens como também de defender o grupo contra os ataques dos feiticeiros. Essas divindades inferiores são chamadas *winti,* sobretudo pelos Saramaca, ou *guttu,* principalmente pelos Djuka. Os Boni as dividem em quatro categorias: os *Kumenti* (*Kumeñti* propriamente ditos, em forma de jaguares; *Djadja,* em forma de jaguatiricas; *Opete,* em forma de urubu; *Bunsunki,* em forma de mulheres indígenas, nas ribeiras — os *Ampuku,* deus da floresta — os *Vodums,* que se encarnam na serpente *Dagowe* — e os *Kānkamasu,* deus das termiteiras. Com relação às outras tribos, só temos classificações feitas segundo a origem étnica das divindades adoradas: 1.° os deuses de origem fanti-ashanti, como *Asase* (a Terra-Mãe), *Tando* (nome de um rio africano), *Opete* (o urubu) e os Espíritos das Florestas, particularmente violentos e perigosos, ditos *Kromanti;* 2.° os deuses de origem daomeana, como *Masu Gadu,* já citado, *Loko* (árvore sagrada, o cincho), *Dagowe* (a serpente constringente), *Gedeonsu* (deus das colheitas e da fecundidade feminina), *Afrikete, Legba,* (deus das encruzilhadas e protetor das aldeias); 3.° certas divindades mesmo de origem bantu, como *Loango Winti, Zambi* (o deus supremo dos Banto), *Ma'Bumba.*

Segundo Herskovits, as pessoas podem adquirir um *Winti* de três maneiras: por herança familiar, de homem a homem ou de mulher a mulher — pela escolha pessoal da divindade — e enfim por *Kunu,* isto é, por punição de um crime. Enquanto nos dois primeiros casos, os *Winti* são espécies de anjos da guarda, e recebem um culto normal, no último caso, pelo contrário, é-se possuído por um *Winti* ruim que traz pobreza, doença ou morte; entretanto, como o *Kunu* se estende a todos os membros da patrilinhagem e só pode atingir a eles, é (paradoxalmente) um dos esteios da união do grupo e é também o medo do *Kunu* que mantém a tradição, contra todas as influências dissolventes. Cada uma dessas divindades têm suas interdições (*trefu* ou *Kina*), suas preferências alimentares, suas cores especiais, suas danças próprias e seus "embrulhos santos".

O culto está nas mãos dos sacerdotes, como o *Grão moun,* sacerdote de *Quantata,* que anula as culpabilidades provocadas pela violação de um tabu, cura as doenças, faz chover — os *Pedri-lo,* de *Gedeosu,* tendo à sua testa uma sacerdotisa suprema os *lukuman* dos *winti* ou *gado.* O culto consiste em sacrifícios, cantos e danças, que terminam com gritos de possessão, orquestrados pelos três tambores cerimoniais.

A magia está nas mãos dos *obiaman,* que se opõem aos *lukuman,* ou sacerdotes. Mas é preciso distinguir a magia branca (*obia*) e a magia negra (*wisi*), a primeira apresentando-se sob duas formas, uma forma defensiva, de proteção contra os feiticeiros (*tapu*) e uma forma ofensiva (*opo* dos Saramaca, *sabi* dos Djuka), utilizadas para se fazer amar, vencer nos negócios etc... A magia negra é a dos feiticeiros propriamente ditos (*wisiman*), que evocam as almas dos mortos, as transformam em escravos submissos à sua vontade maldosa e as fazem trabalhar para o mal; esses espíritos escravizados têm o nome de *bakru* e lembram os célebres *zumbi* do *Haiti.*

Todo indivíduo possui um *Akra* (entre os fanti-ashanti, *Kra*), dado pelo Ser supremo ao nascimento e que à morte desaparece; cada um deve adorar seu *akra* e oferecer-lhe sacrifícios, do contrário ele se vinga. Alguns chegam mesmo a ter dois *akra,* um masculino e outro feminino, ou talvez um *nan-akra,* que viria do pai, e uma *uman kra,* que viria da mãe. Isto nos faz lembrar, mais uma vez, a dupla filiação fanti-ashanti. Ao lado, todo homem possui também um *yorka,* que sobrevive à sua morte; o dos homens bons não fazem com que se fale deles. Mas os *yorkas* dos homens maus dão nascimento a *yorkas* mal-

feitores; o folclore dos negros marrãos está cheio de estórias das desgraças trazidas para suas famílias por essas almas do outro mundo. Sustentou-se que o termo *yorka* seria de origem indiana; os Kalina, na verdade, chamam seus espíritos de *yoroka*. Mesmo que esta etimologia tenha fundamento, não resta a menor dúvida de que a noção que este termo subentende é, em si mesma, bem africana. É preciso juntar a esses dois componentes da personalidade espiritual, o *ninseki,* ou seja, a alma do ancestral reencarnado, geralmente da mesma linhagem, mas que pode provir também de um ancestral de uma outra linhagem, talvez mesmo de uma outra raça, como por exemplo, de um branco.

O folclore é essencialmente de origem fanti-ashanti. Caracteriza-se pelo papel importante desempenhado pela Aranha (*Anansi*). Por outro lado, a língua teve que se modificar para poder servir de comunicação entre etnias muito diferentes, para tornar-se uma mistura de palavras africanas, inglesas, portuguesas, holandesas, e entre os Boni, francesas. É célebre a arte da escultura em madeira e a decoração de todos esses negros refugiados. Cada tribo tem sua originalidade e podem-se distinguir facilmente os objetos boni, por exemplo, dos objetos saramaca. Herskovits, que estudou bastante as decorações das casas, das canoas, dos remos, dos tamboretes, dos pentes dos Saramaca, insistiu na sua origem africana e a demonstrou em fotografias comparadas de objetos fanti-ashanti e objetos das Guianas. Em contrapartida, Hurault, com relação aos Boni, insistiu, pelo contrário, na origem recente desta arte, uma vez que os primeiros viajantes que dela fazem referência não vão além de 1842. Mas se a arte boni é recente (e por conseguinte em plena metamorfose, passando a decoração dos pilares e das portas das casas hoje em dia do baixo relevo para a pintura), não lhe falta por isto o espírito africano. Ele aparece como enigma a ser decifrado. É essencialmente uma mensagem, que é preciso chegar a compreender. Não tem pois uma função religiosa, apenas social e, mais freqüentemente, sexual: é um meio para o homem que esculpe pequenos presentes para uma mulher, de agradá-la, de fazê-la rir e de insinuar-se em seu coração.

Faltaria, para traçar um quadro mais completo da civilização dos Bosh, descrever a infra-estrutura econômica. Mas ela traduz bem mais, talvez, a adaptação a um novo meio (e a aceitação das práticas de cultura dos índios que são seus vizinhos), do que traços profundamente africanos. Digamos apenas que a terra é a propriedade coletiva da linhagem matrilinear (ou

do fragmento da linhagem que se encontra nesta ou naquela aldeia), que o indivíduo não tem sobre ela mais do que os direitos de uso — que se cultiva nas ruínas o arroz de encosta, a mandioca, o milho, as bananeiras, os inhames — que não existe entre esses refugiados nem artesanato, nem comércio (somente uma troca limitada com os índios, para conseguir cães de caça), nem criação de animais (impraticável por causa dos morcegos-vampiros e dos parasitas), praticando eles, enfim, a arte de remar e que esta prática lhes traz rendimentos substanciais, pondo-os em contato com os brancos, que lhes pagam.

III

Outras Comunidades de Marrãos

O exemplo dos negros refugiados das Guianas nos colocou em presença de um continuum cultural, que vai da infra-estrutura econômica, a parte da civilização de aspecto menos africano, por estar submetida ao determinismo do meio circundante, até à religião, a mais tenazmente africana — ou ainda: dos Saramaca, que conservaram dos fanti-ashanti as próprias bases de civilização destes, aos Boni, os últimos revoltados, portanto mais atingidos do que os primeiros pelas influências exteriores. Entretanto, de todos os marrãos, é entre os Bosh, grosso modo, que melhor se conservaram os modelos africanos de organização social e de crenças religiosas.

Não se deve entretanto concluir disto que o marronismo é sempre sinônimo de persistência: é preciso levar-se em consideração o fator demográfico. Uma pequena comunidade isolada, pelo contrário, corre o risco, diante do imperativo de sua sobrevivência enquanto grupo humano, de deixar estiolarem-se seus costumes, de curvar-se numa existência puramente vegetativa. Sempre fomos surpreendidos pelo fato de que no Brasil, os pequenos lugarejos isolados ou as aldeias de pescadores perdidas nas enseadas das montanhas não tivessem nenhum folclore, não celebrassem nenhuma festa, não tendo mais que uma vaga religiosidade sem raízes.

As comunidades de descendentes de marrãos que passaremos em revista agora, são tomadas por esse duplo movimento — o da resistência, que fez com que elas se agarrem às tradições ancestrais, e o do estiolamento de suas tradições, devido à sua pequena população e ao imperativo da subsistência física.

G. Aguirre Beltrán deu-nos uma excelente monografia sobre uma dessas comunidades ([15]), a dos Cujila, no Estado de Oaxaca, no México, às margens do Pacífico, em uma região povoada essencialmente de índios. Se bem que a população dessa aldeia não seja composta inteiramente de negros (existem mestiços de índios e negros e três ou quatro famílias de brancos que têm o poder econômico), alguns traços africanos são conservados, como, por exemplo, no domínio dos hábitos motores, o costume de levar as crianças nas costas e os embrulhos na cabeça; no domínio da habitação, a construção de casas redondas, enquanto os índios circundantes habitam casas retangulares e só têm casas redondas como empréstimo. A unidade social é a família grande patrilocal que habita um conjunto de casas ligadas entre si por um mesmo cercado, conjunto chamado de *"compuesto"*. A poligamia é corrente, a esposa vivendo no "composto" e as esposas secundárias (as "queridas") em localidades diversas. Deve-se observar que o *status* dessas esposas secundárias é, apesar disso, mais elevado do que o da esposa principal, pois a mulher legítima deve viver do que lhe dá seu marido, enquanto as "queridas" recebem terras de cultivo, cuja renda guardam para si. Beltram insistiu sobre o caráter agressivo dessa civilização, que deve ser explicada sem dúvida pela tradição do *marronage*. Não apenas o negro se recusa a comerciar com o índio (só o faz indiretamente, vendendo seus produtos ao branco, que os revende por sua vez ao índio), como ainda se encontram nesta comunidade bandos de salteadores (*brossa*) que constituem a "arma ofensiva", segundo a expressão de Beltram, dos negros contra os brancos e contra as autoridades nacionais. Esse caráter agressivo manifesta-se também na prática do casamento por rapto, que é uma regra entre eles. O noivo espera a jovem com seus amigos, armados de machados e pistolas, e, quando ela passa, ele a rapta a cavalo; bem entendido, trata-se de um rapto simulado ou institucionalizado, pois os noivos não fogem para as montanhas, ficam nos campos cultivados e retornam à aldeia, na mesma noite; se a jovem é virgem, o casamento é celebrado; se não, a moça é devolvida aos pais. No primeiro caso, o pedido oficial é feito por um mensageiro (*portador*) e a família do noivo dá uma compensação à família da moça (o que é, aqui, a sobrevivência do *lobola* africano); é só depois do pagamento

(15) Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cujila, esbozo etnográfico de um pueblo negro*, México, 1958.

do *lobola* e uma discussão pública de insultos, cantados entre os dois campos, e que termina pelo chicoteamento dos dois jovens, é que o casamento acaba.

Os traços africanos, entretanto, misturam-se na comunidade de Cujila com traços de cultura índia (como o *nagalismo*) e traços de cultura hispânica, como o compadrio). A antropologia desses descendentes de marrãos pode dar-nos um bom exemplo desse sincretismo. O indivíduo é composto de quatro partes: o corpo-sombra (traço conservado da cultura africana), isto é, o duplo do corpo, que pode sair dele durante o sono e que não se deve deixar que seja apanhado pelos feiticeiros; a alma (noção cristã, traço emprestado da cultura dos brancos); enfim, o animal-*tono*, que é miticamente ligado à criança no momento de seu nascimento e cujo nome é cuidadosamente guardado em segredo, pois, se o animal-*tono* é ferido ou morto, o homem fica doente e morre também (traço da cultura índia); o *tono* é o primeiro animal que é visto depois do nascimento e antes do batismo pelos pais, mas o etos agressivo da comunidade faz com que ele seja escolhido entre os animais ferozes. O sincretismo existe, aliás, tanto nas práticas como nas crenças. Assim, o ritual da morte e o enterramento se faz segundo os modelos cristãos hispânicos; mas é o irmão mais velho que herda da pessoa falecida, e não seus próprios filhos.

Os marrãos da Jamaica, mais desconfiados, escondem sobremaneira seus costumes, da curiosidade dos etnógrafos ([16]). Descendentes dos negros revoltados no momento da ocupação da ilha pelos ingleses em 1739, casam-se entre eles, excluem mesmo os outros negros da ilha, não recebem os visitantes a não ser que estejam acompanhados de um deles; M.W. Beckwith escreve que eles representam uma espécie de sociedade secreta isolada dos outros negros, não somente politicamente, mas pela tradição de mistério que envolve a continuação de suas tradições; possuiriam os mágicos mais poderosos, o segredo da virtude das hervas, uma língua secreta (a língua kromanti, desaparecida, aliás). Na verdade, eles preservaram bastante uma grande parte de sua herança africana fanti-ashanti, como o pacto de sangue (a guerra com os ingleses acabou com um pacto entre o chefe militar Trelawney e o chefe

(16) R.C. Dallas, *The History of the Marrons*, Londres, 1803. — Martha Warren Beckwith, *Black Roadnays, a study of Jamaïca Folk Life*, University of North Carolina Press, 1929, cap. XII. — Zora Neale Hurston, *Tell my Horse*, Filadélfia, 1938.

marrão, Accompong, selado pela mistura dos dois sangues com rum, que foi bebido em comum)([17]); a divisão sexual do trabalho, o homem caçador e a mulher cultivadora, acompanhada de uma grande independência da mulher, que é proprietária dos produtos de suas colheitas, que vende no mercado; a poligamia do chefe; os instrumentos de música, aos quais os marrãos se recusam a dar o nome africano; a importância do folclore, enfim, das estórias da aranha *Anansi.* Nós só conhecemos, de fato, suas festas públicas, como as de Natal, em que eles acolhem mais facilmente os estrangeiros porque se constituem unicamente de paradas e de danças de origem inglesa, ou pelas lembranças da história, bem conhecidas de toda a ilha, de suas revoltas: por exemplo, o culto dedicado à heroína da resistência, sua velha rainha, sob a forma de uma boneca chamada *Yumma.* A existência de personagens mascarados, que aparecem na multidão no decorrer desses divertimentos públicos, remete-nos mesmo aqui, à África, como o "Whooping Boy", Espírito de um cavalo que só aparecia em agosto, o "Three--Leg Horse", que aparece justamente antes do Natal; o "Rolling Calf" etc. Segundo Z. N. Hurston que viu a dança dos marrãos, esperando, na obscuridade da noite, a aparição do cavalo-Espírito, essas máscaras seriam símbolos sexuais, fragmentos de uma cerimônia africana de iniciação, pois as mulheres ao mesmo tempo desejam sua chegada e têm medo de sua aproximação. A interpretação é duvidosa mas, na falta de outros dados e de uma pesquisa séria, deve, pelos menos, contentar-nos.

Na Venezuela, houve sublevamento e repúblicas de marrãos, chamadas *cumbes,* como a do rei Miguel no século XVI; a de Andresoto em 1732, e sobretudo a da região de Coro em 1795; sabemos que esses *cumbes* reuniam negros "sem sinal exterior da religião católica" ([18]) e que viviam como "bárbaros na montanha"; sabemos também que um dos chefes de Coro era um "fetichador", Cocofio. Mas todas essas repúblicas

(17) Podemos nos perguntar se o nome de Accompong, que subsiste como nome de uma aldeia marrão atual, não é no fundo o nome do Deus kromanti, Nyankopon.

(18) O que nem sempre foi verdade; logo que a aldeia fortificada do Marechal Castellanos caiu, encontrou-se entre os prisioneiros um negro com mantelete e boné, o qual batizava os recém-nascidos e dizia a missa. Entretanto, com referência aos negros de Coro, os historiadores estão de acordo em dizer que "eles só tinham o nome de cristãos".

foram destruídas uma após outra e, como aconteceu com Palmares no Brasil, só ficou o nome([19]). Em compensação, na Colômbia, até estes últimos anos, e até a extensão da cultura da cana-de-açúcar na região, os descendentes dos marrãos, liderados por um rei africano, Domingo Bioho, fundador do *palenque* (é esse o nome dado às repúblicas negras) de San Brasilia, que tão bem conhecemos graças aos trabalhos de A. Escalante ([20]), puderam conservar, por causa de seu isolamento (nenhum branco era admitido a viver ali, exceto o padre) muitos traços de sua cultura bantu (Angola) original. Sem dúvida, a monografia de Escalante prova que as técnicas agrícolas, a economia, o folclore e a religião desta comunidade sofreram profundamente a influência da mais vasta civilização colombiana (apesar de o cristianismo ter aí sido reinterpretado em termos de magia protetora mais do que de verdadeira religião) e que o *palenque* não possa ter alcançado uma organização política autônoma, capaz de assegurar mais fortemente a perpetuação das tradições africanas (a única instituição social do local é a família nuclear de tipo costumeiro, ou concubinagem). Não obstante, a poligamia continua, sobretudo sob a forma de bigamia, o homem dividindo-se entre sua "mujé de asiento", sua primeira mulher, e sua "querida", ou mulher secundária. Como em Cujela, o casamento se pratica sob a forma de rapto; o jovem arrebata a jovem (a qual, mesmo consentindo, simula por vezes uma aparência de resistência) com a ajuda de seus amigos; se a moça é virgem, a novidade é anunciada por três batidas de tambor, do contrário os tambores soam seis vezes; três dias depois, os novos casados voltam para a casa dos pais da moça, que reclamam uma compensação pecuniária de 200$ a 400$, e é tudo o que resta do *lobola.* A comunidade conserva os traços de um certo dualismo, entre a aldeia de cima e a aldeia de baixo, que se opõem. Sobretudo os indivíduos formam agrupamentos de bairros, chamados *cuadros,* podendo cada bairro, aliás, ter diversos cuadros; os cuadros dos adultos, menos numerosos,

(19) C. Restrepo Canal, *Leyes de Manumission,* Bogotá, 1935. — Gr. Hernandez de Alba *Libertad de los Esclavos en Colombia,* Bogotá 1956. — P.M. Arcaya, *Estudios de sociología venezoelana,* Madri, s.d., Enrique De Gandaia, *La insurreción de los negros de Coro en 1795,* in *Miscellanea P. Rivet,* t. II, México, 1958, pp. 695-991.

(20) Thomas G. Price Junior, "Estado y necessitades actuales de las investigaciones afro-colombianas", *Rev. Col. de Antrop.,* II, 2, 1954. — Aquiles Escalante, "Notas sobre el palenque de San Brasilia" *Divulgaciones Etnológicas,* IV, I, Universidade del Atlántico, 1954.

parece, têm sobretudo uma função de assistência mútua, em caso de doença ou de morte; o dos jovens têm um caráter amoroso e asseguram a aproximação dos sexos como a institucionalização do rapto nupcial. A África banto mostra-se sobretudo nas cerimônias mortuárias, que são dirigidas por uma confraria especial (*cabildo*) denominadas *lumbalú* (nome do tambor principal utilizado para acompanhar os cantos em língua angolana, com invocação, segundo um deles, de *Calunga,* Divindade da morte ou deus supremo conforme as etnias bantos). Durante nove dias, a alma fica junto do cadáver; todo esse tempo, as mulheres dançam em torno do corpo, muitas vezes confessam seus pecados; entretanto os jovens se divertem diante da casa em diversas brincadeiras; no último dia, desfaz-se o altar católico que foi construído, sinal da partida da alma. Quanto ao enterramento que se segue, é praticado segundo o modelo dos brancos.

IV

Podemos tirar desse conjunto de dados um certo número de conclusões suficientemente gerais?

O que caracteriza essas comunidades de marrãos, parece-nos, é já esse rompimento entre as infra e as superestruturas, que veremos desenvolver-se depois, mas que está em germe aqui. O rompimento pode dar-se contudo em muitos níveis, entre tal ou qual camada de uma realidade de alguma forma sedimentada: seja entre as técnicas materiais e a economia de um lado, a organização social de um outro, seja entre a organização social e as crenças religiosas. Essas fissuras provêm de que em toda parte essas comunidades estão sujeitas a um duplo movimento, um que as leva a adaptar-se a um novo meio, a criar-se suas próprias instituições de luta e de sobrevivência, a outro, oposto, que as leva a manter as tradições ancestrais, cimento de sua unidade espiritual, símbolo de sua independência política tanto quanto cultural. Enquanto na África (e sem negar, naturalmente, a existência de tensões em toda sociedade global) existe ligação funcional entre os diversos níveis do que G. Gurvitch chamou de "a sociologia em profundidade" e continuidade segundo a camada ecológica até à dos valores ou da consciência coletiva, nessas comunidades de marrãos, pelo contrário, existe oposição entre o determinismo do meio e as exigências da memória coletiva.

Sem dúvida, uma dialética sutil tenta aproximar o que está separado, juntar as realidades técnicas e materiais aos quadros da memória coletiva, ou ainda, estando a memória coletiva sujeita, da mesma maneira que a memória individual, às leis do esquecimento, de preencher os furos que se estendem na trama das lembranças com a ajuda de novas crenças, saídas das técnicas de produção impostas pelo novo meio geográfico e social. Não há entretanto regras gerais, de modelo constante desses "reenganchamentos" que variam segundo os lugares e os tempos; tudo o que podemos dizer sobre esse assunto é somente que as duas "variáveis" fundamentais que funcionam são a variável temporal (data de constituição das repúblicas de marrãos e a variável demográfica (extensão da população; sendo as lembranças do passado, com efeito, tomadas nas redes de trocas de informações entre os indivíduos, o número de traços culturais conhecidos dependerá do número de indivíduos em intercomunicações, como de sua antiga situação na África, estratégica ou não, no interior da organização social). Assim, essas comunidades de resistência são ao mesmo tempo comunidades de inovações. Elas são ao mesmo tempo novas civilizações "negras", e civilizações "africanas" arcaicas.

Insistimos sobretudo, neste capítulo, sobre o elemento tradição. Mas é aqui que parece destacar-se uma segunda conclusão. Se algumas comunidades são relativamente homogêneas, por exemplo de origem unicamente angolana, as mais vastas abarcam os descendentes de etnias diferentes. Mas na Jamaica, os "malaios", isto é, os malgaches de Madagascar, juntaram-se ao grosso do bando, aos Kromanti. Cada uma das nações componentes traz pois sua própria memória coletiva. Cómo agem elas umas sobre as outras? Sempre existe uma cultura dominante, é verdade, a fanti-ashanti por exemplo, no caso da Guiana, mas que deixa coexistir pedaços inteiros de outras civilizações, como ocorre, por exemplo, com o culto dos Vodus daomeanos. Resumindo, nós nos encontramos na presença, no domínio das superestruturas religiosas, de culturas em mosaico. Um certo número de fatos explica facilmente o fenômeno. Primeiramente, a existência de uma certa homologia entre as diversas crenças africanas. Em segundo lugar, a existência de um estreito laço entre uma nação e seus cultos, fazendo os deuses parte integrante da sociedade dos homens, o que faz que uma nação só possa subsistir, em uma república de marrãos, federando-se a outros grupos, não se negando em uma consciência comum de revolta. Enfim, e sobretudo, o que explica o

próprio processo de formação em mosaico é que já na África os membros de uma etnia constituem confrarias separadas e complementárias, encarregadas do serviço de uma única divindade ou de uma única família de deuses. Os marrãos possuíam pois um modelo, africano, que lhes permitia fazer coexistir cultos étnicos diferentes, como o dos *Winti* kromanti e dos *Vudus* ewe, dando-lhes forma de confrarias separadas, com músicas, línguas dos cantos, e passos de danças diferentes. Por outro lado, sendo o êxito nas religiões ditas "animistas" o critério da realidade, uma etnia pode aceitar os deuses originários de alhures, se eles se manifestaram e provaram seu poderio eficaz. Na Costa do Marfim, atualmente, esses empréstimos religiosos são regra. Não é surpreendente que uma divindade daomeana como *Legba* tenha podido ser aceita pelos kromanti revoltados, já que *Legba* tem por missão proteger as cidades contra os perigos exteriores e de deter os inimigos onde quer que estejam. Mas esses mosaicos culturais, qualquer que seja a diversidade das tintas, apresentam sempre uma cor dominante, que não é forçosamente a da etnia mais numerosa, que depende freqüentemente do grau relativo de irradiação das culturas em ação, e é assim que, na Guiana, os Ewe patrilineares aceitaram a filiação matrilinear dos Fanti-ashanti.

CAPÍTULO IV

O ENCONTRO DO NEGRO E DO ÍNDIO

I

No *marronage,* o africano reencontrou o índio. Muitas vezes evitou-o; já dissemos que os Bosh da Guiana mantêm relações restritas de troca com os índios da vizinhança. Mas não podemos falar de oposição racial. Esta idéia de oposição racial é uma invenção dos brancos, assim como a idéia do escravo submisso e feliz. Uma vez que o mito do Tio Remo ou do Pai João justificava a continuação da escravidão, o mito da oposição negro-índio impedia a formação de uma aliança das raças exploradas contra a raça dominante: trata-se do velho provérbio bastante conhecido: dividir para reinar.

Dollard mostrou a ligação entre as situações provocadoras de frustração social e os sentimentos de agressividade (1). Teoricamente, esta agressividade dos africanos e de seus descendentes devia ser dirigida contra os brancos. Era preciso, para contorná-la, transferi-la para outros objetos, fazê-la passar por outros canais; ou institucionalizá-la, sob a forma de regimentos de cor. Na época colonial, os brancos canalizaram esta agressividade em seu proveito, dirigindo-a contra seus inimigos, igualmente brancos, para a defesa de suas colônias, por exemplo no Brasil: os portugueses contra os holandeses, ou ainda, nas lutas de clãs, entre famílias rivais, o que levava, neste caso, a batalhas de negros, cada grupo escravo rodeando seu respectivo senhor. No momento da Independência, a agressividade foi dirigida contra os metropolitanos: ingleses nos Estados Unidos, espanhóis no Rio da Prata ou em Cuba e portugueses no Brasil, se bem que ainda em benefício dos brancos crioulos (embora os negros engajados tenham podido algumas vezes tirar

(1) Dollard, Dobb, Miller, Mowrer, Sears, *Frustration and Agression*, Yale, Univ. Press, 1939.

vantagens pessoais, como por exemplo conseguir a carta de alforria); esses crioulos, uma vez vencedores, não tentaram integrar os homens de cor dentro da nação que tinham ajudado a forjar, aliás, ao lado destes.

Mas o que é interessante principalmente, é que a agressividade do negro foi, na maioria das vezes, dirigida contra o índio, enquanto, reciprocamente, era o índio dirigido contra o negro. O *Quilombo* dos Palmares, no Brasil, refúgio dos negros marrãos de Alagoas, só pôde ser vencido com a chegada maciça dos índios e dos *mamelucos* (2) de Domingos Jorge Velho e, a partir desta vitória, um espetáculo folclórico, sempre representado na região, tende a manter na população, mostrando os negros aprisionados pelos índios e vendidos aos brancos, este ódio sabiamente controlado e explorado pelos antigos colonizadores. A oposição estava até regulamentada por leis, como as que interditavam o casamento entre negros e índios; uma vez que a criança tinha o destino de sua mãe, se um escravo se casasse com uma índia, a qual tinha a liberdade desde que o clero começou a proteger os autóctones, o senhor de escravos via-se assim privado de uma progenitura que de outra forma lhe pertenceria. A rivalidade racial que essas leis instigavam pode ser testemunhada por alguns processos. Na Venezuela, por exemplo, temos o testemunho de que os índios não viam os negros com melhores olhos do que os brancos: o pai índio de uma jovem que havia sido prometida a um negro, protesta junto do tribunal, "pois a classe dos índios é inteiramente distinta pela pureza do sangue, com ordem de que, cada um, no seu lugar, iguala a classe mais elevada, a dos nobres"; então sua filha Libo não se podia unir, dizia ele, "a esta classe de pessoas reputadas como a mais vil de nossa República" (3).

Essas ideologias, exploradas pelos brancos, que as tentavam interiorizar no espírito dos indígenas ou africanos, não impediam mesmo assim a atração de uma raça pela outra. Saint-Hilaire, que foi um admirável observador das realidades brasileiras, nota-a no começo do século XIX: a índia se dá ao índio por dever matrimonial, ao branco pelo dinheiro e ao negro pelo prazer (4). A mistura de sangues começou desde os primeiros contatos. Herskovits, ao tratar dos Estados Unidos (5), utilizando o método das genealogias, para 1 551 estudantes de cor, encontrou 342 resultantes de linhagens não mescladas, 798 tendo tido parentes brancos, 97 (seja 6,3%) tendo tido parentes índios e 314 (20,9%) unindo as três raças, negra, branca e indígena. Certamente, é preciso levar em consideração o mito romântico do índio, o que pode ter induzido alguns desses negros a afirmarem longínquas origens indígenas. Mas nem tudo é imaginação nas genealogias recolhidas por Herskovits. No que se refere à América portuguesa, sabemos que, nos engenhos de açúcar do Nordeste, as três raças viveram juntas e em harmonia: a branca, que tinha a propriedade e a direção, a negra, que trabalhava a terra, a índia ("o índio de arco e flechas"), que defendia o engenho contra os piratas ou as incursões de outras tribos indígenas que tinham permanecido "selvagens" (6) — e que, mais ao Sul, nas expedições colonizadoras dos *Bandeirantes* paulistas, o índio ia à frente, abrindo caminho, o branco seguia com os mestiços de índios, e o negro fechava a coluna, carregando os fardos e preparando as paradas (7). Assim, quando o interesse do branco exigia a luta social, ele a suscitava; mas quando seu interesse exigia, pelo contrário a reconciliação, ele a promovia.

De qualquer modo, desses contatos, espontâneos ou impostos pelos senhores, devia sair uma raça especial de mestiços, chamados *curibocas,* ou *cafusos,* muitas vezes conhecidos por *cabras.* Aconteceu a mesma coisa na América hispânica; aí a mistura de negros e índios foi talvez mais acentuada do que em outro lugar qualquer; os frutos dessas uniões constituíam a "casta" (8) dos *Zambos,* ou *Lobos* ou *Chinos;* se, continuando essa mestiçagem, um *Lobo* se unia com uma mulata, o produto desta nova união era designado pelo termo *albarrazado;* se o *albarrazado* se casasse com uma negra, dava nascimento a um *cambujo* etc. (9). Com muito mais razão, o que era regra para o negro

(2) Mestiço de branco e de índio.

(3) Miguel Acosta Saignes, "Matrimonios de esclavos", *Suma Universitária,* Caracas, agosto, 1955.

(4) Saint-Hilaire, *Viagem ao Rio Grande do Sul* (1820-1821), tr. port. 2.ª ed., São Paulo, 1939.

(5) J.M. Herskovits, *The American Negro, a study of racial crossing,* Nova York, 1930.

(6) Gilberto Freyre, *Maîtres et Esclaves,* tr., fr., Gallimard, 1952. *Casa Grande & Senzala,* Editora José Olympio.

(7) Cassiano Ricardo, *Marcha para o Oeste,* Rio de Janeiro, Brasil, 3.ª ed., 1959, t. II, cap. IX a XII.

(8) Designavam-se sob o nome de *castas* todos os produtos da mestiçagem entre as raças.

(9) Encontraremos algumas dessa classificações, cujas nominações variam conforme as regiões, em G. Aguirre Beltram, *La población*

escravizado era também para o negro marrão, sobretudo quando o bando desses marrãos era pouco numeroso, já que composto em sua maioria de homens (as mulheres evitavam engajar-se em tal aventura), não podendo eles encontrar esposas a não ser entre as índias.

Esta fusão dos sangues deu, pelo menos como conseqüência, uma fusão das civilizações em contato, já que as civilizações primitivas ainda não tinham sido atingidas pela influência ocidental. Houve fusões semelhantes — a isto já fizemos alusão no capítulo precedente — mesmo entre certos Bosh, entre esses "índios negros que denominamos Sacratas, provenientes dos negros de Aucas e de Samaracas e das índias que os salteadores tiraram à força de seus maridos, aos quais massacraram às margens do Maroni" ([10]). Na Amazônia, encontramos tribos de índios, que tinham por chefe supremo ou por sacerdotes-mágicos, negros fugitivos adotados por eles. Mas é difícil, por falta de uma documentação mais rica, julgar a ação dos negros sobre os índios e dos índios sobre os negros. As interpretações dos traços culturais considerados como mistos, são sempre suspeitos. Por exemplo, nesta mesma Amazônia, os folcloristas colheram entre os índios um número bem considerável de contos animais similares aos contos recolhidos em diversos países africanos ([11]). Mas podemos hesitar entre um fenomeno de difusão, a partir dos negros fugitivos do Maranhão, e um simples fenômeno de convergência. Em "Terra-Firme", Wassen quis ver nos bastões dos mágicos Kuna e Choco e, de uma maneira mais geral, no equipamento dos *medicine-man,* uma influência africana ([12]). A cerimônia do *Retzonek* no Iucatã, que tem como finalidade assegurar à criança seu desenvolvimento normal, colocando entre suas mãos um objeto simbólico de seu sexo, sendo uma agulha para a menina e um machado para o menino, é indubitavelmente índio, mas, em certas comunidades onde vivem negros, a cerimônia se complica: a criança desaparece como agente dominante e o nascimento nada mais é do que o ponto

negra de México (1519-1810), México, 1946, cap. IX — Nicolas León, *Las castas del México colonial,* México, 1924 — Buenaventura Caviglia, *Indio y esclavo "cabras",* Montevidéu, 1939.

(10) Arquivos F.O.M., citado por Debbash, *op. cit.*

(11) Camara Cascudo, tradução e notas do livro de Ch. Frederic Hartt, *Amazonian Tortoise Myths,* Recife, 1952.

(12) "An analogy between a South American and Oceanic motif and Negro influence in Darien", *Ethnologiska Studier,* 10, 1940.

de partida da aliança de duas famílias, através de um conjunto de dádivas e contra-dádivas alimentares; Herskovits sugere com referência a este fato que, talvez, uma influência africana estivesse no começo desta mutação ([13]). Isto é uma coisa a verificar. Por outro lado, temos documentos de arquivos, tirados das visitas da Inquisição no México, que nos apresentam fenômenos de sincretismo menos contestáveis. Por exemplo, a extração da doença por curandeiros negros, que encontramos também em um romance de Adalberto Ortiz, *Juyungo,* no que diz respeito ao Equador ([14]), aspirando a parte doente do corpo para em seguida cuspir a doença sob forma de pequenos insetos, pedrinhas ou pequenos ossos; sem dúvida, esta prática curativa existe também em certas etnias africanas, mas é um fenômeno relativamente raro da terapia africana, pois caracteriza o chamanismo indiano. O negro também utilizou as plantas religiosas ou mágicas dos índios, como o *Toboatzin,* para conhecer o futuro, o *peyote,* para descobrir ladrões ([15]), os venenos do país, para matar os senhores brancos.

Entretanto, o caso mais conhecido — e o mais bem estudado — dessas fusões das duas culturas em contato, índia e africana, é o dos Caraíbas negros.

II

Os Caraíbas Negros ([16])

As Antilhas, que antes tinham sido povoadas pelos Aruak foram depois ocupadas pelos índios Caraíbas, seus inimigos tradicionais, que mataram todos os homens guardando porém

(13) Na discussão do relatório de G.A. Beltram, "La etnohistoria y el estudio del negro en México", *XXIXe Congrès des Américanistes,* Chicago, 1952 (volume consagrado à aculturação).

(14) No que se refere ao México, ver G.A. Beltram, *Medicina y Magia,* México, 1955, e para o Equador, a trad. fr. de *Juyungo* ed. Gallimard (Coll. Croix du Sud).

(15) Beltram, *op. cit.*

(16) E. Conzemius, Sobre os Garifs ou Caraíbas da América Central, *Anthropos,* XXV, 1930, pp. 859-977. — "Ethnographical notes on the Black Carib", *Amer. Anthrop.* XXX, 2, 1928. — Douglas Mac Ray Taylor, *The Black Carib of British Honduras,* Nova York, 1951. — Ruy Coelho, "O conceito de alma entre os Caraíbas negros", *Journ. Soc. des Amerc.,* XLI, 1952. — "As festas dos Caribes Negros", *Anhembi* São Paulo, XXV, 1952. — "The significance of the Couvade among the Black Caribs," *Meani* XLIX, 1949.

suas mulheres, de onde vem um primeiro sincretismo, visível sobretudo na língua, e que indicamos de passagem, porque os Caraíbas negros herdaram-na em conseqüência disto: a diferença entre as expressões masculinas e femininas para designar um mesmo objeto. Quando as Antilhas foram descobertas e colonizadas, os Caraíbas desapareceram das Ilhas principais, mas mantiveram-se nas pequenas ilhas, como São Vicente, Santa Lúcia etc... Em 1635, duas fragatas espanholas, transportando negros, afundaram perto de São Vicente; os negros, depois de matarem os marinheiros brancos, conseguiram escapar; a mesma aventura aconteceu um pouco mais tarde, em 1672, com um navio negreiro inglês. Os índios, tanto num caso como no outro, reduziram esses refugiados à escravidão, mas os escravos faziam parte da família, e a miscigenação entre as duas raças começou. É aí que está a origem desses mestiços conhecidos pelo nome de Caraíbas negros. Em todo o decorrer do século XVII, este primeiro contingente de mestiços foi acrescido de todos os negros marrãos, que em pequenas embarcações, chegavam às margens de São Vicente, enquanto as lutas entre ingleses e franceses que ocorriam nesse mesmo período asseguravam às populações, indígena ou mestiça, nessa ilha, uma relativa independência. Ela acaba entretanto por tornar-se uma possessão inglesa e como seus habitantes se haviam aliado aos franceses, 5 080 Caraíbas negros foram deportados para as praias da baía de Honduras. Seus descendentes ocupam atualmente uma comprida e estreita faixa da América Central, que vai da península de Iucatã até os pântanos de Mosquitia. Segundo E. Reclus, em sua *Geografia Universal,* encontraríamos também na Nicarágua os Moscos, Mosquitos os Mosticos desse país, que ele acredita serem os descendentes de mestiços índios-negros e não índios puros. Contudo, os Caraíbas negros habitam sobretudo as Honduras britânicas, onde foram estudados por Mac Ray Taylor, e a República independente das Honduras, onde foram estudados por Ruy Coelho. Fisicamente eles não têm quase nada de índio; mas linguisticamente, falam (deformando-a, através de sua pronúncia africana) a língua dos Caraíbas. Do lado masculino, descendem dos Efik e dos Ibo do delta nigeriano, isto no que se refere ao primeiro carregamento, aos quais se juntaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII, dos Yoruba, dos Fon, dos Fanti-Ashanti e dos Congos — do lado feminino, das índias com quem esses fugitivos se haviam casado. Atualmente e, graças a seu espírito de iniciativa e ambição, eles sobem na escala social, ocupando posições na polícia, na administração, no ensino etc...; mas a maioria ainda é composta de agricultores, e é entre esses agricultores que se conserva a civilização mestiça nascida na Ilha de São Vicente.

Entre os Caraíbas índios, a família é a família grande, de residência matrilocal, com autoridade do tio materno sobre seus sobrinhos; se bem que os Caraíbas negros tenham conservado a terminologia índia do parentesco e que laços de solidariedade subsistam entre os parentes próximos e distantes, sua família é a família conjugal, de descendência bilateral e em que o marido tem a autoridade; o casamento é o casamento consuetudinário. Assim, a família dos Caraíbas negros é inteiramente diferente da família dos índios, como também, aliás, da família dos africanos, seguindo o modelo europeu. Taylor faz notar que esta mudança da sociedade doméstica se traduz no folclore; enquanto as histórias dos Caraíbas índios giram em torno dos conflitos marido-mulher, nos casais poligênicos, as histórias dos Caraíbas negros se desenrolam em torno das competições pelos *status* social entre indivíduos do mesmo sexo, dentro da comunidade aldeã. Estas comunidades, que não têm ligação com as linhagens, são simples grupos de vizinhança; não existem chefias, estando os negros forçosamente sujeitos às leis e à constituição política dos países que habitam. Mas a vida social é bem desenvolvida aí, sendo as festas numerosas e animadas. Ruy Coelho, que as estudou, mostrou que elas são de origem ocidental ([17]), mesmo que possamos encontrar às vezes certos elementos do totemismo africano.

O período do nascimento é considerado como um período perigoso; a mãe é posta sob dieta e o pai, durante 28 dias, não pode ir à pesca, nem pode trabalhar com instrumentos cortantes, devendo abster-se de toda relação sexual (seja com sua mulher ou com outras) e durante 40 dias abster-se de certos tipos de comida. No terceiro dia, depois do nascimento, ele deve mesmo tomar um purgativo; é que o pai está possuído de um mau espírito, o *Uliburagúdénã;* assim ele deve abster-se de fazer tudo que possa trazer prejuízo para o filho. Reconheceu-se aí a *couvade* dos índios. Mas uma *couvade* modificada, que perdeu alguns de seus elementos originais, como o fato de guardar o leito (ou a rede), as escarificações e outros ritos sangrentos, "provavelmente porque a idéia de um castigo in-

(17) Luta dos Mouros e dos Cristãos, Pastorais, Carnaval, mês de maio etc.

fligido a seu próprio corpo ser um sacrifício agradável aos Deuses é uma idéia completamente estranha ao espírito das civilizações africanas" (Ruy Coelho). Em todo caso, a civilização dos Caraíbas negros conservou suficientemente traços da *couvade* índia, para que se possa dizer que, entre eles, o nascimento é considerado como o produto da cooperação harmoniosa dos dois sexos e que a paternidade é reconhecida como tão importante quanto a maternidade. As crianças são educadas com severidade, brincando juntas até a puberdade; depois os rapazes e as moças se separam para aprender as coisas da vida, sob a direção do pai ou da mãe, conforme o sexo (caça, pesca, agricultura ou trabalhos da casa). Como dissemos antes, a forma de casamento que domina é a do casamento costumeiro, pelo livre consentimento do homem e da mulher que decidem (freqüentemente depois de terem tido relaçõs sexuais) viver juntos, casamento este reconhecido pela sociedade, que ajudará a construir a casa dos novos esposos, em uma jornada de trabalho coletivo seguida de repastos e de danças, ficando as despesas da festa por conta dos convidados.

Os rituais da morte são muito importantes. Para melhor compreendê-los, é preciso antes indicar precisamente as concepções antropológicas dos Caraíbas negros. Eles consideram que todo indivíduo possui, além de seu corpo, o *anigi,* ou força vital, que reside na cabeça e no sangue, e que desaparece com a morte — o *iuani,* que é a alma, no sentido cristão do termo, e que une Deus ao finado — e por fim a *afurugu* — que é o "duplo" do indivíduo, que reproduz a forma material de sua pessoa no plano espiritual, e que fica na Terra, até o momento em que se tornará *Gubida* (Ancestral). Esses ritos, que duram nove dias, começam por uma vigília do cadáver acompanhada de banquete, divertimentos, relatos de histórias; prosseguem com a recitação do rosário para livrar o *iuani* dos pecados cometidos cá em baixo; mas continuam ainda no nono dia, para assegurarem ao *afurugu* uma boa viagem no outro mundo; para isso é dada uma grande festa acompanhada de danças; se a alma é então expulsa da casa, vaga ainda perto da Terra por um ano. Os *afurugu* dos maus (como também o das pessoas assassinadas, dos protestantes e dos maçons) vagarão a vida toda, sob a forma de alma de outro mundo, para perseguir os vivos. No que se refere aos mortos comuns, considera-se que no fim de um ano, data em que se celebra o aniversário do finado, o *afurugu* entra no mundo dos Ancestrais tornando-se *Gubida.*

Os *Gubida* sempre devem ser honrados por seus descendentes; se esses últimos faltam a seus deveres, eles se fazem lembrar, primeiro por meio de sonhos, depois se o apelo não foi ouvido, enviando doenças ou desgraça aos membros de suas famílias. Chama-se então o *Buiai,* que é o padre dos Caraíbas negros, e celebra-se o *dogo,* ou, se o estado econômico da família não o permite, ou se, ainda, as leis do país o interditam, o *cugu.* Durante o *dogo,* constrói-se a Casa dos Ancestrais, onde é celebrada a cerimônia, e que mais tarde, é destruida enquanto o *cugu* se realiza nas duas peças da habitação comum. No *dogo,* as danças (a cargo de uma confraria de jovens solteiras, preparadas por meio de interdições sexuais para receber as almas dos antepassados, um aprendizado de danças, que lhes é revelado em sonho) são bem mais dramáticas — compensadas, é verdade, por danças imitativas de *clowns* vestidos de mulher, cujas brincadeiras seriam inspiradas pelos *gubida,* que comeram e beberam a contento; nada disto existe no *cugu.* Mas a estrutura das duas cerimônias é similar. Começa-se por modelar pequenos montes de terra, um por falecido (se os parentes distantes não podem assistir ao ritual, um mensageiro traz um pouco de terra e um pouco de água do rio local), tendo ao centro "o coração do *Cugu",* que atrai o espírito do Antepassado. Como esta operação é perigosa, são as mulheres mais velhas de cada família que delas se encarregam, enquanto os outros membros tecem cestos, um por cada morto, que penduram na viga mestra, com fazendas. De manhãzinha, os pescadores saem para pescar no mar alto, enquanto as mulheres recolhem caranguejos na praia. Na volta da frota, assiste-se à missa na igreja e se apanham as velas não inteiramente gastas, que são levadas para casa. Colocam-se litografias de santos e um crucifixo sobre "o coração do *Cugu",* assim como bebidas e alimentos. O *buiai* e seus assistentes, fecham-se no santuário, onde vão dialogar com os mortos, enquanto, na peça ao lado, as mulheres cantam e dançam. O rito tem lugar duas vezes: de manhã para os Antepassados da linhagem masculina, e à tarde para os Antepassados da linhagem feminina. As crianças ficam de fora para evitar o contato com os mortos; no fim da cerimônia atira-se-lhes comida, sobre a qual elas se pricipitam. É o rito conhecido como "pilhagem". Os alimentos de sacrifício postos nos cestos são jogados ao mar, a uns 200 pés ao largo, os objetos utilizados durante o *cugu* e o *dogo* são purificados e "o coração" como os montes de terra são destruídos e

levados pelas mulheres velhas que os fizeram igualmente para serem jogados no Oceano.

Não se deve confundir o *buíai* (ou *buyé*) com o feiticeiro; ele é o sacerdote dos Caraíbas negros. O filho sucede em geral ao pai nesse cargo, mas deve-se considerar esta herança mais como uma inspiração do que como a transmissão de um saber. Ao lado, existem os adivinhos ou videntes, que predizem o porvir olhando a chama de uma vela na água de uma cabaça, os curandeiros (*surusié,* deformação do francês: *chirurgien*) que tratam com ervas e, por fim, os feiticeiros que se podem transformar em animais com a ajuda de certas orações, como a de São Cipriano, de cujos ataques a defesa é possível por meio de medalhas bentas, ou de pequenos breves contendo orações especiais e que são herdados conforme a linha masculina ou feminina. Do mesmo modo, nos mitos, ao lado dos *Gubida* e dos anjos cristãos, existem os *hiuruha,* Espíritos daqueles que morreram antes da conversão dos Caraíbas ao cristianismo e que habitam um céu inferior ao de Deus, de Cristo, da Virgem, dos santos, dos anjos e dos *gubida*: o *sairi* — e por fim existem os Espíritos da Natureza, como a *Sucia,* espírito feminino do cemitério que atrai o homem para a floresta tomando a forma da mulher amada, para enlouquecê-lo; os espíritos infantis do mar, que se deixam apanhar pelas redes dos pescadores para espalhar na aldeias as doenças das crianças; os *mafia* que perseguem as mulheres menstruadas, dirigidos por *Uiani,* que os missionários identificaram com Satã, e todo um conjunto heteróclito de animais reais, como o caïman, ou fantásticos. Este conjunto de crenças animistas superpõe-se ao culto católico dos santos e da Virgem, aos quais nos podemos vender como escravos perpétuos. Existem os santos da família, aqueles com quem fazemos um pacto de aliança, e os santos curadores, especializados na cura de diferentes doenças, que são comuns a todos os Caraíbas negros. Mas esses santos são reinterpretados através do animismo, pois não são nem bons nem maus por natureza; tanto podem fazer cair um raio como acalmar a tempestade, tomar parte nas maquinações dos feiticeiros como deter seu braço. É preciso fazer-lhes promessas de recompensa se se deseja obter deles que ajam para o bem e não para o mal.

Temos com os Caraíbas negros um bom exemplo de sincretismo, mas onde o elemento índio predomina, porque a educação das crianças está nas mãos das mulheres, e porque na origem da mestiçagem nas Antilhas, as mulheres eram índias.

A *couvade,* os Espíritos da Natureza, a maneira de os curandeiros tratarem os doentes são traços manifestos desta cultura índia. Entretanto, os Caraíbas "vermelhos", como são chamados em Honduras, não parecem, no estado atual das nossas informações, conhecer o culto dos Antepassados; só têm ritos funerários, com danças, mas que duram 4 dias em lugar de 9; na verdade, praticam a evocação dos mortos agitando a *maraca,* exatamente como o faz o *buíai,* no *dogo;* mas as semelhanças param aí; se bem que não possamos traçar as linhas da genealogia exata dos rituais *gudu* ou *dogo,* o que constitui, pelo menos, a essência, o culto dos Antepassados, é um elemento de origem africana. Não se trata pois de um sincretismo em mosaicos, como aquele que definimos no capítulo precedente, mas de uma civilização de "fusão cultural", cujos elementos constitutivos é impossível discernir, tanto eles se transformaram, unindo-se em um mesmo conjunto.

III

Os Candomblés de Caboclos e a Macumba

O sincretismo entre as religiões populares índia e africana toma, no Brasil, formas diferentes das dos Caraíbas negros, formas aliás contrastadas, sejam porque os elementos africanos permanecem presos nas estruturas indígenas, seja, ao contrário, porque os elementos índios se vêem presos nas estruturas africanas.

No Nordeste do país, o *catimbó* ou *cachimbo* é uma religião de origem indígena bastante difundida, apesar das interdições policiais, entre as populações mestiças e que se distinguem nitidamente das religiões africanas: ausência de danças e de instrumentos membranófanos (o único instrumento de música que pode intervir é a *maraca* índia) — uso de substâncias tóxicas para provocar o transe, como o fumo, a *maconha* (haxixe), sobretudo a *jumera,* ao passo que nas seitas africanas o transe é determinado unicamente pela música e pela dança — papel dominante do sacerdote ou *catimbozeiro,* que é o único a receber os Espíritos, em benefício dos fiéis. Os negros não são muito numerosos nas regiões onde domina esse culto, mas alguns deles o freqüentam e introduziram, assim, na lista dos Espíritos que falam pela voz do sacerdote, as almas dos negros falecidos ou de negros míticos (como o Pai Joaquim). Mas o

sincretismo se confina aí: simples adição de Espíritos negros aos Espíritos índios. A estrutura do culto não muda; permanece imutável, semelhante ao que era, desde a colonização dos índios pelos brancos ([18]).

O *candomblé de caboclos,* que estudaremos dentro em pouco, constitui o contrário do *catimbó,* no sentido de a estrutura desse culto permanecer essencialmente africana, e de que são os Espíritos dos índios que vão agora inserir-se nesta estrutura estrangeira. Mas entre estas duas espécies de seitas, *catimbó* do Nordeste e *candomblé de caboclos* da região Pernambuco-Bahia, devemos chamar a atenção na Amazônia para a existência de uma outra espécie de sincretismo intermediário, a *pagelança.* O termo *pajé* designa entre os tupis-guaranis, o sacerdote mágico, e a palavra *pajelança* é, portanto, a expressão de uma realidade índia. Mas os negros que queriam fazer fortuna, primeiramente os marrãos e depois os demais, ou pelos menos encontrar um trabalho mais remunerador, penetraram na região amazônica levando seus deuses, *Vodus* daomeanos ou Orixás yoruba; e assim, ao lado da *pagelança* índia (chamada também, sob a influência espírito, "linha" dos *caboclos*) ([19]), criou-se uma outra *pajelança* (chamada "linha africana). Os mantenedores desses cultos compreenderam que conseguiam atrair muito mais os fiéis utilizando as duas "linhas" e que obteriam também mais "poderes" multiplicando o poderio dos deuses africanos pelo dos espíritos índios. Mas aperceberam, ao mesmo tempo, da disposição estrutural das duas religiões. Conseguiram pois que coexistissem mais do que se fundissem, se bem que já tenhamos testemunhos de um processo de fusão. No templo existe uma separação do "Território" dos espíritos índios e do *pégi* ou santuário africano; nas cerimônias, os *Vodus* ou *Orixás* são invocados em língua africana, e os caboclos em língua portuguesa ([20]).

Se nos é possível traçar a genealogia do catimbó (a partir dos primeiros cultos sincréticos dos índios catequizados) como o das duas pagelanças (a partir sobretudo da imigração dos

(18) O *catimbó foi* estudado principalmente pelo grande folclorista brasileiro Câmara Cascudo. Sobre o lugar do negro nesse culto, ver R. Bastide, *As Religiões Africanas ..., op. cit.*

(19) O termo *caboclo* tem sentidos muito diversos; mas tornou-se nesses cultos populares, sinônimo de índio.

(20) Encontraremos um excelente caso desse sincretismo, que propus chamar de mosaico, em *Babassuê,* Oneyda Alvarenga ed., S. Paulo, 1950.

negros do Maranhão), por outro lado é impossível saber a origem dos *candomblés de caboclos.* Sua existência parece recente. Entretanto, seu sucesso não autoriza a pensar em uma criação arbitrária de certos sacerdotes. É verossímil que, em toda a extensão do Brasil, cultos do tipo *catimbó* existiram e que o *candomblé de caboclo* não foi mais do que sua incorporação, por africanos pertencentes a seitas Angola ou Congo, a suas próprias cerimônias. Nossa hipótese apóia-se na descoberta, nas seitas bantos, de garrafas de *jurema* que queriam esconder de nós. Seja como for, esse culto é privativo das seitas bantos; nem os descendentes "culturais" dos Yoruba nem dos fon o aceitam ([21]). O ritual difere pouco das práticas africanas dessas seitas bantos (salvo no que diz respeito à música e ao tipo de danças, bem mais violentas, ou imitando as danças dos índios); a estrutura das cerimônias é idêntica à das cerimônias africanas — mas não se realizam nem ao mesmo tempo nem no mesmo dia. Resumindo: existe justaposição dos cultos, que se dão em datas diferentes mas segundo um mesmo esquema: chamada dos deuses que vêm incorporar-se nos membros da confraria (e não apenas no sacerdote, como no catimbó) apenas por meio da música e da dança (certos tóxicos são utilizados, como o fumo, depois do transe, mas como "símbolos" da possessão por um espírito de índio e não para provocá-lo).

Esses espíritos de índios, chamados *Santos* ou *Encantados,* são todos tirados da mitologia tupi-guarani ou do folclore dos índios ditos "civilizados". São eles *Guarani, Tupã* (deus do trovão), *Jurupari* (divindade índia que os missionários católicos tinham identificado com o diabo), *Caipora* (que, em língua tupi, significa habitante da floresta), *Curupira* etc... Mas um esforço de sincretismo foi tentado também, para estabelecer uma tábua de correspondência entre os deuses africanos e os Espíritos índios (da mesma maneira que, sob a influência do catolicismo, uma tábua de correspondência já tinha sido estabelecida entre os *orixá* e os santos católicos). Assim, *Iemanjá,* deusa yoruba da água, e a *calunga* dos angolanos sincretizaram-se com a Mãe das Águas dos índios (Rainha do Mar, dona Janaína etc...); *Ogum,* o deus da guerra das seitas *nagô,* tomou seja o nome indígena de *Urubatão,* seja, junto de seu nome africano, denominações diferentes, que o indianizavam, como

(21) *Sobre o candomblé de caboclos,* ver A. Ramos, *O Negro Brasileiro,* 2.ª ed. São Paulo, 1940, pp. 159-162. — Edison Carneiro, *Negros Bantus,* Rio de Janeiro, e *O Candomblé da Bahia,* Bahia, 1950.

Ogum da Pedra Branca, Ogum das Sete Encruzilhadas etc... *Oxossi,* o deus da caça dessas mesmas seitas, é chamado aqui de "caboclo da floresta" ou recebe o nome índio de *Aimoré; Omolu,* que os yoruba transformaram no deus da bexiga, torna-se "o santo da serpente". O curioso é que esta tábua das correspondências permanece simplesmente no domínio das crenças. Não se traduz no domínio do culto. Na verdade, teoricamente, os membros de uma confraria africana (voltaremos a isto) estão ligados a apenas um deus, tanto nas confrarias bantos como nas outras; eles deviam então, quando caem em transe nas cerimônias oferecidas pelos caboclos, receber a mesma divindade que recebem nas festas africanas, mas sob outro nome; por exemplo, os filhos de *Ogum* deveriam receber Urubatão. Mas não é isto o que acontece; sem dúvida porque a quantidade dos espíritos de caboclos que se manifestam é em número mais elevado do que o dos *orixá,* o que faz que, paradoxalmente, os membros das confrarias banto estejam ligados simultaneamente a duas espécies de divindades: por exemplo, *Yansan* do lado africano e o caboclo "Pedra Negra" do lado índio. Aí se dá um fenômeno curioso, que não foi estudado em profundidade até hoje, mas ao qual uma de nossas estudantes, iniciada em uma seita banto, célebre no Brasil, se vem atualmente dedicando.

É difícil traçar uma linha de demarcação clara entre o *candomblé de caboclo,* a *macumba* do Rio de Janeiro e o *espiritismo de Umbanda,* que atualmente floresce por quase todo o Brasil. O que separa essas diferentes manifestações religiosas, poderíamos dizer, são os campos mais ou menos vastos ou os processos mais ou menos impulsionados do sincretismo. Mas, grosso modo, diríamos que no primeiro caso, existe separação e autonomia das cerimônias, africana e índia, enquanto que nos dois outros elas se misturam, embora que de maneiras diferentes. Por exemplo, na *Macumba* do Espírito Santo, o culto compreende dois momentos: primeiro a invocação dos *Exu,* que constitui a primeira parte, africana, já que os *Exu,* na cosmologia yoruba, "abrem os caminhos" e fazem a ligação entre o mundo dos *Orixá* e o dos mortais; em segundo lugar a invocação dos "Negros Velhos" e dos "Caboclos", que constituem a segunda parte, ao mesmo tempo, espírita e índia. A *macumba* do Rio e do Estado da Guanabara é uma roda louca de *Exu,* de *Orixá,* das almas desencarnadas e de caboclos, ao acaso das invocações ou dos transes espontâneos. No *espiritismo de Umbanda,* que saiu da *macumba,* aparece uma dogmática: os espíritos dos mortos, particularmente dos velhos negros falecidos e os caboclos que constituem as forças espiritualizadas da natureza formam imensos exércitos chamados "falanges" e, à frente de cada falange, há um general, que é um *Orixá,* seja sob seu nome africano, seja sob o nome de seu correspondente católico. Assim, *Oxossi* dirige as "linhas" de *Urubatão; Ararigbóia,* dos caboclos das sete encruzilhadas, as legiões dos Peles Vermelhas, dos Tamoios e do caboclo Jurema; *Xangô,* ou São Jerônimo, dirige as legiões de *Yansan,* do Sol e da Lua, da Pedra Branca, dos ventos, das cascatas, dos treme-treme e dos negros Kuenguelê falecidos; *Omolu,* simultaneamente em *Umbanda, Quimbanda,* ou na magia negra, dirige as linhas das Almas, dos Crânios, dos Nagô, dos Malé, dos Monurub(Muçulmanos), dos caboclos de *Quimbanda,* ou seja, as almas dos feiticeiros indígenas, e uma linha mista. É inútil multiplicar os exemplos. Sentimos que o sincretismo negro, nas grandes metrópoles, passou do sincretismo espontâneo africano índio para um sincretismo orientado, controlado, transformado em uma ideologia religiosa brasileira, paralela ao desenvolvimento do nacionalismo político na classe proletária. Os sacerdotes de *Umbanda* não declaram que seu "espiritismo" — que alia, numa mesma adoração, os santos do catolicismo, os Orixá dos antigos escravos africanos e os espíritos dos indígenas — é, no domínio místico, a exata tradução do encontro e da fusão — no plano humano — das três grandes raças constitutivas do país? Contra os mitos da raça branca ou da negritude, o encontro do índio e do negro permitiu o nascimento de um outro mito, o do casamento dos sangues e da fusão das raças.

Assim se acaba um movimento que tendeu, contrariamente às injunções dos brancos, por colocar os índios e os negros uns contra os outros, e de que restam traços na competição de negros e de indígenas de quem se integrará mais rapidamente na comunidade nacional global — que tendeu, dizendo nós, pelo contrário, a fundir as duas grandes civilizações subjugadas em uma só. O sincretismo se transforma, nessas formas mais longínquas, em uma ideologia religiosa, expressão do que ficou convencionado chamar-se de "a democracia racial" brasileira.

CAPÍTULO V

OS DEUSES NO EXÍLIO

I

As Raízes Institucionais das Sobrevivências Africanas

Os descendentes de marrãos entretanto só constituem uma ínfima minoria da população negra da América. O grosso dessa população provém dos descendentes de escravos, os "crioulos". Ora, a escravidão e o tempo, como já dissemos, quebraram os laços que prendiam os trabalhadores de cor a seus países de origem. Apesar de tudo, Herskovits pôde traçar uma lista impressionante de "africanismos" que se mantiveram tanto entre os "crioulos" como entre os *"marrãos"*, e tanto na vida profana (maneira de carregar as crianças, de as mulheres se pentearem, formas de trabalho cooperativo na agricultura, regras de casamento, alimentação, controle dos nascimentos, ritos de cortesia) como na vida religiosa, na magia, no folclore, na linguagem, na arte e particularmente na música (1). O problema que se nos coloca primeiramente é compreender como tantos traços culturais africanos puderam resistir à espiral compressora do regime servil. É verdade que existe a distinção bergsoniana entre a memória-lembrança e a memória-hábito que nos pode ajudar a descobrir o ponto de ruptura entre a tradição e a mudança. De um lado, o africano podia guardar as lembranças de seu passado; como a escravidão separava a criança da família para fazê-la educar pelas mulheres idosas, tornadas inaptas para o trabalho dos campos, e justamente as mais dotadas, pela idade, para reviverem o passado, essas lembranças

(1) M.J. Herskovits, *The myth..., op. cit.*

puderam ser transmitidas de geração a geração, tanto mais porque o tráfico negreiro renovava constantemente o gado humano. Por outro lado, o novo regime de produção moldava os corpos segundo outros hábitos motores, enquanto as relações entre os senhores e criados negros levavam à criação de novos comportamentos. Assim, podia o pensamento permanecer africano, enquanto o gesto se tornava americano.

Disso restou pouco com o passar do tempo; e sobretudo depois da interdição do tráfico negreiro, as lembranças puras, em contradição com o novo meio de vida, só se podiam esfumar a pouco e pouco e acabar por se perderem no esquecimento. Foi o que aconteceu na maior parte dos casos. Para que essas lembrancas permanecessem, fora preciso que pudessem ligar-se a instituições, apegar-se a realidades, acomodar-se aí ou ocultar. Halbwachs escreve, a propósito do antagonismo entre as tradições, que querem manter o passado a qualquer preço, e a sociedade sempre em transformação, que: "Daí resulta que o pensamento social é essencialmente uma memória, e que todo o seu conteúdo é feito somente de lembranças coletivas, mas que apenas subsistem aquelas dentre elas e aquilo de cada uma delas que a sociedade, trabalhando em qualquer época nos seus quadros atuais, pode reconstruir" (2). O negro, não encontrando mais, no novo continente, os quadros antigos e africanos de suas lembranças coletivas, tinha de encontrar, ou então de inventar, para eles, novos quadros institucionais.

Se a alimentação africana pôde subsistir, tanto no Sul dos Estados Unidos como no Brasil, foi porque a senhora branca tomava suas cozinheiras entre as escravas e, deste modo, puderam estas introduzir seus condimentos, suas receitas e às vezes seus processos de cozimento no quadro da grande família patriarcal. Se o folclore pôde persistir, foi porque, diante da assustadora mortalidade dos negros, os senhores se viram obrigados a dar aos "escravos dos campos, nos domingos e nos dias santificados, o direito de se distraírem à sua maneira; esses dias de liberdade constituíram o quadro institucional da sobrevivência dos cantos, das danças e de certas manifestações artísticas, sobretudo musicais, da África. Se certas técnicas agrícolas continuaram, foi porque, em quase todos os lugares, os brancos deram a seus trabalhadores uma pequena horta, destinada a melhorar seu regime alimentar, como também para melhor

(2) M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Alcan, 1925.

ligá-los à plantação (contra as aspirações do marronismo). Mas, neste capítulo consagrado à religião, domínio em que as sobrevivências africanas são, se não as mais numerosas pelos menos as mais espetaculares, limitar-nos-emos a procurar os quadros sociais dos cultos africanos.

Esses quadros foram criados, paradoxalmente, pelos brancos ou, em todo caso, aceitos e tolerados por eles. No Brasil, o Conde dos Arcos traçou, em linhas bem claras, a política dos governos coloniais: "Os *batuques* (3) vistos pelo governo são uma coisa e, vistos pelos particulares, uma outra — bem diferente. Esses últimos vêem nos *batuques* um ato em oposição aos direitos domingueiros. O governo, porém, vê nos *batuques* um ato que obriga os negros, maquinalmente, sem que se dêem conta disto, de oito em oito dias, a renovar as idéias de aversão recíproca que lhes são naturais desde que nascem e que, entretanto, vão esmaecendo pouco a pouco na infelicidade comum; ora, esses sentimentos de hostilidade recíproca podem ser considerados como a garantia mais poderosa das grandes cidades do Brasil, pois se as diferentes nações da África viessem um dia a esquecer o ódio que as desune naturalmente, então os daomeanos tornar-se-iam os irmãos dos Nagos, os Gêges dos Haussás, os Tapas dos Congos e assim ocorreria com todas as outras etnias, o que seria um perigo medonho e inevitável que ameaçaria e arruinaria o Brasil". Daí a formação das "Nações", em corpos constituídos, para manter as rivalidades tribais ou étnicas. Seguramente, essas "Nações", que tomaram nomes diferentes, conforme os países ("governos", "cabildos" etc.), só podiam existir nas cidades; no campo, só com a condição de se estenderem por toda uma região — o que parece ter sido mais raro. Os negros das plantações, de origens muito diversas, mesmo se uma etnia predominava entre eles, não eram suficientemente numerosos nas zonas rurais para constituirem-se em "nações" e de resto, aqui, os senhores opunham seus direitos de proprietários sobre suas "mercadorias" aos direitos dos governadores; isto não quer dizer que, mesmo aqui, à noite, os escravos de uma mesma camada, pertencendo a plantações vizinhas, escapando ao controle dos feitores, não chegassem a celebrar seus cultos na clandestinidade; temos testemunhos disso para o *Vodu* do Haiti e o *Candomblé* do Brasil. Entretanto, foi nas cidades a instituição que dominou. Aí os

(3) Termo genérico, designando as danças dos negros, tanto religiosas como profanas.

escravos eram bem mais numerosos, as casas mais amontoadas nas ruas, e as possibilidades de sair à noite mais numerosas; espontaneamente, os escravos da mesma origem tendiam a encontrar-se. A política dos governadores consistiu pois em institucionalizar um processo em formação para, institucionalizando-o, mais facilmente orientá-lo, em benefício da população branca.

Temos aí a segunda função dessas associações étnicas de negros: o controle indireto da massa de negros. Na Nova Inglaterra, em Massachussets, New Hampshire, Rhode Island, os escravos e negros livres formavam agrupamentos encarregados de celebrar festas e cuja figura principal era o "Governador". Alguns viram aí a perpetuação das realezas africanas; outros pensaram que os negros, não tendo voz nos assuntos políticos, também quisessem votar, da mesma maneira que seus senhores brancos, e que se reuniam para "eleger" seus governadores, cuja jurisdição se estendia muitas vezes, pelo menos teoricamente, por toda uma província. Sabemos que os senhores faziam comparecer seus escravos delinqüentes diante de seus "Governadores" para que estes os julgassem e lhes aplicassem pancadas. Desta forma, o escravo não podia dirigir seu ressentimento contra seu senhor, enquanto este último assegurava a ordem no seu "rebanho": (4). O mesmo fenômeno se dá no Brasil, onde os viajantes estrangeiros notaram a existência de Reis que com freqüência tinham sido Reis na África ou filhos de Reis, e que ficavam encarregados de exercer o papel de intermediários entre os escravos e seus senhores, e aos quais esses últimos deixavam um certo poder de jurisdição, de maneira que, apaziguando as contendas entre seus escravos, contendas em sua maioria de ordem sexual, asseguravam a boa marcha do trabalho servil (5). Esta função de controle, todavia, serão sobretudo as confrarias religiosas, que a assegurarão nos países católicos.

Mas, antes de abordar o problema das confrarias, é preciso atentar para uma outra instituição laica que ajudou também na manutenção das tradições étnicas africanas, instituição que parece ter existido em toda a América e que designaremos pelo seu nome brasileiro: "negros de ganho". Os escravos das cidades eram encarregados de certos trabalhos penosos, como

(4) Huberts, H.S. Aimes, "African Institutions in America", *The Journ. of Amer. Folklore*, XVIII, 1905 (p. 15-32).

(5) R. Bastide, *Religiões Africanas ..., op. cit.*

descarregar navios, transportar carga (sacos pesados, pianos etc.,); formavam para isto pequenos grupos de 4 a 6 indivíduos, dirigidos por um "capitão", todos da mesma etnia, em vista das necessidades de intercomunicação, e que podiam, em virtude de sua vida sempre em comum, melhor conservar suas tradições ancestrais (6).

Os negros eram batizados. Mas seus senhores preocupavam-se pouco com sua educação religiosa. O clero teve que tomá-la sob sua responsabilidade — mas, nessas sociedades dualistas, o catolicismo dos negros não podia identificar-se com o dos brancos (7). Os negros formaram então confrarias especiais, como São Benedito dos Pretos, ou em torno de Nossa Senhora do Rosário. Mas a política da Igreja era bastante próxima da dos governadores, impulsionada aliás pelas próprias realidades étnicas dos africanos. De uma maneira geral, existia separação entre as confrarias dos mulatos e as dos negros escuros; nas cidades de grande concentração de população de cor, existiam confrarias especiais para os Yoruba e outras para os Congos. Isto faz com que encontremos, no seio da organização eclesiástica, a mesma divisão em nações, que facultava a perpetuação das línguas africanas e — às escondidas — das crenças religiosas africanas.

Aí está para nós o fato fundamental. É que todas essas instituições, agrupando os oriundos de um mesmo país numa solidariedade estreita, permitiram a transmissão das civilizações africanas no continente americano, e que a dispersão dessas civilizações se deu junto com a destruição dessas instituições.

Aimes, que foi quem melhor as estudou nos Estados Unidos, reconhece que esses agrupamentos permitiram a inserção de traços culturais africanos e cita entre outros o poder despótico dos Reis, nem sempre eleitos, muitas vezes sucedendo de pais a filhos, as paradas militares (ponto sobre o qual pode-se permitir uma dúvida) e a utilização da magia. Na Jórgia, um negro da Guiné ofereceu-se como "governador" alegando para isso o fato de conhecer a magia índia, que lhe permitia encontrar os escravos fugitivos; as revoltas, que assinalamos num capítulo precedente, como a de Gabriel de Virgínia e de Nat Turner, foram preparadas à sombra dessas associações. Os brancos do Sul não se enganaram e tiveram que tomar me-

(6) Manuel Quirino, *Costumes africanos no Brasil, Rio*, 1938 (pp. 94-96).

(7) R. Bastide, *op. cit.*, cap. sobre os "Dois Catolicismos".

didas severas para interditar esses agrupamentos. Isto faz com que os vejamos desaparecer por volta da metade do século XIX, privando desta forma o negro norte-americano de um meio de manter suas civilizações (8). É provável que associações étnicas semelhantes tenham existida na Martinica, mas simplesmente toleradas; uma carta de 1753 do governador da ilha fala de paradas militares e de procissões, com uma grande ostentação de costumes, dirigidas por um Rei, uma Rainha, seguidos da família real e dos ministros da Corte; mas, como essas manifestações terminavam freqüentemente em desordem, o governador as suprimiu. Mesmo que nossa documentação seja insuficiente, isto não nos impede de pensar que tínhamos aí a expressão da reconstituição de certas organizações políticas africanas, por trás das quais os elementos nativos religiosos estavam infiltrados; mas elas não duraram muito tempo para criar uma civilização africana autêntica. Em Cuba, as nações eram constituídas em *Cabildos,* Arara, Lucumi, Congo, Mandinga, Nañigos etc... que tinham seus regulamentos, e que — além de suas festas privadas nos limites de suas casas — saíam pelas ruas de Havana duas vezes por ano, na Epifania e no Carnaval, sob a forma de mascaradas. Fernando Ortiz, que as estudou, mostrou que essas mascaradas eram as mesmas das sociedades africanas, fielmente reconstituídas; que os instrumentos de música que as acompanhavam eram exatamente os mesmos da África, e que os nomes dos personagens dançantes eram nomes de deuses e de espíritos (9). O governo da ilha, por intermédio do *Bando de buen gobierno,* interditou os negros da Guiné, em 1792, de levantarem altares aos santos católicos para seus bailes, no terreno de seus *Cabildos* (art. 8) e de levar para suas associações os cadáveres de seus membros para dançarem em volta e lamentarem-se, conforme o costume de suas terras (art. 9). Mais tarde, viram-se os negros proíbidos de sair às ruas mascarados, tanto durante a Epifania como durante o Carnaval. Mas já era muito tarde: as tradições religiosas tinham passado da classe dos africanos nativos para

(8) Aimes, *op. cit.* — Newbell N. Puckett, *Folk Beliefs of Southern Negro,* North Carolina, 1926, insiste na endogamia desses agrupamentos; se um escravo quisesse casar-se com uma mulher estranha a seu grupo nativo, precisava obter o prévio consentimento dos membros do grupo natal da jovem.

(9) Fernando Ortiz, *Los Cabildos Afrocubanos,* Havana, 1923 e *Los Bailes y el Teatro de los Negros en el Folklore de Cuba,* Havana, 1951.

a dos negros crioulos. O *cabildo* é incontestavelmente o ponto de partida da *Santaria* africana de Cuba.

As "Nações" conservaram-se também no Haiti, sob a forma de seitas religiosas: *Rada,* daomeanas e *Congo,* bantos; estas últimas seguindo as linhas étnicas; os Mayombes e Monssambés aceitaram os deuses e os ritos rada, daí serem chamados de *Congo-Guérim* (Congo da Guiné), enquanto os Wangole têm uma outra religião, mais selvagem. No Brasil, as diversas seitas têm sempre seus nomes de origem étnica e mantêm suas tradições "nacionais" com energia; um chefe de seita nagô (yoruba) exclamava, falando de um sacerdote que havia fundado um novo *candomblé*: "Ele veio do *sertão* e quis criar um candomblé. Aprendeu um pouco de gêge (tradição daomeana), um pouco de nagô, um pouco de congo, um pouco das coisas indígenas e assim por diante. Que mistura horrível! ([10])". Atualmente, as Nações representadas na Bahia são as nações Angola e Congo (bantos), Quetu (nome de uma cidade do Daomé), Ijesha (nome de uma região da Nigéria), nagô, (yoruba), e enfim gêge (cad. Ewe). Em Porto Alegre, existe ainda uma outra nação yoruba, Oyo (nome de uma cidade da Nigéria). É curioso observar que algumas associações, como a Sociedade dos Caçadores, ligada ao culto de Oxossi, desapareceu da cidade de Quetu, na África, ao passo que se mantiveram nas seitas Quetu (como a dos Gantois) na Bahia. No Rio de Janeiro, antes de sua desagregação, sob a influência da urbanização, existiam três religiões independentes: a dos orixá, isto é, dos descendentes dos yoruba, a dos *alufa,* dos descendentes dos muçulmanos negros e a da *Cabula,* dos descendentes dos bantos. No Recife, enfim, as quatro seitas tradicionais, apesar dos efeitos do sincretismo, continuam a preservar os nomes das etnias que as fundaram ([11]).

Os negros de Santa Lúcia tinham também suas sociedades, cada uma com três reis e três rainhas eleitas; eram porém hierarquizadas: o rei mais velho e a rainha mais velha só aparecem nas ocasiões mais solenes; em geral eram sociedades de danças — mas pelo menos uma delas com caráter político ([12]). A Jamaica também tinha seus reis e suas rainhas, e é provável que tenham sido esses agrupamentos da Jamaica que permitiram a manutenção, nessa ilha, das tradições religiosas fanti-ashanti, a respeito das quais voltaremos brevemente. Na Colômbia, os negros "bozales" formavam também "Cabildos" segundo suas origens, sendo conhecidos os dos mandingos, dos Caravali, dos Congo, dos Mina, cada qual com seu rei, seus príncipes; mas como essas associações entraram em conflito e esses conflitos degeneraram em lutas corporais, o governador ordenou o seu fechamento; no entanto continuaram na clandestinidade, mantendo uma de suas funções essenciais, a do culto dos mortos, já que, como vimos a propósito das comunidades *marrãos* da Bolívia, a confraria funerária de San Brasilia ainda se chama "Cabildo" ([13]). Os negros livres da Venezuela viviam em um bairro especial, *Los Ranchos,* em Coro, e parece que se reagruparam ali segundo suas etnias, pois sabemos que os Loangos tinham um chefe próprio. Sabemos também que em meados do século XVIII, existiam, nas 15 igrejas de Caracas, 40 confrarias, sendo algumas de escravos, encarregadas do culto de seu santo protetor e do enterramento de seus membros; alguns autores, como Aristides Roja, mencionam outras funções das confrarias dos negros: construção de casas para seus membros, ajuda econômica para obter cartas de alforria, ajuda cooperativa no domínio agrícola — o que constituiria um conjunto de traços autenticamente africanos; outros autores, como Miguel Acosta Saignes, pensam que foi exagerado o caráter cooperativo dessas confrarias, já que seus estatutos deviam obedecer às leis dos índios, que só permitia uma função religiosa; mas ele reconhece que essas confrarias permitiram aos negros esconder os traços de suas culturas nativas, visto que — apesar dos regulamentos que proibiam as danças "grosseiras e indecentes" "— elas mantiveram, sob o nome de "danças de tambores" as festas africanas. O que aconteceu, foi que esses festejos tiveram que sair da Igreja para se tornarem celebrações profanas ([14]). Os *cabildos* ou confrarias existiram igualmente no

(10) Citado por D. Pierson, *Negroes in Brazil,* Chicago, 1942, cap. XI.

(11) Para a Bahia, ver R. Bastide, *op. cit.;* — para Porto Alegre, ver Herskovits, "The Southermost Outpost of New World Africanisms", *Amer. Anthrop.* XLV, 1943 (pp. 495-510); — para o Rio de Janeiro, ver João do Rio, *As Religiões no Rio,* nova edição, 1951; — para Recife, ver René Ribeiro, *O Xangô do Recife,* Recife, 1952.

(12) Breen, *St. Lucia,* citado por Aimes, *op. cit.*

(13) A. Escalante, *op. cit.,* cap. I.

(14) Juan Pablo Sojo, "Cofradías etnoafricanas en Venezuela", *Cultura Universitaria.* Caracas, I, maio-junho 1947. — Miguel Acosta Saignes, Las Cofradías coloniales y el Folklore, *idem,* n.º 47, jan.-fev. 1955.

Peru: "os Angolas, os Caravelis, Moçambiques, Congos, Chalas e Terra Nova, diz Ricardo Palma, compraram casas nas ruas dos subúrbios da cidade (de Lima) e ali construíram casas chamadas confrarias"; reuniam-se nelas para a celebração de suas festas, sob a presidência de uma Rainha, ou de um Rei, e também se cotizavam para comprar a liberdade ([15]). Dos dois lados do Rio da Prata, no Uruguai e na Argentina, as "Nações" igualmente existiram sob a forma de instituições bem organizadas, chamadas "sociedades" no primeiro desses dois países, e *"cabildo"* ou "Reinado" no segundo; seus lugares de reunião se chamavam "salas" no Uruguai e "ranchos" na Argentina; mas em todos os lugares temos o testemunho de que essas associações serviram de centros para a manutenção dos cultos africanos. Marcelino Bottero fala das "Nações" Congo, Benguela, Luanda, Mina, Bertoche, Magise e Moçambique em Montevidéu e acrescenta que se os Congo tinham danças "lascivas" e não "religiosas", os Moçambiques, particularmente numerosos, pois ocupavam todo um bairro da cidade (Cordón), seguiam suas próprias leis, adoravam um só Deus, que representavam como um deus de guerra. Os "magices" (?) formavam uma das seitas mais agitadas, com ritos misteriosos; teriam possuído um grande número de lugares de culto; suas divindades, *Magés,* tinham cada qual uma indumentária e atributos particulares ([16]). Ildefonso Pereda Valdes acrescenta que a nação dos Congos de Montevidéu se dividia em seis províncias: 1) Gunga, 2) Guanda, 3) Angola, 4) Munjolo, 5) Basundi e 6) Boma; que, além de procissões católicas, no dia de São Baltasar, eles organizavam vigílias fúnebres em honra de seus mortos, sob a presidência de um "juiz Permanente dos Mortos" ([17]). Por um manuscrito de Juarez Pena, sabemos que a Rainha era possuída pelo espírito de um defunto, que se invocava a totalidade dos mortos do grupo e que os carregadores, no momento do enterro "dançavam com o caixão de tal maneira que se pergunta como ele não caía" ([18]). A partir de 1807, todas as danças dos negros, que eram feitas em casas particulares e sem o controle de um branco (chamadas de *"tango"* ou *"quilombos"* no documento), foram interditadas. É o fim desses cultos africanos no Uruguai ([19]).

(15) Ricardo PALMA, *Tradiciones Peruanas,* Tomo I, Barcelona, 1893.

(16) "Rituals and Candomblés", in *Negro Anthology made by* Nancy Cunard, Londres, 1934.

(17) I. Pereda VALDÉS, "El Negro Río Platense", *in Les Afro-Américains,* I.F.A.N., Dacar, 1953 pp. 257-64).

(18) Citado por PAULO DE CARVALHO NETO, *La Obra afro-uruguaya de Ildefonso Pereda Valdes,* Montevidéu, 1955.

Em Buenos Aires, as principais "Nações" conhecidas são as do Congo, dos Moçambiques, dos Mandingas e dos Banguelas, cada uma com um Rei, uma Rainha, um Presidente, um Tesoureiro e um censor branco, que devia verificar a contabilidade. Elas se reuniam todos os domingos e dias de festa de meio-dia até altas horas da noite. Desciam, no dia da festa, à Praça da Vitória, com seus estandartes, seus instrumentos de música africanos, e faziam a volta da praça dançando e cantando em suas línguas nativas. O ditador Rosas era um expectador fiel dessas assembléias, chamadas de "Tambores"; a elas comparecia todos os domingos, vestido com seu uniforme de general-brigadeiro, acompanhado de sua família e uma parte de sua Casa pessoal, fosse do lado do Rei Congo ou do lado do Rei Mina ([20]). Aliás, os brancos de maneira geral, não receavam freqüentar esses cultos pagãos; até os Franciscanos, em sua luta contra a Ordem dos médicos, a Ordem dos Padres Barbudos, quando seus fiéis estavam doentes, enviavam-nos aos curandeiros negros. Os criados de cor levavam a eles, por seu lado, as crianças brancas que lhes eram confiadas, e é assim que José Ingenieros, que os viu nos deixou uma preciosa descrição do culto celebrado sob o nome de "bailar el santo": os membros da seita dançavam diante de um altar com estampas e estatuetas dos santos, além de pratos de comida, garrafas, armas, pés de galos etc., invocando suas divindades em língua africana e acabavam por cair em transe ([21]). Um cântico conservado por Bernardo Kordon nos mostra igualmente a continuação em Buenos Aires do culto banto do Calunga:

A — lé, a — lé
Calunga, mussange,
mussange é ([22])

(19) Petit MUÑOZ, M. MÒRANCIOS, Fr. NELCIS, *La condición jurídica, social, económica y política de los Negros durante el coloniaje en Banda Oriental,* I, Montevidéu, 1948, p. 393 sgs.

(20) Segundo Vicente Fidel LÓPEZ, em seu *Manuel d'Histoire de l'Argentine.*

(21) José INGENIEROS, Vol. 12 de suas obras completas: *La Locura en la Argentina,* Buenos Aires, s/d.

(22) Bernardo KORDON, *Candomblé en el Río de la Plata,* Buenos Aires, s/d.

Mas quando Urquiza vence Rosas, em 1852, reúne todos os escravos em seus *cabildos* e dá a cada um, com uma carta de alforria, um passaporte que lhes permite o embarque no porto de Santa Fé. Foi um começo de um "salve-se quem puder" geral. A partir daí, havendo os negros da Argentina fugido um pouco por toda parte e estando, por outro lado, privados de suas organizações, esquecem suas tradições ancestrais, ao mesmo tempo que, pela miscigenação, acabarão por se fundir na massa do povo.

As religiões africanas só se conservaram graças à existência das associações étnicas — o que explica por que as encontramos, sobretudo hoje em dia, com poucas exceções, como no Haiti, por razões que examinaremos mais adiante, nas grandes cidades onde suas "Nações" estavam organizadas. Por outro lado, em toda parte em que os *cabildos* foram suprimidos, perseguidos, como na Argentina e no Uruguai, onde as confrarias religiosas tiveram suas "danças" negras interditas como indecentes — na Venezuela ou na Colômbia, por exemplo — as religiões africanas desagregaram-se, perderam-se no folclore onde as reencontraremos, mas "secularizadas", em capítulo ulterior.

II

As Religiões Fanti-Ashanti

Começaremos pela cultura fanti-ashanti, pois já a examinamos entre os negros Bosh das Guianas. Assim ser-nos-á mais fácil, estudando os negros crioulos dessas mesmas Guianas, fazer uma comparação entre as sobrevivências de comunidades marrãos e das comunidades "crioulas". De um lado, os crioulos estão submetidos às pressões e às influências da sociedade circundante que tende à assimilação à cultura dos brancos; mas, por outro lado, nem todos os vínculos estão cortados com os marrãos, que são admirados ou reverenciados como feiticeiros poderosos, o que faz com que a comunidade crioula possa — por oposição à cultura dos senhores — recusar-se à assimilação e "reafricanizar-se" a cada instante. Também iremos encontrar um grande número de sobrevivências religiosas entre os descendentes dos escravos ([23]).

(23) M.J. and Frances S. HERSKOVITS, *Suriname Folklore*, Nova York, 1936.

E, em primeiro lugar, nos ritos de nascimento. A criança, se bem que presa principalmente à sua família materna, herda também o *trefu* (proibição ritual, em geral de ingerir certos alimentos) de seu pai, o que corresponde ao duplo sistema de herança Ashanti, adaptado às necessidades modernas. Ela recebe o nome do dia da semana em que nasceu, mas é também batizada na igreja; acontece mesmo, que para evitar o "mau olhado" que lhe será lançado, é levada ao rabino que lhe dá um nome bíblico. Todo indivíduo tem duas almas, em primeiro lugar o *akra,* que nasce e morre com ele, e que o defende contra as forças más — em segundo lugar o *djodjo,* que se separa do corpo no momento do falecimento, para vaguear pela natureza e tornar-se então *Yorka.* Os nomes de *akra* e de *yorka* vêm dos negros de Gana; ao contrário, o nome de *djodjo* vem dos daomeanos (é um nome fon que significa guardião). O sincretismo entre as diversas religiões africanas, que notamos entre os Bosh, em meio a dados fanti-ashanti, daomeanos e mesmo bantos, é encontrado também aqui, porém bem mais pronunciado. Por exemplo, o termo que designa o que os antropólogos costumam chamar de "tabu", é de origem banto, *kina* (loango: tschina). Quando os pescadores passam, ao longo do rio, perto dos lugares habitados por *Dagove* (divindade fon), lhe atiram uma oferenda. Os adivinhas têm o nome inglês de *lukuman* (aquele que traz sorte) ou o nome derivado do fon, *bonu* (*gbo*: encanto mágico entre os fon). Os deuses são chamados *Winti* como entre os bosh, *Borum* ou *Obossum* nos cantos (termo twi de Gana: *obosom*) ou ainda *Vodum* ou *Komfo* (termos daomeanos).

O panteão crioulo mistura, por seu lado, divindades de diversas procedências. Os deuses do Céu e da Tempestade se chamam *Tap-Kromanti,* mas um deles, *Sofia, Bada,* é o Badé dos daomeanos. A Terra Mãe tem diferentes nomes, alguns fanti-ashanti, como *Asase,* outros que têm uma vaga cor daomeana como *Aisa* (a terra em fon se chama *Ai*); ela se manifesta tanto sob a forma de uma serpente, Dagové (que é um termo daomeano) ou *Aboma* (que é um termo congo: *Mboma*), de um crocodilo ou de um corvo. Os deuses do rio são designados por termos de origem inglesa, *watra-mama,* e os da floresta por termos fanti-ashanti; são os deuses *kromanti,* como *Opete* (o urubu). Mas rende-se também um culto, como entre os Bosh, ao deus daomeano *Legba.* Esses *winti* se transmitem por herança de homem a homem ou de mulher a mulher, mas um winti pode incorporar em qualquer indivíduo

que lhe agradar, e encontramos também, como entre os marrãos, a noção de *Kunu* ou de vingança: o deus cujo tabu foi violado, amaldiçoa uma família e sua maldição passa de uma geração a outra. O culto dessas diversas divindades está a cargo do *wintiman* e consiste em oferendas e danças, que terminam pelo transe; os fiéis possuídos são os "cavalos dos deuses" (*Asi*, termo daomeano). Herkovits descreveu algumas dessas cerimônias, oferecidas à Terra Mãe e aos espíritos dos Antepassados. Elas são ritmadas pela percussão dos três tambores rituais e pela *maraca*. A magia pode ser a magia branca (*obia*) ou a magia negra (*wisi*), contra a qual faz-se proteção pelo *opo*. Todas as coisas são análogas, como vemos, às que já encontramos entre os Bosh da Guiana holandesa.

Certos elementos importantes da cultura dos marrãos desapareceram, em particular o carregamento do morto; compreendemos que o costume não poderia sobreviver nas grandes cidades onde a lei regula os enterramentos. Mas outros, pelo contrário, tornaram-se mais importantes, entre os quais a magia e a adivinhação. Aqui ainda, a evolução é compreensível; em uma cidade, a segurança dos habitantes é menos garantida do que em uma comunidade fechada e solidária; os problemas que surgem são bem mais numerosos, e não podem ser resolvidos racionalmente, necessitando então do recurso à magia: encontrar trabalho, uma casa...; o clima urbano favorece por fim o erotismo, que era controlado nas aldeias das florestas e se desencadeia no anonimato da grande cidade; tudo isto faz com que os *lukuman*, adivinhos e os *wisiman* (feiticeiros) ocupem entre os crioulos um lugar mais alto do que entre os Bosh.

Não dispomos, com relação aos crioulos da Guiana francesa, de um estudo tão aprofundado como os que Herskovits desenvolveu com relação aos crioulos da Guiana holandesa. Mas sabemos que ali as danças de possessão continuam sempre e são muito freqüentes.

A cultura fanti-ashanti não marcou apenas a Guiana. Permanece preponderante em certos pontos dos Estados Unidos e nas Antilhas anglo-saxônicas. Mas, do ponto de vista religioso, todas as crenças soçobraram nos Estados Unidos, restando apenas um folclore negro ([24]). Na Jamaica, pelo contrário, os

(24) Aliás talvez importado das Baamas. Ver por exemplo Guy B. JOHNSON, *Folk Culture on St-Helena Island, South Carolina*, Carolina do Norte, 1930 e comparar com Ch. L. EDWARDS, "Bahama Songs and Stories", *Amer. Folk. Soc.*, 1895, 3.

cultos kromenti se mantiveram por mais tempo; Gardner fala da adoração dos negros por *Nyame*, também chamada de *Accompong* ([25]); H.G. Lisser sublinha que esse culto ancestral está nas mãos de sacerdotes especiais, com exceção do culto de *Sasabonsan*, espécie de diabo entre os Ashanti, com o qual apenas um indivíduo pode entrar em relação ([26]). Esta antiga religião é conhecida pelos relatos dos historiadores e dos viajantes sob o nome de *myalisme*, derivado do nome da dança *myal*, em homenagem às pequenas divindades que acompanham *Assompong*, ou em homenagem aos antepassados; existiam muitos tipos de cerimônias, à Mãe do Rio, nos campos de algodão, no cemitério ou nas casas; sabemos que se fazia um negro beber um veneno até que perdesse a consciência e que depois era ressuscitado com infusões de erva (é possível que esse rito tenha sido um rito de iniciação ou de integração de um candidato à seita), ou que ainda, com a ajuda de dois tambores, o grande chamado *panya* e o pequeno *Zombi* (influência banto) e de uma cabaça batida por uma varinha, invocavam-se os espíritos, que baixavam, mas apenas nos corpos dos iniciados. Na época colonial, o *myalismo* se havia constituído em sociedade secreta, dirigida contra os brancos, o que explicaria por que, depois de seu desaparecimento, alguns elementos sobreviveram no seio da magia jamaicana: suprimida a escravidão, ele durou até princípios do século 20, mas sob a forma de cura de doentes, já que a doença foi sempre concebida como tendo uma causa sobrenatural; suspeitava-se que um feiticeiro tivesse apanhado a alma de um doente para escondê-la num algodoeiro; faziam-se então sacrifícios a essa árvore, cantava-se e dançava-se até que a alma caísse num lago, de onde era pescada para em seguida ser novamente reintroduzida no corpo do doente ([27]). Entretanto, a partir de 1842, vemos aparecer ao lado dos *myal-men*, os *angel-men*, e a partir dos movimentos protestantes do despertar religioso, o *myalismo* se perderá pouco a pouco

(25) GARDNER, *History of Jamaica*, Londres, 1873. *Accompong* é o *Nyan kompong* dos fanti-ashanti.

(26) Herbert G. DE LISSER, *Twentieth Century Jamaica*, Kinston, 1913.

(27) Sobre o *Myalismo* em geral, ver Joseph J. WILLIAMS, *Voodoos and Obeahs, Phases of West India Witchcraft*, Nova York, 1932, e Martha Warren BECKWITH, *op. cit.*, cap. IX.

no cristianismo. Voltaremos a ele mais tarde, em nosso capítulo sobre o sincretismo.

Desta maneira, a Jamaica nos faz assistir a um processo de desagregação de uma autêntica religião africana em dois fragmentos, um que pode ser aceito pelo cristianismo e reinterpretado através dele (o transe estático), e outro que, bastante afastado da religião dos brancos, perde-se na magia. O termo que designa a magia, *Obeah,* é seguramente derivado do termo ashanti *Obayifo,* que significa magia. Os *obeah-men* são, em geral, homens, mas há também algumas mulheres *Obeah;* eles (ou elas) preparam os objetos destinados a matar ou a curar, a despertar o amor, e que são chamados *obi* (o sacerdote ashanti na África denomina-se, não esqueçamos, *Obi O Komfo*). As idéias do poderio desses feiticeiros não nos distanciam da África: eles (ou elas) podem voar, chupar o sangue de suas vítimas, eles (ou elas) lançam luz pelo ânus, eles (ou elas) podem metamorfosear-se em animais; eles (ou elas) estão ligados a *Sasabonsan,* a tal ponto que *sasa* se tornou um sinônimo de *obeah-man;* enfim, para os reconhecer, é preciso, depois da morte, transportar seus cadáveres em carroça (traços da adivinhação pelo carregamento do cadáver, cuja substância vimos na Guiana). Miss Beckwith insiste no caráter perigoso desta feitiçaria e cita assassinatos rituais de crianças em 1918 e em 1922. O *Obeah* está ligado ao mundo dos Espíritos dos Mortos (*Jumbus*), que são, eles também, particularmente temidos, sobretudo os das crianças mortas sem batismo, ditos cules ou chineses, como o dos criminosos.

Em época relativamente recente, quando Miss Beckwith estudou a cultura camponesa dos negros da Jamaica, a religião encobria toda a existência das pessoas do povo; sacrificava-se um pássaro nos alicerces das casas em construção, ou se impunha um certo número de tabus à cultura dos campos, à colheita, à caça, à pesca; a árvore que crescesse sobre a cova na qual havia sido enterrado o cordão umbilical do recém-nascido simbolizava seu destino; freqüentemente a criança tomava o nome do dia em que nascera; mas talvez as sobrevivências fossem ainda mais numerosas nos ritos mortuários; o caixão era carregado em rodísio por todos os membros da família e as crianças passavam por baixo dele à medida que eram chamadas; punha-se dentro o canivete, o cachimbo, o fumo do morto, algumas moedas e, para que o morto pudesse vingar-se do feiticeiro que o havia matado com sua magia, uma faca e uma navalha; espetava-se uma cruz na tumba para impedir a alma de sair e atormentar os vivos; não obstante, o espírito do morto ficava nove dias dentro da casa, e no último dia mudavam-se todos os objetos de lugar, para que o espírito, não mais se identificando, partisse; os funerais terminavam pelo sacrifício de um galo, danças, cantos (um desses cantos diz que a alma volta para a África), brincadeiras; durante essas vigílias fúnebres, contavam-se as estórias da aranha (*Anansi*) ([28]).

Na ilha de Barbados, é a mesma influência ashanti que domina no culto funerário que se celebra oito dias depois da morte, com brincadeiras, música, danças e as eternas estórias de *Anansi.* Na ilha Santa Lúcia, encontramos traços da festa do *Yam* ou primícias das colheitas, que é comum a toda a África ocidental, mas que aqui é originária da região fanti-ashanti.

III

O Islã Negro

Se o *myalismo,* como religião organizada, desapareceu para subsistir apenas como culto sincrético ou magia, não é a única religião florescente da América negra do século XIX que soçobrou.

O Brasil conheceu muçulmanos negros, e sua religião foi chamada, no século XIX, religião dos *alufas* no Rio, dos *Musulmis* ou *Malês* (habitantes do Mali) na Bahia. Eles adoravam *Alá* ou *Olorum-ulua* (sincretismo entre os yoruba maometanos de *Alá* com seu deus supremo, *Olorum*), a mãe de Deus. Não tinham mesquitas mas reuniam-se na casa de seus sacerdotes, *Alufas,* para celebrarem seu culto sob a direção do *lessano* (corruptela dos *Iman*), assistido por um sacristão, *ladano.* Esse culto consistia de duas orações, uma para a manhã e outra para a noite, que os baianos chamaram de *fazer sala* (isto é, fazer o *salah*) e em uma cerimônia mais importante, "a missa dos Malês" ou *sara* (também uma deformação do terno árabe *salah*). No Brasil continuava a prática da circunscisão das crianças (*Kola*), no jejum anual (*assumy*), que terminava por uma grande festa no decorrer da qual era morto um carneiro e procedia-se à troca de presentes (*saká*). Mas, de-

(28) M.W. Beckwith, *op. cit.*, cap. II e VI.

pois das revoltas dos Haussás na primeira metade do século XIX às quais já fizemos alusão num capítulo precedente, os responsáveis pelo Islã negro ou foram condenados à morte ou expulsos para a África; e os fiéis, privados de seus sacerdotes, fundiram-se na massa de negros chamados "fetichistas"; em começos do século XX, havia ainda um ou dois *candomblés* muçulmanos na Bahia, dos quais não encontramos nenhum vestígio — e uma seita em Alagoas, a da "Tia Marcelina", sincretizada com os cultos yorubas (29).

Esses muçulmanos eram célebres por suas práticas mágicas em que invocavam os *aligenum* (*Djins*) e por seus talimãs. O que deles resta atualmente é o termo *mandinga* para designar os objetos mágicos e *mandingueiros* para designar os feiticeiros (do nome das tribos Manding). Todavia o termo mandinga, com o sentido de feitiçaria, é encontrado em muitos outros países da América Latina, como no Uruguai e na Argentina, por exemplo, atestando ainda hoje a antiga presença da nação muçulmana dos Manding. Os muçulmanos foram também numerosos em Cuba (Manding, Wolof, Peuls etc.); introduziram na ilha o culto de *Alá;* porém, do mesmo modo que ocorreu no Brasil, os defensores do Islã confundiram-se por fim com os yoruba; *Alá* confundiu-se então com *Olorum,* e mesmo, segundo E. Reclus, com *Obatalá,* o deus do céu, curiosamente dividido em *Obbat Alá* (30). Sabemos que existiram também no Surinã, onde desempenharam um papel nas revoltas dos marrãos; todavia, não encontramos mais nenhum traço de suas religiões nem entre os Bosh nem entre os crioulos da Guiana holandesa (31).

(29) João do Rio, *op. cit.* — A. Ramos, *op. cit.*, cap. III. — Étienne Brazil, "Os Malês", *Rev. do Inst. Hist. e Georgr. Bras.*, LXXII, 2.° vol. — R. Ricard, "L'Islam noir à Bahia, d'après les travaux de l'école ethnologique brèsilienne", *Hesperis,* 1948, 1.° e 2.° trimestres. — R. Bastide, *L'Islam Noir au Brésil,* Hesperis, 1952, 3.° e 4.° trimestres (pp. 3-10). — Abelardo Duarte, *Negros Muçulmanos nas Alagoas,* Maceió, Brasil, 1958.

(30) E. Reclus, *Nouvelle Géographie Universelle,* tomo XII, 1877, citado por Fernando Ortiz, *Hampa Afro-cubana, los negros bruyos. Madrid, 1906.*

(31) G.H. Bousquet, "Les Musulmans à Surinam", *Rev. des Études Islamiques,* IV, 1937. Sobre o lugar e o papel dos muçulmanos na América do Sul, ver Dr. Rolf Reichert, "Muslin-Minoritäten in Südamerika", resumo de R. Italiaander, *Die Herausforderung des Islam* (separata, 25 p.)

34232/IE04/7704

IV

As Religiões Bantos

Os bantos devem ter constituído, sobretudo em determinadas épocas, o elemento dominante da população escrava. Entretanto, os únicos traços que sobraram são os de sua religião, enquanto seu folclore conservou-se do Norte ao Sul do continente americano, da Luisiânia ao Rio da Prata. Como compreender esse curioso fenômeno?

O fato é que os bantos foram sempre apreciados por sua força física, sobretudo por sua resistência ao trabalho e por suas qualidades de agricultores. Enquanto o Fon, os Yoruba, os Mina eram escolhidos como "escravos domésticos" e se encontravam de maneira relativamente numerosa nas cidades, a maioria dos bantos constituía-se de "escravos do campo", permanecendo nas plantações, onde, como já dissemos, era muito mais difícil reconstituir as "Nações" do que nas zonas urbanas. Por outro lado, os bantos (e essa era uma das razões pelas quais eles eram apreciados pelos brancos) mostravam-se mais permeáveis às influências exteriores; compreendiam que sua cristianização ou sua ocidentalização lhes permitiria, numa sociedade onde os modelos europeus eram o critério dos comportamentos, uma mobilidade vertical que sua resistência cultural, por outro lado, podia comprometer. Deve-se acrescentar que esta cristianização foi facilitada pelo fato de que as religiões bantos não constituíam "sistemas" tão bem organizados como os das religiões sudanesas ou guineanas. A base era o culto dos antepassados; ora, como dissemos freqüentemente, a escravidão quebrava e dispersava as linhagens, tornando impossível esse culto da descendência. E uma vez esta destruída, só restava o animismo — e não, como entre os fon ou os yoruba, uma mitologia sistemática. Ainda é preciso acrescentar que os espíritos da natureza eram espíritos de alguns rios, de algumas florestas ou de algumas montanhas da África, e que eram localizados, ligados a um fragmento bem delimitado de terra, sendo impossível, por conseguinte, seu transporte ao exílio. Temos aí, acreditamos, as razões que pesaram suficientemente contra a perpetuação dos cultos bantos na América.

Isso não significa que nunca tenham existido. Mas, em sua vontade de ascensão, os bantos, em geral, ou os modificaram ou os reinterpretaram. Por exemplo: como já dissemos antes, eles aceitaram os *candomblés de caboclos* por causa da

estima em que eram tidos os índios na América, depois do indianismo da época romântica. E mesmo onde criaram *candomblés* angola ou congo, calcaram seus rituais sobre os ritos yoruba e fon, e estabeleceram uma dupla tabela de correspondência, entre seus espíritos e os deuses yorubas de um lado, e entre as divindades pagãs e os santos católicos de outro. Isto os fez copiar, para situarem-se num nível mais elevado, as religiões consideradas superiores às suas. No momento em que o espiritismo se propagou na América, e isto a partir de 1870-1880, não sob a forma de experiências metafísicas, mas de um culto organizado, os bantos encontraram — com a aceitação dos brancos — no kardecismo, sua teoria da reencarnação; podiam assim reintegrar seu antigo culto dos antepassados, cuja nostalgia guardavam no fundo da alma, contudo num nível superior, o nível da mediunidade de seus senhores brancos; ao passo que, se tivessem seguido os costumes antigos, teriam sido tachados de "selvagens", de inassimiláveis. Foi esta permeabilidade dos bantos ao mundo circundante que fez com que, apesar de seu grande número, tenham poucas seitas verdadeiramente fiéis a suas origens étnicas. Já ressaltamos no começo deste capítulo que, onde existiram nações bantos, suas danças eram muitas vezes mais profanas do que religiosas.

Contudo não se deve exagerar. Nas linhas precedentes, apenas esboçamos a "tendência" principal da evolução das culturas bantos na América negra. Encontramos assim mesmo, aqui ou ali, seitas ou traços religiosos conservados fielmente. Por exemplo, Luciano Gallet nos diz da antiga Nação *Cambinda* no Brasil: "Eles adoram as pedras, os paralelepípedos e as lascas de pedras. Oferecem um culto especial à flor do girassol, que representa a Lua. Suas práticas são conhecidas como *macumba* e aí invocam seus santos: Ganga-Zumba, Cangira-mungongo, Cubango, Sinhá-renga, Ligongo e outros. Nessas reuniões, as preces e as invocações são feitas com cantos, danças e instrumentos especiais. ([32])". O bispo do Espírito Santo viu naquele Estado uma cerimônia banto, chamada *Cabula,* contra a qual lançou anátema ([33]). Compreendia três grandes cerimônias ou "mesas" (a mesa designando o altar) anuais; a de Santa Bárbara, a de Santa Maria e a de São Cosme e São

(32) Luciano GALLET, *Estudos de folclore,* Rio, 1934, p. 58.

(33) Citado por Nina RODRIGUES, *Os Africanos no Brasil,* 1933, pp. 377-384.

Damião; as reuniões eram secretas; realizavam-se em geral no mato, sob a direção de um sacerdote, chamado *embanda,* assistido por um *cambono;* e a reunião dos iniciados (*camanás*), chamada de *engira,* tinha como função essencial atrair para cada indivíduo seu espírito protetor (*Tata*) por meio de cantos e de rodas; esse estado de transe chamava-se: "ter o santo". A macumba atual do Rio deriva diretamente desses cultos, mas sincretizada, como dissemos, cada vez mais e mais, com elementos yorubas, índios, católicos e espíritas. Apesar disso, é ainda a influência banto que permanece como a mais forte, como se pode verificar, consultando a lista dos espíritos (ou divindades) adoradas: *Ganga-Zumba* (*Ngana Zumbi,* o Senhor Deus), *Zambiapongo* (o *Zambiampungo* do Congo), *Lemba* (deus da geração em Angola), *Calunga* (espírito da Morte e do Mar), os *zumbi* (espíritos dos mortos), *Calandu* etc... A mesma influência banto na hierarquia sacerdotal: o sacerdote chama-se *Quimbanda* (*Kimbanda*) de onde se derivou *Umbanda;* ele é assistido por um ajudante, *cambone* ou *cambonde* (talvez o feiticeiro dos Bengala, *Cambandu*); o altar se chama *gongá.* No culto, enfim, em que todos os espíritos que vêm encarnar-se são principalmente espíritos de mortos, é o que resta do culto dos antepassados; mas, como não existem mais linhagem, os antepassados que encarnam no corpo dos "mediuns" (assim são chamados os iniciados, por influência do espiritismo) não são mais os antepassados da família, mas os antepassados da raça negra escravizada, considerada como a nova "linhagem" das crianças negras do Brasil; Pai João, Pai Joaquim, Tia Maria etc. ([34]). Na Bahia existem *candomblés* da nação angola e da nação congo, mas como assinalamos um pouco mais acima, estas copiaram as seqüências cerimoniais, a organização eclesiástica etc. da nação yoruba. Entretanto, subsiste um certo número de diferenças. Primeiramente, na língua dos cantos, que é a portuguesa. Em segundo lugar, na conservação dos espíritos dos bantos, mas em correspondência com as divindades yorubas, como se existisse um dicionário permitindo passar de uma religião a outra. Assim, o deus yoruba da tempestade, *Xangô,* é identificado entre os Angola com *Zazé, Kibuco, Kibuco Kiassubanga;* e, entre os Congo, com *Kanbaranguanjé. Omolu,* deus yoruba da medicina, com *Cavungo, Cajanja* entre os Angola, *Quingongo* entre os Congo. *Oxunmaré,* o arco-íris,

(34) A. RAMOS, *op. cit.,* cap. IV.

torna-se *Angôrô* entre os bantos. *Oxalá,* deus do céu, *Cassumbeca; Exu,* o *Aluvaia* dos Angola e o *Bombonjîra* dos Congo. Outros traços da influência banto encontram-se nos instrumentos de música e na própria música, que difere profundamente da de outros *candomblés.* Por fim, nas cerimônias, como as mortuárias, as almas dos mortos não residem em potes, mas nos ramos das árvores, de onde pendem pedaços de fazenda branca; e notei em outros lugares as variações dos *candomblés* funerários, segundo as nações yoruba, daomeana e angola ([35]).

Passando da América de língua portuguesa à América Hispânica, pudemos constatar que as poucas comunidades marrãos que ali se haviam conservado, continuavam as tradições bantos. Entre os crioulos, essa tradições são mais fracas. Acosta Saignes observou na Venezuela, nas cidades de predominância negra, velórios mortuários, com a possessão das mulheres pelas almas dos defuntos. Alguns bairros, como o de *Ganga,* cujo nome bem indica a origem banto, foram por muito tempo célebres, e talvez o são ainda, por suas feiticeiras perigosas. Na Colômbia, encontramos, em forma de conto, um mito bastante difundido na África do Sul, e até em Madagascar, sobre a origem da morte. Deus fez os homens tirarem a sorte da pedra ou da banana; a pedra que eles repudiam, por não ser alimenticia, dar-lhes-ia a imortalidade, mas eles preferem a banana, que se come (daí a morte, mas também a perpetuação da raça pela geração de crianças simbolizada pelo regime dos frutos da bananeira) ([36]). Os velórios, como a magia dos negros da costa colombiana do Pacífico, parecem atestar também, numa análise mais atenta, sobrevivências bantos, mais ou menos sincretizadas com o catolicismo ambiente ([37]). Notemos, em compensação, que na Ilha de Santo André, ligada à Colômbia somente no começo do século XIX, e que permaneceu durante muito tempo sob a influência anglo-saxônica, a religião (no culto dos

(35) E. Carneiro, *Negros Bantus, op. cit.* — Reginaldo Guimarães, "Contribuições bantus para o syncretismo fetichista", in: *O Negro no Brasil,* Rio, 1940 pp. 129-140). — Para o candomblé funerário de Angola: R. Bastide, *Estudos afrobrasileiros,* tomo III, São Paulo, 1953.

(36) A versão colombiana do mito se encontra em R. Velasquez M., "Leyendas y cuentos de la raza negra", *Rev. Colomb. de Folclor,* II, 4, 1960.

(37) P. Bernardo Merizalde del Carmen, *Estudo de la Costa Colombiana del Pacífico,* Bogotá, 1921, cap. XXIII.

mortos, que dura 9 dias) e a magia sofreram a influência fanti-ashanti das Antilhas inglesas ([38]).

Nas Grandes Antilhas, as religiões chamadas "Congo" mantêm-se, mas foram relativamente pouco estudadas, pois os Congo são reputados como mágicos poderosos e, de outro lado, como no Brasil, os bantos sofreram a influência da cultura negra dominante, yoruba ou fon, conforme a ilha. No Haiti, o *bizango,* espécie de lobisomem africano, que engole as crianças por um buraco nas costas, é análogo ao *Kimbungo* brasileiro. O termo de *zambi,* utilizado para designar os mortos-vivos, aqueles de quem o feiticeiro comeu a alma, é o *zumbi* dos Congo, Espírito dos Mortos, Almas do Outro Mundo, tendo tomado aqui um outro sentido, ligeiramente diferente. Algumas danças das seitas banto ou *petro* de Haiti têm nomes bantos, *Bumba,* que é Congo, *Salongo,* que é o nome de uma tribo angola, por exemplo. Mas, de fato, as seitas Congo, transformaram-se em "mistérios" integrados no culto geral do Vodu: mistérios Mayombe, Mussondi, Mussai, Bliki e Mondingues, os quais se subdividem em Mondingue Talmor, Cacapule, Bratassi e Gé-Vermelho. Sublinhamos mais acima que, diante desse movimento de integração, tendia-se a distinguir os *Congo Guineanos,* que são completamente assimilados ao Vodu comum, e os *Congo francos* que permanecem fiéis à ortodoxia ancestral. Os principais deuses desses Congo são *Limba Congo, Inglessus* ou *Linglessus,* que bebe o sangue de suas vítimas e que é adorado à noite, no meio do mato cerrado, perto do fogo, *Baculu-Baca,* um dos mestres da magia negra e cujo sacerdote veste uma espécie de casula negra, com paramentos vermelhos, um boné vermelho, um facão, *Mondongue,* que pede carne de cão etc. ([39]). Como se vê, a religião dos Congo tende, diante da dominação dos Vodus, ou a perder-se em seu seio ou a transformar-se em pura bruxaria ([40]).

É para a bruxaria que também se orienta a evolução das seitas bantos de Cuba. Podemos distinguir a seita *Mayombé,* que é subordinada ao sistema dos yoruba, sobretudo sob a

(38) Thomas J. Price Junior, "Aspectos de estabilidad y desorganization cultural en una comunidad isleña del Caribe Colombiano", *Rev. Colomb. de Anthrop.,* III, 1954.

(39) Carl Edward Peters, S. M. M., *Le service des Loas,* Port-au-Prince, 1956.

(40) Sobre os elementos bantos no Haiti, ver principalmente L. Denis e Fr. Duvalier, *op. cit.* — Harold Courlander, *The Drum and the Hoe,* California, 1960, cap. VII e A. Métraux, *Le Vaudou haïtien,* Gallimard, 1958.

forma de "Mayombé-cruzado", na qual notamos cantos dirigidos às diversas divindades do panteão yoruba — e a seita *Gangá,* que é mais chamada para organizar os ritos funerários de seus membros, a invocar também os espíritos dos mortos, que se encontram (como entre os bantos do Brasil) nas árvores. As principais divindades *mayombes* são *Salabanda,* identificada com São Pedro, *Insancio,* que manda o raio (identificado com Santa Bárbara), *Asambia,* o Deus Supremo, *Shola* ou *Ashola Aguengue,* a Mãe das Águas (identificada com a Virgem da Caridade), *Kisimba* (que vem de Nganga Kisi), identificado com São Francisco de Assis ([41]). Temos que acrescentar aí uma mascarada da nação *Gangá,* que saía no dia da Epifania, *Kongorioco.* Canta-se sempre para ele nos ritos congo, pois ele é o Mestre de Cerimônias, 'o sábio louco', como se diz vulgarmente, exercendo ao mesmo tempo o papel de conselheiro e o de bufão. Os velhos *paleros* (sacerdotes Ganga) disseram a Lydia Cabrera que, quando o *Samba-mpungo,* o Deus Supremo, repartiu os poderes, *Kongorioco* chegou muito atrasado para receber a direção de um departamento da natureza; é por isso que ele recebe o poder de "ver" e de "apresentar".

Os feiticeiros de Cuba se chamam *mayomberos* e nós já temos, nessa designação, o testemunho do processo, que já havíamos encontrado no Haiti, de uma religião que se transforma em magia negra. Esta magia consiste em um pacto com os mortos, e como os mortos se encontram em dois lugares, os corpos nos cemitérios e as almas nas árvores, os dois campos complementares nos quais os *mayomberos* vão trabalhor serão o cemitério e o mato. Com os ossos, particularmente com o crânio dos mortos, eles fabricam uma *nganga* (primeiro é preciso perguntar ao espírito se ele aceita servir ao feiticeiro, o que se faz explodindo um pouco de pólvora, que deve, se a resposta é afirmativa, explodir toda ao mesmo tempo — ou jogando-se aguardente sobre a sepultura, quando então a terra deve rachar-se); mas é preciso juntar a esses ossos e à terra do cemitério diversos outros ingredientes, animais e vegetais, colhidos no mato, assim como algumas gotas de água benta roubada da igreja. O espírito que é assim fechado num recipiente ou *nganga* chama-se *Bumba;* daí em diante ele obedece às ordens do feiticeiro. A *Zarabanda* é uma magia nascida em

(41) Lachatañere, "Rasgos bantus en la Santería", *Les Afro-Américains, op. cit.*

Havana, do sincretismo entre a cultura yoruba e a cultura congo, pois *Zarabanda* é considerada como o equivalente congo do deus yoruba da guerra, *Ogun,* cuja oração se põe dentro do recipiente com outros ingredientes, ossos não obrigatoriamente humanos e plantas do mato. Um outro sincretismo com a cultura yoruba é a aceitação pelos Congo da divindade da vegetação, *Osain,* pelo menos na procura das plantas medicinais ([42]). Assim, mesmo na magia, onde sua influência é mais forte, a cultura banto manifesta um de seus traços fundamentais, sua força assimiladora, sua tendência ao sincretismo e às fusões das civilizações.

V

As Religiões do Calabar

Nesta mesma ilha de Cuba, os Efik e os Efor do Calabar mantiveram uma sociedade secreta, que não se encontra em nenhum outro lugar na América negra, a sociedade *Nañigos.* Ela começa agora a ser melhor conhecida, graças aos trabalhos mais recentes de Fernando Ortiz e as notáveis descrições de Lydia Cabrera ([43]).

Segundo os adeptos, Efor teria sido a nação eleita pelo grande deus *Abasi* para receber o segredo. Uma mulher da tribo, Sikan, tendo ido procurar água no rio, perto de uma salmeira, sentiu alguma coisa mexer-se e mugir dentro de sua cabaça. Seu pai, o rei Mikuere, ordenou-lhe guardar esse segredo e apossou-se da voz misteriosa (*Eukué*) para fazê-la servir a seus propósitos. Nangobié organizou a liturgia do novo culto e já que todas as mulheres são tidas como faladeiras por natureza, Sikan foi degredada na floresta. Neste meio tempo, o peixe misterioso acabou morrendo, mas seu espírito permanecia vivo, e um adivinho da tribo, Nasako, fez uma espécie de tambor para reter a voz do *Ekué* e fazê-la soar quando quisesse, batendo com uma varinha (o *Ekon*). Sobre o seu couro, Nasako iniciou os sete filhos do *Ekué,* que vão tornar-se os primeiros sacerdotes da nova sociedade secreta. Esses sete filhos

(42) Lydia Cabrera, *El Monte,* Havana, 1954.

(43) Fernando Ortiz, *Los bailes y el teatro de los Negros en el Folklore de Cuba,* Havana, 1958.

começaram por condenar Sikan à morte, sob o pretexto de que ela podia trair ou tinha traído o segredo; seu sangue serviu para untar os objetos do culto, sua carne para fazer amuletos, seus ossos reduzidos a pó para fabricar feitiço contra aqueles que traíssem a sociedade; mas o espíritos de Sikan não morre, ela torna-se a mãe que recolhe as almas dos mortos iniciados. Isto faz que essa religião se torne, fato raro na África, uma "religião de salvação", destinada a salvar os membros da sociedade do ciclo das reencarnações para fazê-los entrar imediatamente no mundo celeste. Uma tribo vizinha, a dos Efik, inimiga dos Efor, ciumenta desses últimos, queria obter um poder semelhante e conseguiu por meio das plantas, dos animais, por sua vez, a voz de *Ekué,* como igualmente incorporá-la ao tambor Ekón. Foram os *Efik* que também introduziram no culto o personagem de *Moruá Yuansá,* que representa o papel da mulher que recolheu a voz no rio e que será, daí em diante, na sociedade secreta, "aquela que vai procurar os espíritos para realizar a união". Os Efik, transportados como escravos a Cuba, levaram consigo sua sociedade, que sobreviveu até hoje sob o nome de sociedade dos Nañigos.

A sociedade reúne-se num lugar cercado, onde se encontra o templo (*Fambá*), no qual se esconde *Ekué.* Os principais personagens do culto levam os nomes dos criadores da sociedade, assim como a cerimônia retoma a história da fundação. São eles *Ekuenon,* o escravo de *Ekorié,* o mestre da seita, *Moruá Yuansá,* o sacerdote, Empegó, seu ajudante, *Enkrikamo,* o tocador de tambor, *Nasakó,* o adivinho ou mágico, *Eribangandó,* o purificador, *Aberisum,* o carrasco, e *Isué,* o pontífice, etc. Os membros iniciados levam o nome de *Okobio.* A cerimônia de iniciação consiste, em linhas gerais, em matar o candidato, que de fato é representado por um bode, cujo sangue faz-se *Ekué* beber, o mesmo devendo fazer o noviço e todos os *okobio;* e por esta comunhão da mesma bebida sagrada, o recém-vindo é integrado à seita. Mas a morte do bode constitui apenas a parte central da cerimônia, que compreende várias procissões dos dignitários, as danças dos *Diablitos* (isto é, das máscaras da seita), os ritos de purificação do candidato (pela escolha de um galo, que tira seus pecados e que depois é morto), ritos curiosos, como o do roubo da carne do bode cozido por um dos *Diablitos,* perseguido pelo *Eribangandó,* que não pode agarrar o ladrão, o que permite a esse último poder oferecer o pedaço furtado aos antepassados e,

naturalmente, os resmungos de *Ekué* que ritmam os diversos momentos do drama iniciatório.

Chegamos agora a um fenômeno do qual ainda não encontramos nenhum traço. Os *Nañigos* completam com ritos desenhados os seus ritos manuais. É certo que os banto utilizam às vezes desenhos na sua magia, e há nos candomblés bantos do Rio o que se denomina de *pontos riscados*: desenhos feitos a giz, no chão, destinados a chamar os espíritos, em meio aos quais faz-se explodir pólvora. Entretanto, tais desenhos são rudimentares e não constituem mais do que uma nova fonte de eficácia mágica. Entre os Nañigos, ao contrário (e logo encontraremos um fenômeno análogo no Vodu haitiano), os desenhos são de uma grande riqueza simbólica; constituem em primeiro lugar uma espécie de brasão; cada seita ou "potência" tem o seu, assim como cada sacerdote do culto. Esses desenhos constituem também uma espécie de escrita: quando, por exemplo, um membro da sociedade comete uma falta, faz-se-lhe saber que está provisoriamente suspenso de suas funções, através de certo signo escrito; se, havendo divulgado o segredo é condenado à morte (por envenenamento), desenha-se um outro signo. Mas, naturalmente, tais signos não são apenas convencionais; eles têm uma eficácia religiosa. No decorrer da iniciação, desenharão, com giz amarelo, o lugar da cerimônia, delimitam o mapa místico do país do Efor e dos Efik; farão entrar o bode em cujo corpo são traçados, na categoria do sagrado, e o candidato, em cujos braços, penas e cabeça, são também traçados, no mistério de *Ekué.* Quando o iniciado morrer, serão desenhados em seu cadáver os mesmos signos do dia da iniciação, mas desta vez com giz branco e, um pouco por toda parte, os brasões de *Isenekué,* que esconde o segredo, de *Anamangui,* a divindade da morte, e de muitos outros ainda. Entretanto, as flechas que, no decorrer da iniciação, tinham as pontas sempre em baixo, vão tê-las agora apontando para o céu, símbolo do caminho pelo qual seguirá a alma do iniciado, liberta e salva.

Infelizmente, conhecemos mal a religião dos Efik e dos Efor, da qual saiu a sociedade de Cuba ([44]). Não podemos di-

(44) Cf. I. JONES, in Daryll FORDE, *Efik Traders of Old Calabar,* Londres, 1956. — K. O. DIKE, *Trade and Politics in the Niger Delta,* Oxford, 1956. WADDELL, *Twenty-nine years in the West Indies and Central Africa,* 1863, e Miss KINGSLEY, *Travels in West Africa,* Londres, 1897.

zer se essa idéia de "salvação" é originária da África ou uma elaboração posterior das crenças africanas, sob a influência do cristianismo no novo meio cubano. Temos aqui, em todo caso, em toda a sua beleza, o paralelo dos mistérios de Elêusis.

VI

A Religião Yoruba

Porém, de todas as religiões africanas conservadas na América, a religião dos yoruba é, certamente, a que permanece mais fiel aos modelos ancestrais. Encontramo-la sobretudo no Brasil onde é conhecida sob o nome de *candomblés nagôs* ([45]) na Bahia, de *Xangô* nos Estados de Pernambuco e de Alagoas ([46]), e de *batuque* (onomatopéia imitativa de ruído do tambor) na cidade de Porto Alegre —, em Cuba onde é designada pelo nome de *santería* —, e, por fim, na ilha de Trinidad, nas Antilhas, onde é encontrada com a denominação de *Xangô*. Acrescentemos que, se os yoruba do Brasil são chamados *Nagô*, os de Cuba são conhecidos pelo nome de *Lucumis*. Finalmente, uma última observação preliminar: por tais termos a população local designa esses cultos; aqueles, porém, não são os termos pelos quais os membros dessas seitas designam a sua religião ([47]).

(45) O termo nagô é como os fon designam os yoruba. Originariamente é um termo pejorativo, sendo neutro na América.

(46) Do nome de um dos deuses mais populares da religião, Xangô. Para evitar a confusão entre o deus e a religião, escrevemos o primeiro com a ortografia africana e o segundo com a ortografia brasileira.

(47) Para o Brasil, ver em geral A. Ramos *op. cit.*, e P. Verger, *Le culte des Orisha et Vodums*, I.F.A.N., Dacar, 1957. — Para a Bahia, Nina Rodrigues, *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*, Civilização Brasileira, Rio, 1935. — Étienne Ignace Brasil, "Le fétichisme des nègres du Brésil". *Anthropos*, 1908. — Manuel Querino. *op. cit.* — Donald Pierson, Brancos e Pretos na Bahia, S. P., 1945. cap. XI. — Ruth Landes, *A Cidade das Mulheres*, Civilização Brasileira, Rio, 1967. — Edison Carneiro, *Candomblé da Bahia*, Bahia, 1950. — R. Bastide, *Le candomblé de Bahia, rite nagô*, Mouton et Cie., La Haye, (com uma bibliografia geral sobre o assunto).

Para Pernambuco e Alagoas: Gonçalves Fernandes, *Xangôs do Nordeste*, Rio, 1937 e René Ribeiro, *Cultos afrobrasileiros do Recife*, Recife, 1952.

Para Porto Alegre, M.J. Herskovits, *The Southern Outpost...*, *op. cit.* — R. Bastide, "Le Batuque de Porto Alegre", *XXIXe Congrès*

Devemos, sem dúvida, assinalar, como ponto de partida de nossa análise, duas grandes diferenças entre a religião yoruba na África e na América. Na Nigéria, o culto dos deuses (Orixá) está ligado tanto às linhagens quanto às confrarias: o Orixá é considerado como o antepassado da linhagem cujo chefe mais velho continua a praticar seu culto, de geração em geração, mas sem transe místico; por outro lado, certos membros da linhagem e outras pessoas fora da linhagem, que foram chamadas pela Divindade (depois de um sonho ou de uma doença, por exemplo), constituem confrarias cujos membros dançam para o Orixá e são por ele possuídos. Diz-se dos primeiros que são "filhos dos" Orixá e, dos segundos, que são "nascidos" deles ([48]). Ora, como já fizemos notar muitas vezes, a escravidão destruiu inteiramente as linhagens. Se bem que a idéia que se herda do Orixá tanto por linha feminina como masculina continue na América, a única realidade que pode subsistir é, forçosamente, a das confrarias; o culto da linhagem desapareceu.

Mas é aqui que encontramos nossa segunda diferença. Na Nigéria, existe uma confraria por Orixá. Isso não era mais possível na América, sobretudo quando a "Nação" reconstituída abrangia não toda uma etnia, mas somente os escravos de uma única cidade, como *Quetu* ou *Oyo*. Os sacerdotes fo-

Int. des Américanistas, Chicago, 1952. — Dante de Laytano, *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes*, Rio Grande do Sul, 1955.

Para Cuba, o livro fundamental ainda, se bem que antigo, é o de Fernando Ortiz, *Hampa Afro-Cubana, los Negros Brujos*, Madri, 1906; mas F. Ortiz juntou depois indicações preciosas, bem mais avançadas, em *La Africanía de la Música Folklórica de Cuba*, Havana, 1950. — *Los Bailes y el Teatro, op. cit.* e principalmente *Los Instrumentos de la Música Afro-Cubana*, Havana, 5 volumes, de 1952 a 1955. Deve-se acrescentar: Romulu Lachatañere, *Manual de Santería*, Havana, 1942. — Lydia Cabrera, *El Monte, op. cit.* Jose L. Franco, *Olorun*, Havana, 1960 e Bascom, "The focus of Cuban Santaria", *Southwestern Journ. of Anthrop.*, VI, I. — "Two forms of Afrocuban divination", *XXIXe Congrès Int. des Américanistes*, Chicago, 1952. — "Yoruba acculturation in Cuba", *Les Afro-Americains, op. cit.*

Por fim, para o culto yoruba de Trinidad, J. Melville e Frances Herskovits, *Trinidad Village*, Nova York, 1947 (apêndice). — Walter and Frances Mischel, "Psychological Aspects of Spirit Possession", *Amer. Anthrop.*, 60, 2, *Idem*, 64, 6, 1962 pp. 1204-19). — Daniel J. Crowley, "Plural and differential acculturation in Trinidad", *idem*, 59,5, 1957.

(48) Frobenius, *Mythologie de l'Atlantide*, trad. fr., Payot, 1949 e W.R. Bascom, *The Sociological Role of the Yoruba Cult Group*, Mem. Amer. Anthrop. Assoc. 63, Menasha, 1944.

ram obrigados a agrupar em uma única organização todos os devotos de todos os *Orixá,* e assim o culto vai consistir não mais em chamar apenas um de cada vez, mas em chamá-los, todos, uns depois dos outros, numa ordem hierárquica determinada, conhecida como *shiré,* o que acarreta, do ponto de vista dos fenômenos do transe, uma conseqüência interessante; é que na África, em geral, desde que uma pessoa esteja possuída, as outras não o são, enquanto na América haverá multiplicidade de possessões divinas.

Dito isto, basta comparar as mitologias, as organizações sacerdotais, os tipos de cerimônias e suas seqüências rituais, para ver com que fidelidade respeitosa a religião yoruba continua entre seus fiéis da América. As principais divindades adoradas no Brasil são *Obatalá* ou *Orixalá,* deus do céu, que conservou por muito tempo seu caráter arcaico de divindade andrógina (expresso simbolicamente pela cabaça dupla); *Xangô,* deus do trovão, com suas três mulheres, *Oya,* conhecida principalmente por seu nome de *Yansan,* que preside as tempestades, *Oxum,* divindade das águas doces e *Oba,* divindade do amor sensual; *Ogun,* o irmão de *Xangô,* deus dos ferreiros e da guerra; *Oxossi,* o deus dos caçadores; *Xapanã,* que é ao mesmo tempo deus da varíola e da medicina, mas que é adorado mais pelo nome de *Omolu* ou de *Obaluae; Iemanjá,* que de divindade da água doce na Nigéria, tornou-se, no Brasil, deusa das águas salgadas e do amor casto; *Oxunmaré,* o arco-íris e por fim *Exu* ou *Bara,* que é o intermediário obrigatório entre os Orixá e os mortais e que, por conseguinte, é sempre adorado em primeiro lugar. Naturalmente, esta lista não esgota a totalidade dos deuses conhecidos no Brasil, mas os outros, como *Inle,* divindade dupla, seis meses terrestre e seis meses aquática, ou *Anamburucu,* a mais velha das divindades das águas, têm menos fiéis. *Olorum,* o deus supremo, é conhecido mas, como na Nigéria, não tem um culto especial que lhe seja dedicado. O culto fitolátrico do *Iroko* (chamado *Loko*) continua. A lista dos *Orixá* de Cuba é mais ou menos a mesma, às vezes com outros nomes: *Olorum* ali é conhecido sob o nome de *Olafi, Obatalá* sob a forma contraída de *Batala,* com um elemento tanto masculino (Batala) quanto com um elemento feminino (Iyãmba), *Iemanjá* sob a forma mais doce de *Iemaja, Omolu* sob a forma de *Baba-byu-aye* etc.; mas Cuba conhece outras divindades que desapareceram no Brasil, como *Olokun,* o deus do mar. As representações coletivas que cercam cada uma dessas divindades são essencialmente as mesmas tanto em Cuba como no

Brasil, e na Nigéria, isto é, entre outras, suas ligações com um dia da semana (com a diferença de que, passando da África à América, passa-se da semana de 4 para a de 7 dias, o que causa uma maior dispersão dos deuses com o correr do tempo), cada um com uma cor determinada, um animal preferido, oferendas particulares, tabus (*eho*) especiais. Mas se a mitologia ainda existe no Brasil (algumas histórias de deuses em nosso *Candomblé da Bahia*), parece que se conservou melhor em Cuba, onde é bem mais rica e complexa; em todo caso, no Brasil, a mitologia se conserva principalmente em sua estreita ligação com os ritos, como se as idéias só se mantivessem na medida em que fossem apanhadas na rede dos gestos, ao passo que, em Cuba, percebemos, através das narrações recolhidas por Lydia Cabrera, que a mitologia se mantém como sistema organizado autônomo: explicação das origens do universo, histórias das disputas ou dos amores dos deuses etc.

A organização sacerdotal yoruba é encontrada igualmente na América, com ligeiras variantes. Na Nigéria, distinguiremos um grupo bem centralizado e hierarquizado de sacerdotes, os adivinhos ou *Babalaô* — os chefes das diversas confrarias, cuja autoridade não vai ultrapassar a confraria de cada um *Babalorixá* (homens) e *Ialorixá* (mulheres) — enfim, um certo número de sociedades secretas, com atividades às vezes políticas quanto religiosas. *Ogboni, Oro,* Sociedade dos Mortos (*Egun*). Propusemos, para o Brasil, dividir os sacerdotes em quatro categorias: a dos adivinhos ou *Babalaô,* a dos "doutores-folhas", que na Nigéria são subordinados à primeira categoria, os *Olossain,* ligados à divindade das folhas, *Osaim,* a dos *Babalorixás* ou *Ialorixás,* que estão à frente das confrarias ou *candomblés,* ajudadas pela *Iya Kékêre,* ou "mãezinha", e por fim a dos *Ogês,* reunidos na sociedade secreta dos *Egun.* Apenas subsiste o nome de *Oro,* em vias de ser esquecido. Naturalmente, só citamos os sacerdotes principais; a comparação com a África podia ir mais longe: aos *Babalaô* juntaram-se ajudantes femininas, as *apetebi;* toda jovem consagrada a um deus tem uma dama de companhia (na África diz-se: a escrava do *orixá*) que a ajuda em suas danças e em seus transes, a *ekedi.* Mas também veríamos aparecer novos personagens, devido à situação sociológica, à necessidade de proteger os *candomblés* contra as perseguições policiais ou de representá-los civilmente; os *ogans* (tirado do nome do sacerdote do Gabão *Uranga*). Os sacrifícios de animais estão nas mãos de um desses *ogans,* o *axôgun* e os instrumentistas, em particular os tocadores de tambores divi-

nos, muitas vezes estão também presos a eles. Encontramos absolutamente os mesmos nomes em Cuba: *Babalaô, Apestevi, Babalocha, Iyalocha.* Mas a Sociedade dos *Egun* não existe. No Brasil, ao contrário, são os *Babalaô* que adivinham com a ajuda do colar de *Ifa* ou *Okuelé* e que tendem a desaparecer; e o processo de adivinhação que o substitui cada vez mais é o *dilogun,* feito com os cauri, relacionado com *Exu* e não com *Ifa,* como era antes. No que concerne a Cuba, por outro lado, Bascom chega a falar da existência de 200 a 300 *Babalaô* apenas para a cidade de Havana, e o culto de *Ifa,* que ali se chama *Orumila,* cresce cada vez mais. Os processos de adivinhação, seja pelo *okuelé* ou pelos *cauri,* são aliás parecidos, pertencendo à grande família da geomancia; e cada punhado de terra, o *odu,* está ligado a histórias, que são tradicionalmente conservadas tanto na Bahia e no Recife como em Cuba.

Os rituais variam de uma cerimônia a outra e mimam em forma de danças as grandes aventuras dos deuses. Entretanto, podemos, grosso modo, e para nos limitarmos à estrutura formal das principais festas anuais, distinguir no Brasil diversos momentos: de manhãzinha, os sacrifícios de animais de duas patas para Exu e de quatro patas para a divindade principal celebrada no dia — em segundo lugar, a preparação da festa, em particular o preparo dos pratos que serão oferecidos aos deuses invocados — depois, pela noite, o *padê de Exu,* que abre as danças para a invocação do deus intermediário entre os homens e os *Orixá* — imediatamente depois da chamada, pelos três tambores, cujos ritmos variam conforme os deuses invocados, de todos os *Orixá* conhecidos, um após outro, cada um recebendo três "cânticos" em língua yoruba (mais ou menos deturpada, naturalmente); durante as danças que acompanham essas músicas, os *Orixá* descem em seus filhos, que caem em transe e são levados para o interior do santuário — depois de uma pausa, os cantos e as danças recomeçam, mas só dos iniciados que foram possuídos e que vestiram suas roupas litúrgicas — finalmente os deuses são expulsos (isto é, os transes terminam) por uma série de "cânticos" da ordem inversa da que os chamou. Uma refeição de comunhão reúne quase sempre as filhas dos diversos *Orixá.* Em Cuba, os tambores que marcam o ritmo das danças *lucumi* e que "falam" como na África, são os tambores *batá,* como na Nigéria; não são conhecidos dos negros brasileiros. Dá-se também, como na Nigéria, mais importância aos cantos sem acompanhamento de tambores. Mas tirando estas pequenas diferenças, e se nos

atermos à estrutura, encontramos as mesmas seqüências: sacrifícios animais, preparação da festa, primeira chamada à *Ellegua* ou *Exú,* depois invocação, numa ordem determinada, de todos os *Orixá,* possessões, danças mimando as narrações da mitologia yoruba etc. Coisa curiosa: enquanto temos excelentes descrições das cerimônias afro-cubanas e de todo o curso dos ritos divinatórios — provavelmente porque os "segredos" são guardados de maneira mais inacessível, temos poucos dados sobre as diversas fases da iniciação à confraria. Sobre este ponto referimo-nos apenas aos dados brasileiros.

O iniciado, (quase sempre uma mulher, nas confrarias yoruba, ao contrário dos *candomblés* bantos) é submetido primeiro a um certo número de ritos, que o fazem sair do mundo profano, progressivamente: o banho lustral, a mudança de roupa, o corte de punhados de cabelo; depois ela ficará muitas semanas ou muitos meses no santuário, onde aprenderá as músicas, os passos de dança, os mitos, as proibições dos *Orixá* e a língua africana; é durante esse período de passagem que se celebra o rito de "comer cabeça" (*bori*), que, aliás, pode ser praticado fora do santuário e que tem como finalidade fortificar a cabeça (*ori*) da candidata antes da grande crise estática da iniciação, assim como o rito dos "testes", se me é permitida a expressão, de verificação do *Orixá* da candidata (pois seria terrível errar e fixar na cabeça da futura filha dos deuses, um deus que não fosse o dela). Por fim chegamos à parte mais dramática e que vai consistir na morte da iniciada e sua ressurreição como filha de uma divindade determinada; esta parte, que vai durar 17 dias completos, compreende, entre outras coisas, a raspagem da cabeça, sua pintura com giz (fazem-se muitas pinturas sucessivas) e, finalmente, o banho de sangue durante o qual sacrifica-se um animal sobre a cabeça da candidata já posta em estado de transe profundo por um banho de ervas; e, enquanto o sangue corre lentamente pelas espáduas nuas, pelo peito, faz-se um pequeno buraco a navalha no alto da cabeça, para que o *Orixá* tome posse de seu "cavalo" e traça-se (substituindo as antigas tatuagens, desaparecidas) a marca étnica no antebraço, sem que a filha de santo, em transe, sinta qualquer dor. É a grande noite sombria. A candidata saí três vezes durante esses 17 dias, mas a última dessas saídas, que segue imediatamente o banho de sangue, é a mais conhecida, pois ela consiste em apresentar a nova iniciada ao público familiar dos *candomblés.* É o *orunko,* que é celebrado com alegria, e durante o qual a nova filha dos deuses dá seu novo

nome. Ela ficará ainda uma semana em reclusão, sempre em estado de transe, ou, mais exatamente, agora o de quase-transe ou "transe-infantil" (o *éré*). No domingo seguinte, terá lugar a cerimônia do *panám,* durante o qual a iniciada reaprenderá os gestos da vida profana, que esqueceu durante sua metamorfose ([49]). Agora pode voltar para casa, mas fica ainda em parte sob o domínio do sacerdote que a fez, o que é indicado pelo uso de um colar, o *kélé;* ela recobrará sua liberdade total (no que respeita à religião, permanecerá sob o controle de sua *Iyalorixá*) três meses depois, data em que deposita esse colar perto da pedra de seus deus ([50]). Daí em diante é a esposa (*iao*) desse Deus. Passará por etapas, de *iao* a *ebômin* ao fim de sete anos (é entre as *ebômin* que são recrutadas as sacerdotisas secundárias, como as de *Dagan* e *Sidagan* para o culto de *Exu* por exemplo) e de *ebômin* a *aburixa* depois de outros sete anos (podendo então tornar-se *iyalorixá* e dirigir um *candomblé* seu). Ora, tudo isto se encontra exatamente na África; as únicas diferenças que pudemos notar na Nigéria prendem-se a detalhes ínfimos ([51]).

Falta-nos tratar, para terminar o assunto dessas religiões de origem yoruba, do *Xangó* de Trinidad. Nesta ilha, *Olorum* não é conhecido, mas os principais deuses do panteão yoruba, que encontramos em Cuba e no Brasil, em geral são encontrados; certamente, alguns desapareceram e outros, que ainda não citamos, recebem, em compensação, um culto, como *Aja,* um espírito menor na Nigéria adorado sob o nome de *Ajajá,* ou ainda *Mama Loaté,* a Mãe de todas as nações. O sacerdócio é muito simples; fica reduzido aos chefes de confrarias e a seus ajudantes, sendo os *Babalaô* ignorados (pratica-se a adivinhação mais simples, a das duas metades do *Obi,* que só podem responder por "sim" ou por "não"), o mesmo acontecendo com as sociedades secretas, como a dos *Egun.* Os autores que estudaram as festas desses *Xangô* se interessaram sobretudo pelos fenômenos da possessão, que é provocado pela música e pela dança; a possessão propriamente dita é precedida ou seguida pelo estado de *réré* (*were*), que é a possessão infantil ou *éré*

(49) Existe uma descrição excelente desta cerimônia em um artigo de Herskovits sobre o *panám, in Les Afro-Américains, op. cit.*

(50) Na verdade, o poder de cada Deus, repousa em uma pedra guardada no *pegi,* ou santuário.

(51) Do que trataremos em nosso próximo livro, *Confrontations,* por aparecer nas edições Plon.

no Brasil. Todo orixá tem seu *réré* (que é seu empregado ou seu mensageiro) e cada um tem um nome: Pequeno boy, boy mexicano, lua etc... São divindades espertas como as crianças; sabemos que Herskovits procurou, inutilmente, esta noção de *éré* na África. Não obstante, ela deve existir. Aí está uma das contribuições das mais importantes que o estudo das religiões afro-americanas traz à africanologia: descobrir fenômenos que escaparam aos etnólogos que trabalharam na África, onde submergiram na massa de fatos a serem observados, e dessa forma traçar novos caminhos para a pesquisa ([52]).

VII

Há um aspecto de todas essas seitas que, como pode ser notado, sistematicamente negligenciamos: seu aspecto social e econômico. Não que ele seja sem importância e não tenha às vezes chamado a atenção dos sociólogos. Herskovits dedicou todo um artigo estabelecendo os respectivos orçamentos das festas, das cerimônias de iniciação e da vida ordinária de um candomblé da Bahia ([53]); tiraremos apenas a conclusão, que está de acordo com o ponto de vista que queremos sustentar aqui, de que a categoria de um culto ou de um sacerdote, no conjunto dos *candomblés,* é avaliada não apenas por seu poderio místico ou sua força mágica, mas também por valores europeus, isto é, segundo a quantidade de dinheiro adquirido e gasto por esse culto ou por esse sacerdote. Adquirido e gasto, já que o dinheiro não deve ser capitalizado e subtraído ao consumo, ele deve ser redistribuído em benefício da massa de fiéis. Tratando-se verdadeiramente de valores europeus, como aponta Herskovits, é preciso acrescentar também que esses valores são reinterpretados em termos africanos, segundo a lei das dádivas e contradádivas, e segundo o critério africano do prestígio, que é "dar". Por sua vez, em sua reportagem viva sobre a Bahia, Ruth Landes preocupou-se com o papel desempenhado pelos *candomblés* nas lutas políticas do país ([54]). René

(52) Herskovits, "The Contribution of Afro-american Studies to Africanist Research", *Amer. Anthrop.,* L. 1948 (pp. 1-10).

(53) Herskovits, "Some Economic Aspects of the Afrobahian Candomble", *Miscellanea P. Rivet,* vol. II, México,1958.

(54) Ruth Landes, *op. cit.*

Ribeiro mostrou, com relação aos *Xangô* do Recife, como Costa Pinto para as *macumbas* do Rio que, se essas seitas continuam e, mesmo, progridem, é porque substituem funções úteis e respondem a necessidades. Constituindo a massa de negros uma comunidade à parte, que ocupa as camadas mais baixas da sociedade, e não podendo, por falta de instrução ou de qualificação profissional, subir na hierarquia das classes, encontra nessas seitas, primeiramente um meio de segurança contra os golpes da vida e em seguida uma mobilidade vertical de substituição, na medida em que os negros logram elevar-se de um grau a outro na hierarquia sacerdotal, enfim, um *status* de prestígio que não podem esperar alcançar na sociedade global([55]). Por outro lado, em toda a América Negra, no Haiti como em Cuba ou no Brasil, a religião afro-americana foi violentamente atacada ao mesmo tempo pelos detentores do capitalismo e pelos membros do Partido Comunista, como uma forma de economia não produtiva, impedindo o desenvolvimento do país na meta do progresso, mantendo quistos de autodistribuição de um dinheiro que deixa assim de ser capitalizado e investido na indústria.

Mas quem não vê que todas essas observações tendem a justificar nosso princípio de rompimento? Certamente, elas mostram bem, por um lado, a manutenção de um tipo de economia que tem suas raízes longínquas na mentalidade africana. Mas, por outro lado, mostram-nos que esta economia só se encontra nos quistos culturais. Com efeito, os membros dessas seitas pertencem ao mesmo tempo à sociedade global, e na sociedade global, agem como os demais nacionais. São membros de partidos políticos e de sindicatos. Alimentam em geral ideologias nacionalistas e trabalhistas. São membros de uma profissão determinada, profissão em geral de comerciante ou de artesão para os sacerdotes (pois recusam pagamento pelos trabalhos ou, se recebem uma doação, esta é destinada à caixa comum, que serve para dar bonitas festas), de cozinheira, de empregada doméstica, de lavadeira, para as filhas dos deuses. Em cada um desses compartimentos, eles agem segundo os "modelos" europeus, que são os da população branca, encontrando apenas uma compensação de seus fracassos na participação de um outro mundo, separado do primeiro. O *candomblé* do Brasil, como a *santería* de Cuba, chegaram a tornar-se, nos países

(55) René Ribeiro, *op. cit.* e Costa Pinto. *O Negro no Rio de Janeiro*, São Paulo, 1953, cap. VII.

onde a assistência não foi desenvolvida, verdadeiras sociedades de auxílio mútuo. Isto significa que temos o direito de estudar as religiões afro-americanas à parte, como formando um todo de certa maneira autônomo. O que já haviamos pressentido a propósito dos Bosh, a ruptura entre as infra-estruturas econômicas, explicadas pela adaptação ao meio ambiente, e as superestruturas, explicadas pelas tradições africanas, é aqui mais pronunciado, ainda. O americano negro vive em dois mundos, cada um deles com suas regras próprias; adapta-se à sociedade circundante e mantém, por outro lado, num outro domínio, as religiões de seus pais.

CAPÍTULO VI

RELIGIÕES EM CONSERVA E RELIGIÕES VIVAS

Alguns anos atrás, propusemos o qualificativo de "religiões em conserva" para designar os cultos afro-brasileiros, em oposição ao de "religiões vivas" que designaria o Vodu do Haiti. Esse título de "religiões em conserva" aplica-se, fora do caso brasileiro, a muitos outros cultos que estudamos no capítulo precedente, em particular a *santería* cubana.

O que deve entender-se exatamente por isso? Queremos exprimir o caráter ferozmente conservador da dogmática como da prática africana na América. Contra o esvaziamento incessante de que é objeto, da parte da sociedade circundante, a cultura negra resiste, imobilizando-se, de medo de que, se viesse a mudar um pouco, isto seria para ela o fim. Existe aí um fenômeno, se assim posso dizer, de mineralização cultural, ou, se preferimos uma comparação com o que se dá com o indivíduo quando sente sua integridade ameaçada pelo meio exterior, um mecanismo de defesa.

Mas, naturalmente, isto não quer dizer que os fiéis desses cultos não "vivem" sua religião. Pelo contrário: no plano das pessoas — em oposição com o que se passa no plano sociológico — sua vitalidade é extrema. No nascimento de uma criança, consulta-se o *babalaô,* para conhecer seu *Orixá;* no momento do casamento, faz-se um sacrifício para *Exu,* que abre os caminhos, e vai-se aos cemitérios consultar os manes dos antepassados, para ter-se assegurada a sua permissão. Se o indivíduo está em fase de iniciação, abster-se-à de relação sexual no dia da semana dedicado a seu *orixá* ou antes de ir ao *candomblé;* nesse dia, será oferecido alimento à pedra de seu deus. No momento da morte, celebrar-se-à o *axéxê,* que durará sete dias e que tem por finalidade expulsar a alma da terra. Se, em lugar

de estudar as grandes cerimônias públicas, tivéssemos descrito as cerimônias privadas, teríamos visto que o *candomblé* ou a *santería* pautam, passo a passo e dia após dia, a vida dos fiéis.

A religião é vivida — mas ela não é viva, no sentido de que não evolui, de que não se transforma com o correr do tempo, de que permanece estática no cumprimento do que foi ensinado pelos antepassados; mesmo na Bahia, onde os bantos, como já dissemos, se deixam contaminar por outras religiões populares, como o *Catimbó* dos índios ou o espiritismo dos brancos, os verdadeiros *candomblés* formaram uma Federação (apesar das rivalidades que existem entre as seitas) para controlar a fidelidade às normas do passado.

Entretanto, não se deve exagerar. Algumas vezes produzem-se inovações. Mas essas inovações, para que passem, são obrigadas a moldar-se nos quadros preestabelecidos. Tomemos alguns exemplos no Brasil. Primeiramente, é preciso levar em consideração o meio, e, respondendo a certos estímulos desse meio, existem fenômenos de adaptação, entretanto, como iremos ver, limitados. Assim, em Porto Alegre, onde a população de cor é, em sua maioria, mais miserável do que na Bahia, o tempo de duração para a iniciação (que separa o indivíduo de seu trabalho, privando-o, pois, de seu salário) é mais curto — mas, se existe condição ritual, a seqüência cerimonial permanece imutável; do mesmo modo, não se faz a seu *orixá* um sacrifício por ano, o que é a regra, pois uma tal despesa não é permitida (os animais de quatro patas custam caro); então como se darão as coisas? Não se promete nada ao *orixá;* assim, o seu deus que o puniria se você não mantivesse uma promessa feita, fica bastante feliz desde que possa beber, apesar disso, de tempos em tempos, o sangue animal. Como vemos, nessas diversas circunstâncias, a realidade afasta-se da regra; mas exatamente como nos sistemas de casamento primitivo, existe uma distância entre o modelo (casamento preferencial) e a prática conjugal. O ideal permanece salvo.

Outras inovações surgem de processos diferentes. O Brasil nunca esteve totalmente cortado da África e, mesmo depois de uma pausa relativa, as comunicações recomeçam atualmente, o que faz com que as seitas afro-brasileiras permaneçam em contato com as religiões mães. Podem assim notar as suas possíveis infidelidades ou dos esquecimentos havidos, e introduzir em seu seio novas instituições. É assim que Martiano de Bonfim, que foi à Nigéria, para fazer sua iniciação,

introduziu, na hierarquia sacerdotal do *candomblé* do *Opô Afonjá,* quando voltou, os 12 ministros de *Xangô,* por imitação da corte real de *Oyo* (1). Como vemos, a inovação aqui não consiste em um processo interno de evolução, que seguiria as modificações da estrutura da sociedade global, mas no que chamamos — por oposição às influências possíveis desta sociedade global — uma "volta à África" (2). O último exemplo que citaremos é o de uma seita da cidade do Recife; a seita esqueceu o cerimonial tradicional da investidura dos sacerdotes, e tem um sacerdote a ser consagrado: vai ser preciso, então, fechar os buracos abertos na trama da memória coletiva, e René Ribeiro pôde mostrar que esses buracos foram tapados fazendo referência às eleições dos Reis e Rainhas do Espírito Santo do folclore brasileiro (3); aqui, a inovação vem da sociedade externa; mas, quem não vê que elementos, voluntariamente escolhidos, foram incorporados em um esquema africano a fim de permitir sua persistência? Enfim, em todos os casos em que há inovação, esta inovação não constitui um processo de evolução, mas um processo de preservação. Tínhamos, pois, razão ao falar de "religião em conserva".

O mesmo não se dá com relação a outras religiões afro-americanas, em particular com o Vodu do Haiti. Primeiro, porque a independência da ilha remonta ao começo do século XIX e levou à ruptura com a África, enquanto para o Brasil a ligação continuava. Em segundo lugar, porque esta independência conduziu à eliminação da população branca. Os negros não tinham mais que lutar contra a vontade assimilatória desta última, nem que erigir institucionalmente seu protesto duplo, como nas outras Antilhas ou no continente, de um lado contra os preconceitos raciais, e de outro contra a imposição de valores acidentais. A religião em conserva é o efeito desses preconceitos, a expressão da vontade de resistência de uma cultura ameaçada, e de conservação de sua identidade

(1) Ver Martiano de Bonfin, "Os doze Ministros de Xangô", in: *O Negro no Brasil,* Rio, 1940 (pp.233-6).

(2) Aydano de Couto Ferraz, "A volta à África", *Rev. Arq. Munic. de S. Paulo,* LIV, 1939. O único caso que conhecemos, de ligação com a África por parte do Haiti depois da Independência, é o recrutamento de 4.000 negros no Daomé, por Christophe, para formar sua guarda nacional e patrulhar o país.

(3) René Ribeiro, "Novos aspectos do processo de reinterpretação nos cultos afro-brasileiros do Recife", *Anais do XXXI Congres. Int, de Americanistas,* Vol. I, S. Paulo, 1955. (pp. 473-492.)

étnica, cristalizando a tradição e livrando-a do fluxo da história. O negro haitiano não tinha mais com que lutar, e sua religião podia assim, mais facilmente, refletir as mudanças que não iam deixar de dar-se nas infra-estruturas da comunidade camponesa. Tais são as razões negativas que explicam a evolução por estádios do Vodu. Mas, ao lado dessas razões negativas, existem outras, positivas, que vão agora explicar os caminhos pelos quais se fará a evolução. O sistema agrícola que sucedeu ao regime colonial da grande plantação e que, provavelmente foi uma volta ao sistema feudal africano, com o qual, aliás, apresenta grandes semelhanças, consistiu em dividir o território entre os chefes militares vitoriosos, ficando os camponeses ligados ao solo (4). O resultado foi a falta de centralização para uma religião que, uma vez cortadas as amarras da África, rompeu-se em múltiplas seitas que, a partir de um ponto inicial comum, evoluíam cada uma à sua maneira. É verdade que as imagens que os etnólogos nos dão do Vodu haitiano são geralmente muito próximas umas das outras, mas é que todas elas descrevem o mesmo Vodu local: o da região vizinha da capital. Na verdade, existem tantos Vodus quanto são as regiões da ilha, e, para uma mesma região, variações sensíveis de um lugar de culto a outro (5). Por outro lado, a Independência (1804) foi, no princípio, em conseqüência da partida dos padres franceses, uma anarquia religiosa que se estendeu por um período de 56 anos, até a assinatura, em 1860, de uma concordata que punha a igreja haitiana nas mãos do clero da antiga metrópole. Durante esse longo período, a ausência de um controle eclesiástico, por um lado, permitiu o desenvolvimento do Vodu nas zonas rurais (e desde então nada mais poderá desalojá-lo) e, por outro, a aparição de um pseudoclero católico, os "padres-savana", sabendo alguns trechos de orações católicas, as vão incorporar ao complexo Vodu. Daí a importância do sincretismo cristão-africano (6). Enfim; tendo-se tornado o Vodu, como dissemos, em vista da falta de luta contra a cultura européia, a expressão

(4) J.L. Comhaire, "The Comunity Concept in the Study and Government of African and Afro-American Societies", *Primitive Man,* 25, 3, 1952.

(5) U. George Eaton Simpson, "The Belief System of Haïtian Vodun", *Amer. Anthrop.,* XLC-VII, 1, 1945 (pp. 35-59), e C.E. Peters, *op. cit.*

(6) Jean J. Comhaire, "Religious Trends in African and Afro-American Societies", *Anthrop. Quarterly* (*Primitive Man*), XXVI, 4, 1953.

de organização, dos bens e das aspirações da sociedade camponesa nacional, mudará por conseguinte, à medida em que se modificarem as estruturas agrárias. O apogeu desta religião está ligado ao triunfo da grande família extensa *laku* (a corte) que se perpetuava no solo pela reunião de muitas famílias nucleares sob a autoridade do Patriarca, chefe religioso do *laku,* exatamente como na África a religião repousava sobre a linhagem; mas hoje a instituição entrou em decadência; a família limitada tornou-se autônoma, obedecendo apenas à autoridade do pai; esta dissociação da estrutura familiar africana levou, como conseqüência lógica, à separação do Vodu do *laku* e, sua constituição como entidade à parte, seguindo agora suas próprias leis ([7]), daí o desaparecimento dos grandes santuários, sua dispersão em múltiplas seitas pequenas, com um clero sem preparação suficiente para manter viva a África ancestral. É possível que essas evoluções possam continuar no futuro, em particular com o desenvolvimento da urbanização e da formação de um proletariado marginal, como também, (ai de nós!) a aparição do turismo norte-americano.

Eis aí por que devemos cuidadosamente distinguir os dois conceitos de "vivido" e de "vivente". Toda religião é vivida, do contrário ela desaparece, mas a noção de "vivido" refere-se mais aos indivíduos que a integram. Uma religião será tida como "viva", além da "vivida", se ela muda para adaptar-se ao mundo cambiente, tanto como totalidade, ou conjunto coletivo de representações místicas e de práticas culturais, totalidade exterior e superior às pessoas que a compõem. Para mostrarmos melhor a oposição das religiões em conserva e das religiões que propusemos chamar de vivas, passaremos, neste capítulo, a examinar apenas uma religião africana, a dos fon do Daomé (aliás a única cultura importada que nos falta estudar, depois do capítulo precedente), encarando-a sob os dois aspectos que toma na América: em conserva e viva.

I

O Vodu em Conserva

A nação *gêgê* (Ewe) existe no Brasil, tanto na Bahia como em Porto Alegre. Mas, nessas duas cidades onde a influência

(7) Cf. Remy BASTIEN, *La familia rural haïtiana,* México, 1951.

yoruba é preponderante, a "nação" daomeana exatamente como as nações bantos, teve de moldar seu culto na cultura dominante. Só conservou alguns traços culturais particulares, como a língua, o tipo de música e a maneira de tocar os tambores, ou ainda certos detalhes do vestimento (ombros nus). As diferenças essenciais que pudemos notar caem sobre os ritos mortuários (que guardam o nome daomeano de *sirrum,* em oposição ao nome yoruba de *achêchê*) e sobre os ritos de iniciação (que terminam pela venda, feita pelas *yaô,* dos objetos que fabricaram durante sua reclusão e que é destinada a pagar no todo ou em parte os gastos da iniciação). Mas os deuses adorados são os deuses yoruba e os *gêgê* tiveram que estabelecer, ainda aqui, como os bantos, um sistema de correspondência entre seus *vodus* e seus *orixá.* É preciso dizer que eles estavam tanto mais aptos a aceitar esta idéia de traduzir uma mitologia em outra, pois os *fon* do Daomé tinham o hábito de integrar a seus panteãos as divindades dos povos que haviam vencido na guerra. Contentar-nos-emos em resumir em um quadro o sistema das correspondências *orixás-vodus*:

Orixá	*Vodu*
Olorum	Mahou (Mawu)
Oxalá	Olissassa
Exu	Elêgba
Ogun	Toboco ou Gun
Oxossi	Agué
Omolu	Sakpatan
Xangô	Khebiôssô ou Sobo ou Badé
Iemanjá	Obotô
Oxum	Aziri
Oxunmaré	Anyé-ewo
Irôco (a árvore sagrada)	Lôco
Ibeji (os gêmeos)	Tobossi

Os africanistas brasileiros tiveram muito trabalho ao procurar descobrir em seu país o culto da serpente, que lhes parecia definir tanto o Vodu haitiano como o daomeano. Mas esta pesquisa repousava em uma falsa interpretação. Seguramente o daomé conhece o culto da serpente, mas é um culto localizado, que só se encontra em Ouiddah e é o culto, todo especial, do totem da família real desta cidade. Pode ter sido transportado de lá ao Haiti, mas unicamente entre os escravos vindos de Ouiddah; não caracteriza o Vodu haitiano em geral. É certo também que no Daomé a serpente é o simbolo de *Dan,* que é

a energia cósmica circulando em toda a natureza, mas a serpente não recebe um culto particular. O resultado é que esses africanistas cometeram graves confusões: quiseram ver na dança serpentiforme de *Oxunmaré* um resto do culto da serpente, quando *Oxunmaré* é o arco-íris e o arco-íris é imaginado como uma serpente mítica, não tendo nada que ver com *Dan,* nem com o totem da família real de Ouiddah; encontraram pulseiras que representam uma serpente que morde a cauda, mas é a serpente-imagem de *Oxunmaré* ou um símbolo de Ogun (estando *Ogun* ligado, na mitologia yoruba, com a serpente); por fim descobriram, em uma seita banto, uma caixa contendo uma cobra; mas é evidente que aqui temos a conservação de um traço cultural banto (povos entre os quais a serpente representa um importante papel, principalmente nas crenças sobre a morte), e não um traço cultural daomeano. Isto não quer dizer que, fora dos *candomblés gêge,* o Vodu não exista no Brasil, "em conserva", mas deve ser procurado noutro lugar. Em São Luis do Maranhão, na "Casa das Minas" ([8]) casa que constitui um verdadeiro convento, se não todas pelos menos as filhas de deuses principais moram no local (ao contrário do que se dá com as casas yoruba), sob o controle e a direção da mãe ou *Vodunno.* Os membros da confraria, as *Vodunsi,* podem ser casadas, sendo que os maridos trabalham fora e juntam-se a suas mulheres de noite. Compreendemos, nessas condições, como as normas religiosas africanas puderam resistir à desagregação ou à modificação e se conservam puras. Veremos num capítulo ulterior o sincretismo que se operou entre o catolicismo e as crenças vindas da África: pois bem! a *Casa das Minas* é uma das raras exceções a esta regra. Os *Vodu* não estão ligados a santos e se as festas da confraria tiveram que se deslocar no tempo para integrar-se ao calendádio nacional, foi unicamente para melhor dissimular a festa "fetichista" com o regozijo popular, e para que ela passe despercebida.

O primeiro traço a assinalar é a divisão das *Vodun* em famílias, exatamente como no Daomé, apenas com a diferença que no Daomé cada família tem uma confraria especial, enquanto, aqui, a mesma confraria adora as divindades das diversas famílias; e os limites que separam uma família de uma outra são absolutamente os mesmos que encontramos entre os

(8) Octavio da Costa Eduardo, *The Negro in Northern Brazil,* Nova York, 1948, e Nunes Pereira, *A Casa das Minas,* Rio, 1947.

fon ([9]). A primeira família é a de *Devisé* ou Daomé, que compreende *Dadaho,* sua mulher *Nae, Dosu* etc... A segunda é a de *Da* ou *Dabira,* que corresponde ao panteão de Sakpata no Daomé: *Sapacta, Dan* etc...; a terceira é a família de *Kevioso,* o deus do trovão; ela engloba *Bade, Avrekete, Solo, Abe* etc... Mas a esses *Vodun,* que representam a força da natureza, vêm-se juntar — no interior da família daomé — os Antepassados da linhagem dos reis de Abomé, transformados em *Vodun* e que recebem exatamente o mesmo culto que eles, como *Zomadonu, Agongona, Zaka, Dosu Agaja,* o que permite pensar que os fundadores da Casa pertencem à família real ([10]). Agora vamos encontrar duas características da mitologia fon, quando temos ocasião de pensar que eles são traços da mitologia fon e talvez mesmo africanos em geral, mas que os africanistas não souberam ainda ver na África. Aqui também, como para a noção de *were,* a pesquisa afro-americana abre pistas novas para a pesquisa africana.

O primeiro desses fatos, sobre os quais começamos uma pesquisa no Daomé, revela-se como de origem fon, embora tivéssemos possibilidade de levar a investigação até a constituição do sistema. Os deuses dividem-se em "Os mais Velhos" e "Os mais Moços", e o papel dos "Mais Moços", que são divindades espertas, é descobrir os caminhos para a descida dos Mais Velhos ([11]). Por exemplo, *Avrekete* para a descida de *Badé.* O pessoal da *Casa das Minas* chama esses mais moços *Tokhueni* e o nome dos *Voduns* está reservado aos mais velhos. Conseqüência: toda cerimônia religiosa se dividirá em duas partes, chamada dos *Tokhueni* e chamada dos *Voduns.* O segundo fato é a existência, ao lado dessas duas primeiras categorias de Divindades, de uma terceira categoria, os *Tobosa,* ou meninas. Já havíamos encontrado um termo análogo no panteão gêge, Tobosi, designando os gêmeos, que são sagrados. O que é interessante é que esses *Tobosa* não baixam nas cerimônias comuns, mas sim nas cerimônias espe-

(9) M.J. Herskovits, *Dahomey, an ancient west african Kingdom,* 2 vol., Nova York, 1938.

(10) P. Verger, *in Les Afro-Américains, op. cit.* ("Le culte des Vodoun d'Abomey aurait- il été apporté à Saint-Louis de Maranhon par la mère du roi Ghézo?") (pp. 157-160).

(11) Como Elegba entre os fon, ou exu entre os yoruba, seriam casos particulares de um fenômeno bem mais geral que ainda precisa ser estudado.

ciais, como por exemplo no Natal, quando provocam um transe infantil (os *Vodunsi* brincam com bonecas, falando como crianças pequenas etc.) Conseqüência: todo membro da Casa possui, ou mais exatamente é possuído por duas Divindades, um *Vodum* e uma *Tobosa.* Deparamos aí um fenômeno análogo ao que encontramos entre os banto do Brasil, mas que não existe entre os yoruba, onde não pode haver mais do que um deus, mas assim mesmo diferente daquele que encontraremos um pouco mais distante no Haiti, pois a *Vodunsi* do Maranhão só têm um *Vodun,* ao passo que o mesmo indivíduo, no Haiti, pode ser possuído por muitos *voduns* sucessivamente. Outra conseqüência, que surge dessa dualidade de possessões, é que na iniciação, forçosamente, haverá dois momentos: uma fase mais demorada, da fixação do *Vodun* na cabeça do iniciado (que é semelhante aos ritos que descrevemos para os *candomblés*) e a fase da fixação da *Tobosa.* Temos razão em pensar que o fato não é uma criação local, mas que tem origem no Daomé, onde encontramos a palavra Tobosa (com outro sentido, aliás, mas em ligação com a iniciação dos *Vodunsi*). Aí está uma pista para novas pesquisas que seria necessário levar a cabo na África. Indiquemos, por fim, para terminar com o panteão, que a seita afirma não adorar *Elegba* (nenhum cântico lhe é dedicado ao iniciar as cerimônias); são os *Tokhueni* que abrem o caminho.

As cerimônias desenvolvem-se do lado de fora; como no Haiti, no peristilo do pátio interior. Elas consistem, como nas outras religiões afro-americanas, em provocar os transes pelos cantos em língua africana, pela batida de três tambores (por ordem de tamanho, *Run, Gunpli* e *Hunpli*). Devemos apenas assinalar a existência de uma cerimônia que não existe entre os yoruba, o "tambor de pagamento", que consiste em agradecer aos músicos, dando-lhes presentes durante uma festa pública. As cerimônias mortuárias se chamam *sihun* (é o *sirrum* das seitas gêge da Bahia) quando se realizam seis meses ou um ano depois da morte, e *Zeli* (nome do tambor funerário no Daomé) quando acompanham o finado; a utilização de água em que ervas foram maceradas, para purificação, do contato perigoso com a morte (*amasin*), é um dos traços fundamentais, enquanto esse contato é evitado nos candomblés bantos da Bahia com pinturas a giz, e em outros lugares por braceletes protetores.

Se bem que, como já vimos, a influência yoruba seja preponderante na ilha de Trinidad, existiram duas casas Rada (segundo o nome da antiga capital do Daomé, Allada), uma fundada por um *bakoño* (adivinho) de Ouiddah e consagrada a *Dangbwe,* a outra fundada por um *huboño* (sacerdote) do Daomé e consagrada a Sakpatan ([12]). Os principais *Vodun* conhecidos são *Mahou-Lisa,* mas apenas como pontos cardeais (este e oeste), sendo o deus criador *Dada Segbo;* depois *Ogun, Dangbwe* (mas que atualmente não baixa mais), *Elegba* (que foi por muito tempo, como na África, representado com um enorme falo, mas que é substituído hoje por uma pedra, em pé), *Da Zadji,* que pertence à família de *Sakpatan, Sobo,* que pertence à família do Trovão, *Agbe* e *Naete,* deusas do mar etc. As cerimônias chamadas *vodunu* ou *saraka* tanto podem ser regulares, como os sacrifícios para tal ou qual divindade, ou como ainda a festa de *E'minrã* para as crianças, quanto organizadas em circunstâncias excepcionais, cerimônias para os mortos ou procissões cerimoniais ([13]). Os membros da confraria têm o nome de *vodunsi* e são recrutados por meio de iniciação; os poucos detalhes que temos sobre a iniciação (entrada no convento, identidade do deus reconhecido pelo canto que leva à possessão, ritos secretos do come-cabeça) são todos claramente africanos. O estado de transe infantil (*éré* ou, nome dado pelos daomeanos: *Nubiedute*) é igualmente conhecido. O conjunto das informações disponíveis sobre as casas *Rada* confirmam os que foram recolhidos para a Casa das Minas do Maranhão: purificação por um remédio especial feito de água e de plantas, o *amãnsi;* ocorrencia, no fim da festa, de uma cerimônia de agradecimento aos tambores etc.; outros que não existem no Maranhão (ou que, mais provavelmente se tenham mantido secretos) existem aqui: a oferenda preliminar a *Elegba,* ou ainda a consulta dos vodunsi possuídos pelos membros da seita ao final da festa. Compreendemos nessas condições que a adivinhação intuitiva fez desaparecer as formas indutivas de adivinhação por *Fa* ou *Elegba.* Só resta a prática mais simples, pelas nozes de kola (*obi*).

(12) Andrew T. CARR, "A Rada Community in Trinidad", *Caribbean Quarterly,* III, I pp. 35-54).

(13) Comparar a descrição da festa do *Gozen* feita por CARR com a da procissão para os antepassados reais de Porto Novo no Daomé descrita por PARRINDER, *La religion en Afrique Occidentale,* tr. fr., Payot, 1950, p. 132.

II

O Vodu Haitiano

Os dois exemplos que acabamos de dar, do Brasil e de Trinidad, atestam abertamente a fidelidade à África, em face do mundo dos brancos. Mas no Haiti, onde os brancos desapareceram, o Vodu pôde evoluir para constituir, propriamente falando, não mais uma religião africana, mas sim, atualmente, a religião "nacional" do Haiti, expressão não de uma vontade de "volta à África" mas pelo contrário, da comunidade camponesa da ilha, no que ela tem de original e de específico ([14]).

Em 1797, Moreau de Saint-Mery, em sua *Descrição tipográfica, física, civil, política e histórica de São Domingos,* nos deu a primeira descrição de uma cerimônia vodu, presidida por um Rei e uma Rainha, consistindo na adoração da cobra, que comunica seu poder e suas vontades por intermédio de um sacerdote ou de uma mulher em transe; o transe é comunicado em seguida ao candidato à iniciação, no decorrer de danças frenéticas e, finalmente, a todos os espectadores, dando voltas em torno da caixa em que está a cobra. É a partir desta descrição que se quis fazer do Vodu um culto ofidiano antes de tudo, ao passo que na descrição de Moreau de Saint Mery, se trata de uma cerimônia puramente local entre muitas outras. Em todo caso, hoje, a cobra não goza mais de um lugar privilegiado. Outros estereótipos circularam a partir daí sobre o Vodu; morte de crianças, festins canibalescos, o que não passa de rumores sem fundamento sólido.

(14) A bibliografia sobre o Vodu é bastante volumosa; podemos encontrá-la no fim do livro de A. MÉTRAUX, *le Vaudou haïtien,* Gallimard, 1958. Servir-nos-emos, em nossa descrição, além desta obra que é fundamental, particularmente dos seguintes estudos: Price MARS, *Ainsi parla l'oncle,* Compiègne, 1928. — Elsie Clews PARSONS, "Spirit Cult in Hayti", *Journ. Soc. des Amér.,* XX, 1928. (pp. 157-179). — G. Eaton SIMPSON, "Four Vodun Ceremonies", *Journ. of Amer. Folklore,* 59, 1946 e: "The Belief System of Haïtian Vodun", *Amer. Anthrop.,* 56, 2, 1954 (pp. 33-39) — Joseph J. WILLIAMS, *Voodoos and Obeahs,* Nova York, 1932. — Zora Neale HURSTON, *Tell my Horse,* Filadélfia, 1938. — M. J. HERSKOVITS, *Life in a Haitian Valley,* Nova York, 1937 — Mayer DEREN, *Divine Horsemen,* Nova York, 1953. — Milo MARCELIN, *Mythologie Vodou,* 2 vol., Port-au-Prince, 1949. — Louis MAXIMILIEN, *Le Vodou Haïtien,* Port-au-Prince, 1945. — Milo RIGAUD, *La tradition vaudoo et le vaudoo haïtien,* Niclaus, Paris, 1953. — Harold COURLANDER, *The Drum and the Hoe,* Califórnia, 1960.

Os deuses são chamados de *loas,* ou "mistérios" no Sul, e "santos" no Norte. Métraux emprega os termos gênios ou espíritos, reservando o nome de Deus à Divindade suprema, que é a do catolicismo, "o Bom Deus bom", mas que não recebe um culto especial. Da África fica a idéia de que esses *loas* formam "famílias" (*fanni*), mas não são as famílias tradicionais da mitologia fon, tal como podemos encontrar tão bem preservadas no Maranhão; são agrupamentos de divindades do mesmo nome, diferenciadas apenas por um qualificativo; por exemplo, a família dos *Ogon* compreende Papa Ogou, Ogou Badagari, que é general. Ogou Ferraille, que é o protetor dos soldados, Ogou Ashadé, que conhece as plantas medicinais (ligado à família provavelmente porque cura os ferimentos da guerra), Olisha, mágico, Ogou Balindjo (curandeiro e general), Ossange (o Ossaim dos yoruba) etc. Temos assim a primeira mudança com relação à África ([15]). Segunda mudança: se os principais *Vodun* dos fon continuam conhecidos e adorados como *Legba* (intermediário entre os homens e os *loa*), *Ayizam Véléquéti* (deus dos mercados), *Loko Atissou* (o queijeiro), *Maîtresse Ezipi* (deusa do amor), *Damballah Oueddo* (o arco-íris), *Agoué* (deus do mar) etc., existem ao lado os *loa crioulos,* nascidos na ilha, e cujo número vai aumentando cada vez mais; enfim, dá-se enriquecimento constante do panteão, que deixa de ser "daomeano" para tornar-se "nacional". Terceira mudança: a mitologia fon desapareceu inteiramente e em seu lugar foi criada, no mesmo lugar, uma nova mitologia, que consiste em identificar a história do *loa* com o comportamento de seus fiéis; são as biografias dos "cavalos" de santos, suas aventuras miraculosas, que substituem os mitos ancestrais, perdidos na memória coletiva.

Ao lado dos *Loa,* duas outras categorias de Divindades aparecem nas cerimônias *Rada;* os *Zaka* e os *Guede,* conforme a ordem de sua chamada nas cerimônias e, por conseguinte, a ordem das possessões faz-se passando dos Loa, africanos ou crioulos, aos *Zaka,* e daí aos *Guede,* que vêm em último lugar. Os *Zaka* são *Vodun* de origem fon; controlam a agricultura e compreende-se muito bem que um povo de camponeses os tenha

(15) Um outro fator explica essa mudança, a partir de uma idéia bem daomeana a de "escolta" das divindades, mas que muda de significado por uma evolução interna no Haiti: "Nanile ... caminha com Daomé. Na escolta, Daomé e Pedro andam juntos ... Há na escolta ao todo 21 loas. A escolta tem um chefe, e abaixo do chefe estão os soldados, isto é, pequenos loas que devem fazer o que o chefe manda" (informação recolhida por H. COURLANDER, *op. cit.*).

conservado e os trate de "primos"; quando eles se encarnam, seus "cavalos" vestem-se à paisana e dizem gracejos pesados. Os *Guede* são divindades do Daomé, mas que não pertencem aos fon; pertencem a um povo conquistado pelos fon, os *Guede-vi* e, como esse povo constituía a casta dos coveiros antes de, para escapar a seus sortilégios mágicos, os fon os terem vendido como escravos ([16]), tornaram-se aqui os gênios dos cemitérios e da morte; os *Guede* aparecem sob a forma de agentes funerários, com velhas sobrecasacas e cartola, seja como cadáveres, com tampões de algodão nas narinas, na boca e um pano amarrando o queixo (Barão Lábodo, Barão Cruz, Barão Cemitério, Guede-Nibo etc...). Gostam de dizer obscenidades, o que faz com que as cerimônias tenham, como no teatro antigo, duas partes, uma trágica (com possessão pelos *loas*) e uma parte comica (com possessão pelos *Zaka* e os *Guede*).

O resultado é que (o que surpreendia profundamente a Herskovits) um mesmo fiel pode ser o cavalo de muitos *loa*. É verdade que existe um *loa* dominante, o que foi nele incorporado durante a iniciação, e que é seu Mait'tête (Senhor da cabeça); mas ele pode receber, no decorrer da mesma cerimônia, um *Loa* e um *Guede*. Até aqui não estamos longe do sistema que vimos ocorrer no Brasil, entre os banto (um *orixá* mais um caboclo) e também entre os *mina* do Maranhão (um *Vodun* mais um *Tabasa*). Mas, finalmente, o sistema rompe-se no Haiti, no sentido de que — por falta de um controle enérgico tradicional — pode-se ser possuído por diversos *Vodu* e não apenas por duas categorias diferentes de deuses, um *loa* e um *guédé*. Devemos notar, ademais, que se a mitologia africana desapareceu, como acabamos de dizer, os transes místicos seguem as normas africanas; tudo se passa como se a memória motriz fosse mais coerente e durável do que a memória-lembrança; assim *Dambellah Oueddo* serpenteia pelo solo ou se enrosca em volta das árvores, *Ogun* toma uma expressão guerreira, *Ezili* mima o ato amoroso.

A última mudança que nos falta assinalar, com relação à África, é a criação, agora, não apenas de novos *loa*, mas de uma organização desses *loa* em uma seita nova, nascida na ilha em 1768, sob a influência de Don Pedro, um negro de origem espanhola. Desta forma, temos dois grandes tipos de

(16) O que faz que o culto dos Guede tenha pouco a pouco desaparecido da região de Abomé, encontrando-se apenas no Haiti. Cf. R. Bastide, *Confrontations*, a aparecer proximamente em edições Plon.

cultos no Haiti: o culto *Vodu Rada*, preso, apesar de suas inovações, à África, e o *Vodu Petro*, inteiramente crioulo. Inteiramente, sem dúvida, é dizer muito: os *loa Petro* são freqüentemente os mesmos que os *loa Rada*, mas aos quais se junta um qualificativo para designar a extrema maldade, *yé-ruj* (olhos vermelhos), sendo os olhos vermelhos uma das características físicas pelas quais se reconhece um feiticeiro, ou *diab* (diabo). Diz-se dos Petro, como *Damballah flangbo, Marinette Bois-Chêche* etc., que eles são "teimosos", "amargos", "licenciosos". O mesmo culto existe ao norte da ilha sob o nome de *Lemba*, que é o nome de uma tribo congolesa, e podemos pensar que no fundo o *Vodu Petro* consistiu em reinterpretar a religião daomeana dominante em termos de magia banto.

As confrarias de iniciados são dirigidas por sacerdotes, *Hougan* ou *Papa-loa*, e por sacerdotisas, *Mambo* ou *Momanloa*; os membros chamam-se, mesmo sendo do sexo masculino, *Hounsi, isto é, esposa dos deuses*. Existe todo um conjunto de funções litúrgicas, como a "rainha-chamariz", que puxa os cantos litúrgicos ou os interrompe (*houngueníkon*), o "La Place" (abreviação de: Comandante General La Place), que é o chefe da cerimônia, responsável por sua boa ordem, "a Confiança", administrador do tempo, os Porta-Bandeiras, que brincam com as auriflamas da seita, os músicos (três tamborileiros, sendo que os tambores se chamam *ountor, ountogui* e *ountogni*, mais o *hogantier*, que toca um sino de ferro) etc. O santuário (*Houmfó*) comporta obrigatoriamente a capela dos deuses (*caye-mystère*), onde se encontra o altar de alvenaria (*pé*), sobre o qual são depositados os pratos do sacrifício — o quarto onde se realiza a parte secreta do ritual de iniciação (*djévo*) — o peristilo ou terraço aberto, onde se celebram as cerimônias públicas, com um mastro central (*poteau-mitan*) em torno do qual dá volta a roda dos *hounsi* e ao pé do qual os sacerdotes desenham sobre o solo, com uma farinha fina, os símbolos dos *loa*, chamados *vévés*, e destinados, da mesma forma que a música, a chamar os deuses a baixarem sobre seus cavalos ([17]); por fim o jardim com seu reservatório de água, para

(17) Algumas pessoas quiseram encontrar, como Maximilien, uma origem índia nesses desenhos; é evidente que (se bem que transformados, seja sob a influência da franco-maçonaria ou da ferraria) têm uma origem africana. Voltamos a encontrar na *macumba* do Brasil (*pontos riscados*), na iniciação yoruba da Bahia (mas desta vez no corpo, particularmente a cabeça e os ombros), na seita dos *nañigos* de Cuba, como na magia banto.

o culto dos *loa* aquáticos, a cruz negra dos *Guédé,* coberta por um chapéu melão e vestida de um capote, e as árvores-descanso dos *loa,* de onde pendem pedaços de pano e sacolas destinadas a receber as oferendas dos visitantes; cada *loa* com efeito está ligado a uma árvore determinada; por exemplo *Legba* ao medicineiro bento (*Jatropha curcas* L.), *Damballah Oueddo* ao algodoeiro, *Agoué T'Arroyo* a árvore da cabaça, *Agassou Guenin* à mangueira etc.

Entra-se na confraria pela iniciação, que prolonga a da África, tendo no começo um rito de separação com a vida anterior, marcado pelo *chiré aizan* (que consiste em desfiar as folhas de palmeira que simbolizam, uma vez desfiadas, como se dá no Daomé, a separação do profano e do sagrado), o chicoteamento dos candidatos, o primeiro aprendizado das saudações, passos de danças etc., enfim, a consagração das noviças estendidas no chão em volta do *poteau-mitan,* sobre as quais se despeja água e se desenham cruzes; quando elas deixam o peristilo, todo mundo chora; é que elas estão "mortas". Daí entram então para o *djevo,* onde ficarão sete dias estiradas sobre esteiras como se fossem cadáveres, submetidas a tabus alimentares e sexuais. As cerimônias que aí se passam são secretas; sabemos entretanto que é celebrado o *pot-tête* (equivalente ao dar de comer à cabeça yoruba, mas com diferenças bem grandes), o *lavar-cabeça* (que corresponde ao banho de ervas dos yoruba), e a verificação do *Mait'tête.* Chama-se por todos os *loa,* começando por *Legba* até que ao nome de *Mait'tête* a noviça cai em transe; enfim, na véspera do dia da saída, faz-se o sacrifício de uma galinha sobre a testa da futura *Hounsi* (que corresponde ao banho de sangue *yoruba* ou *sundidé,* menos violento). E por fim, vêm os ritos de saida e de ressurreição, o *brulézin* (assim chamado porque a parte essencial da cerimônia consistirá em queimar objetos dentro de jarras, chamados de *zin,* e em purificar os novos iniciados pelo fogo) — o batismo (é a cerimônia yoruba de dar um nome novo) pelo pai-floresta; a partir desse momento, elas são *Hounsi-Kanzo.* Durante 41 dias, contudo, elas permanecerão reclusas, pois estão em estado de fraqueza que as torna mais frágeis aos ataques dos feiticeiros; sairão somente por um momento, no 18.° dia, para ir pedir esmolas no mercado (como na África); finalmente, no 41.° dia, repetirão uma última vez as lições aprendidas (saudações, danças, cânticos), receberão o colar de seu *Vodun* e tirarão suas roupas antigas para tomar novas. Vemos que aqui, ao

contrário do que se passa com a mitologia, os ritos africanos, sustentados pela memória motora, conservaram-se bem.

É impossível dar uma idéia das múltiplas cerimônias que se celebram cada ano no *Houmfo.* Digamos que aqui, o Vudu encontra esse caráter de espontaneidade e de vida pelo qual o definimos; claro é que discernimos sempre traços da cultura fon, como o sacrifício dos animais que não podem ser levados à morte a não ser que, como no Daomé, tenham comido antes um ramo estendido de folhas, ou bicado grãos, o que é o sinal de que aceitam o sacrifício — as oferendas alimentares depositadas sobre o *pé* — ou ainda a chamada aos deuses por danças e músicas apropriadas, como a *yanvalou* (que existe também nas casas *Rada* de Trinidad) ou o *Dahomy z'épaules.* Mas novos elementos entram nos complexos rituais, conforme os gostos estéticos dos sacerdotes, as tradições coloniais apreciadas pelos camponeses: por exemplo, os gestos do minueto da corte francesa, as paradas de bandeiras tiradas dos desfiles dos regimentos metropolitanos, ou o emprego das preces católicas, enquanto que os transes, que não são mais controlados pelos mitos, permitem representações cênicas inteiramente novas, enriquecendo incessantemente o patrimônio coletivo. Se é difícil dar uma idéia desta multiplicidade das cerimônias, em mudança constante, faremos, entretanto, uma exceção para o culto dos mortos, que merece nos detenhamos nele um pouco ([18]). As representações que os haitianos têm da alma permanecem confusas; *grosso modo,* distinguem-se o "grande anjo bom", que está ligado ao corpo, talvez capturado pelos feiticeiros durante o sono, tornando-se "fantasma" depois da morte, e o "pequeno anjo bom", que, depois do passamento de seu possuidor, se refugia na água durante um ano; ao fim deste período, é retirado do elemento líquido, em uma cerimônia especial chamada "retirada do Espírito da água" e fechado em uma moringa (*govi*) que é colocada sobre o *pé,* onde a partir de então poderá ser consultado; ele falará com uma voz anasalada ou superaguda, por intermédio de *Hougan* ou da *Mambo,* para dar conselhos ou ordens aos membros restantes da família.

(18) Além das obras já citadas na nota 14, consultar Yvonne Oddon, "Une cérémonie funéraire haïtienne", *in Les Afro-Américains, op. cit.* — Milo Marcelin, "Coutumes funéraires", *Optiques* 11, 1955, e Lorimer Denis, "Le cimetière", *Bul. Bureau Ethno,* Port-au-Prince, 13, 1956.

O curioso é que a geomancia dos daomeanos desapareceu totalmente, ou quase totalmente (os *cauris Legba* algumas vezes são consultados). Talvez porque as moringas dos mortos possam responder às perguntas que se lhes fazem ou porque os *Vodunsi* em transe também podem profetizar. Assim, a adivinhação intuitiva prevalece sobre a adivinhação indutiva. Métraux e Courlander assinalam, entretanto, a adivinhação pelo *Gambo,* que é um processo vindo da África: um cordão em que se enfia uma concha que, dependendo permanecer imóvel ou não, responde "não" ou "sim". Mas é o processo europeu do *tarot* que o substitui cada vez mais, no domínio da adivinhação indutiva, embora reinterpretados em termos africanos no sentido de que a pessoa que põe as cartas cai em transe primeiro. A magia é sincrética, compreende elementos fon, congo, petro, e europeus. O feiticeiro (*bokor*) não se confunde com o sacerdote; o sacerdote, pelo menos teóricamente, só trabalha para o bem, enquanto que o *bokor* só trabalha para o mal; os principais processos da magia negra são os "despachos" que se realizam no cemitério com o fito de mandar a doença ou a morte aos inimigos do consulente — a confecção dos *Wanga* (*ouanga* em africano), que trazem má sorte — enfim, a fabricação dos famosos *zombis,* ou mortos-vivos, pessoas já mortas ou enterradas, que o feiticeiro traz capturadas e das quais se serve como de escravos para suas obras diabólicas. Por felicidade existem, naturalmente, os contrafeitiços, os "fecha-corpo", as "retenções", os *pouins,* as "salpicadas" etc. Os haitianos afirmam que esses feiticeiros constituem sociedades secretas, com um imperador, uma rainha, um presidente e ministros, as "seitas vermelhas", como as sociedades dos *Bessagens, Porcos sem pelo, Porcos cinza, Vinbrindingues,* que derivariam dos Manding e outras tribos "canibais" da África; Métraux pensa que essas sociedades são simples produtos da imaginação dos camponeses, ao passo que Hurston declara ter assistido a uma de suas cerimônias, e a descreve. A questão permanece aberta.

III

Migrações e Metamorfoses do Vodu

Um dos problemas sociológicos mais interessantes — e pouco abordado — colocados pelas religiões afro-americanas, é o dos efeitos, sobre essas religiões, das migrações, quer internas (no interior de uma mesma região), quer externas (de um Estado para outro). A população negra é extremamente móvel. Grande parte dos trabalhadores do Canal do Panamá vem das Antilhas anglo-saxônicas; os negros crioulos da Guiana francesa são superados pelos negros de Guadalupe e da Martinica, que ocupam em geral posições de funcionários. Sabemos que os negros do Sul dos Estados Unidos sobem para as grandes cidades do Norte, enquanto no Brasil os negros do Norte descem para as plantações ou para as metrópoles do Sul. Sem falar das migrações das Antilhas inglesas para a Inglaterra e das Antilhas francesas para a França, que escapam ao interesse desse livro. Ora, esses deslocamentos de populações não podem deixar de ter uma influência sobre as crenças ou as práticas religiosas. Já indicamos mais acima que a ida para a Amazônia de trabalhadores do Maranhão conduzira a um amálgama do culto dos *Vodu* e dos *Orixá* com a pagelança dos *índios.* Num trabalho anterior (19), estudei a migração dos *candomblés* do Nordeste do Brasil para o Rio de Janeiro e São Paulo; mas como se trata de "religiões em conserva", os *candomblés* que criam "sucursais" nas capitais do Centro e do Sul, não são em nada modificados por este deslocamento, nem em suas estruturas internas, nem em suas mitologias, nem nas seqüências rituais de suas cerimônias; trata-se, na verdade, de sucursais provinciais instituídas pelas seitas da Bahia a fim de acompanhar em sua fé os membros que migraram para o Sul; aliás, as facilidades de viagem de avião permitem aos sacerdotes da casa-mãe controlarem suas casas herdeiras.

O *Vodu* também foi envolvido nessas correntes migratórias; desejaríamos ver agora no que ele se tornou. Em Cuba, no momento da independência do Haiti, os plantadores franceses fugiram levando alguns de seus escravos de origem fon, e é por isso que o Vodu haitiano pôde implantar-se na ilha vizinha (20). Mas recentemente, entre 1913 e 1925, Cuba importou, como mão-de-obra das outras Antilhas, 145 000 haitianos e 107 000 jamaicanos; muitos desses migrantes voltaram a seus países de origem, assim que seus contratos expiraram; mas, em 1941, houve uma nova chamada de trabalhadores; chegaram desta vez 80 000 novos haitianos. O resultado é que encontramos, em certas partes de Cuba, sobretudo, nas dos antigos emigrados (os trabalha-

(19) R. Bastide, *Religiões Africanas..., op. cit.*

(20) O Vodu de Cuba foi descrito por H. Piron, *L'île de Cuba,* Paris, 1889.

dores recentes colocam entre parênteses sua religião pelo período de sua permanência, que julgam passageira) o mesmo Vodu do Haiti. À parte, porém, alguns dados esparsos na obra de Fernando Ortiz, esse Vodu cubano é muito mal conhecido. Uma outra migração, bem melhor documentada, é a que levou o Vodu do Haiti para o Sul dos Estados Unidos, em Nova Orleãs, onde iremos reencontrá-lo agora para acompanhar as suas metamorfoses ([21]).

O culto deve ter sido introduzido pelos escravos dos brancos fugidos do Haiti, no momento da guerra franco-espanhola de 1809, e sob a forma arcaica descrita por Moreau de Saint-Mery, isto é, sob a forma do culto da serpente píton (*Dânh-Gbi*) ou da cobra. Em Nova Orleãs o culto realizava-se sob a direção de um rei e de uma rainha, também chamados patrão e patroa. A possessão consistia essencialmente na possessão da rainha pelo espírito da serpente, que predizia o futuro e respondia às perguntas dos fiéis. A confraria se recrutava por meio da iniciação, segundo ao que parece, a facilidade de entrar em transe; sabemos que os novos membros deviam jurar segredo sobre o sangue da ovelha sacrificada nessa ocasião. Ao lado desse culto da serpente (que contém elementos bantos ao lado dos elementos daomeanos, já que se adora igualmente *Zombi,* e que os cânticos entoados estão cheios de referências bantos) havia, por ocasião dos festejos de São João, o festival de *S. John Ewe,* com o tradicional fogo europeu, o sacrifício de um gato negro e danças. O Vodu de Nova Orleãs conheceu o apogeu na época da célebre rainha Marie Laveau, extremamente inteligente, fabricante de filtros mágicos muito procurados pelos brancos. Mas esse culto existiu também no Misúri, com a utilização do fumo e do álcool, e com iniciação dos adeptos (segregação da vida profana durante nove dias, aparição em sonho do espírito-chefe da cabeça). O Voduísmo, enquanto instituição, desapareceu em 1895. Entretanto, existem sempre os *Vodu-Doutores,* que celebram cerimônias com danças extáticas e não

(21) Vários artigos antigos no *Journ. Amer. Folklore,* de A. Fortier, em 1888, de W. N. Newell em 1889, etc... Ver principalmente N. Niles Puckett, *Folk Beliefs of the Southern Negro,* Carolina do Norte, 1926. — Hortense Powdermaker, *After Freedom, a Cultural Study in the Deep South,* Nova York, 1939. — Zora Neale Hurston, *Mules and Men,* Londres, 1936. — John Q. Anderson, "The New Orleans Voodoo, Ritual Dance and its Twentieth-Century Survivals", *Southern Folklore Quarterly,* XXIV, 2, 1960. — Robert Taillant, *Voodoo in New Orleans,* Nova York, 1946.

esqueceram completamente as Divindades africanas *Leba* (Legba,) *Blanc Dani, Véréquété,* o Grande *Zambi,* o verde *Agussu.* Basta ler no entanto os livros mais recentes para ver que o Voduísmo se transforma cada vez mais em magia ou que os sacerdotes desse culto se transformaram em simples curandeiros ([22]). É esse Voduísmo abastardado e deturpado pelo crescente distanciamento de suas origens que foi levado, por sua vez, para o Norte dos Estados Unidos no momento das grandes migrações internas da população de cor, consecutivas às duas guerras mundiais. Encontramo-lo em Filadélfia, em Pittsburg, em Nova York. No espírito desses negros do Norte, não são contudo os aspectos benéficos do Vodu religioso que subsistem, mas o aspecto da magia negra (profanação dos túmulos para fazer magia ou *Wanga*).

> "Você sabe, diz-se que lá para os lados da Luisiana, há Vodu por toda parte (*bis*).
>
> Você sabe, eles matariam quem quer que fosse; por dinheiro fariam tudo".

Falta-nos, para terminar este capítulo, fazer uma última pergunta. O culto Vodu, primitivamente, só existiu no Haiti ou se estendeu a todo o conjunto das Antilhas francesas, uma vez que o recrutamento dos escravos se fazia para nossas colônias nas mesmas províncias da África? Maurice Satineau ([23]) afirma que ele existiu em Guadalupe, junto com a adoração dos répteis e outros animais, sob a forma de sociedades secretas, que conspiravam contra os brancos; o ritual *Don Pedro* possivelmente teria sido introduzido por volta de 1720, suscitando transes violentos entre seus adeptos, aos quais fazia beber cachaça misturada com pólvora; mas essas danças extáticas foram proibidas; deixaram as cidades para refugiarem-se nos campos (depois de 1750). Hoje, podem ser encontrados apenas alguns traços, entre os camponeses, mais numerosos talvez na Martinica do que em Guadalupe: a sobrevivência de *Damballah Oueddo* no folclore oral (*Demba wouge*), as crenças vigorosas na "mãe

(22) Encontraremos exemplos pessoais em Warrington Dawson, *Le Nègre aux États-Unis,* tr. fr., Paris, 1912, e uma lista de *Voodoo-docteurs,* e de seus processos, que vão desde a fabricação dos feitiços até as orações católicas rezadas junto dos doentes, em H. Powdermaker, *op. cit.*

(23) *Histoire de la Guadeloupe sous l'Ancien Régime,* 1635-1789, Payot, 1928.

d'água" ou nos *"zumbis"*, os sacrifícios de galinhas ou galos no campo, os pedaços de panos negros, vermelhos ou brancos colocados pelos quimbuaseiros (nome dado aos feiticeiros nas Antilhas francesas) sobre a pele, restos talvez de roupas litúrgicas dos sacerdotes do Vodu (no qual cada deus tem sua cor própria), a importância da queijeira, vista aqui e no Haiti como a morada dos espíritos, e em particular das Guiablessas (Diabas) (o *loko* dos fon), enfim, a freqüência das crises tidas como de histeria, entre as mulheres, principalmente na noite de sábado ou de domingo, na época de Carnaval; mas, enquanto que esses transes são normais no Vodu e explicados pela descida dos deuses sobre seus "cavalos", aqui, onde o culto institucionalizado desapareceu, essas crises são atribuídas à ação dos quimbuaseiros e explicadas pelo poder que eles têm de fazer entrar os demônios nos corpos de suas vítimas. Tanto quanto nos Estados Unidos, os resquícios de um culto desaparecido metamorfosearam-se em crenças ou práticas mágicas. Corre rumor na Martinica de que todos os quimbuaseiros estão unidos em uma sociedade secreta, dirigida por um rei que teria jurisdição sobre todas as pequenas Antilhas; seria, se o rumor se revelasse certo, o último avatar do Vodu ([24]).

(24) Eugène Revert, *La Magie Antillaise*, Paris, Bellemand, 1951 e Michel Leiris, *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, U.N.E.S.C.O., 1955.

CAPÍTULO VII

SINCRETISMO E MESTIÇAGEM DAS RELIGIÕES

Insistimos, nos capítulos precedentes, a respeito dos fenômenos de retenção ou de sobrevivência. No entanto, várias vezes fomos levados a falar de sincretismo, seja no interior de um mesmo sistema religioso, africano (por exemplo, a introdução de elementos daomeanos no sistema fanti-ashanti ou de elementos bantos no sistema yoruba), seja entre dois sistemas religiosos diferentes, como o dos africanos de um lado e o dos índios do outro. Essas misturas operam-se, entretanto, no seio de sociedades globais e essas sociedades globais são, quase todas, se excetuarmos os Bosh, sociedades cristãs. Na América Latina, os escravos deviam ser batizados ou na saída da África, ou na entrada do país e receber uma instrução religiosa (que justificasse, aos olhos dos brancos, o regime servil: se se escravizava o corpo, era para melhor libertar a alma). Nos Estados Unidos, os senhores recusavam ter escravos cristãos; se seus escravos se convertiam, eles os libertavam. Mas a lógica do sistema econômico devia ser mais forte do que os bons sentimentos; desde fins do século XVI, a idéia de que o cristão pode continuar a ser escravo, que o batismo não modifica a condição social do homem vem a luz e, desde começos do século XVIII, as sociedades para a evangelização dos negros se multiplicam. Assim, o homem de cor esteve sujeito a uma terrível pressão da parte do meio exterior, no domínio de suas crenças e de suas práticas.

Entretanto, precisamos distinguir dois ambientes bem diferentes, que acarretam formas específicas do casamento das religiões: o meio católico e o meio protestante. Nesse último, o negro não era aceito como membro da Igreja enquanto sua instrução não fosse perfeita; a evangelização foi feita em profundidade, o que conduziu ao desaparecimento dos "africanismos", a mestiçagem não tomou (ou só pode tomar muito ra-

ramente) a forma de sincretismo; o processo que dominou foi aquele que Herskovits chamou de "reinterpretação": o escravo reinterpretou o protestantismo ou a Bíblia através de sua própria mentalidade, seus sentimentos e suas necessidades afetivas; criou um cristianismo mais negro do que africano. Na América católica, pelo contrário, talvez porque o cristianismo luso ou hispânico fosse mais social do que místico, pelo menos no novo continente, era o bastante ensinar algumas orações ou alguns gestos para se batizar o recém-vindo, caso ele não tivesse sido batizado no porto onde embarcara no navio negreiro; isso não quer dizer não tenha havido assimilação de valores ocidentais; o regime da escravidão deixava brechas abertas no sistema a fim de evitar a revolta da massa dominada, e o negro bem sabia que a única pista aberta para subir na sociedade era a aquisição de "uma alma branca". Entretanto, no conjunto, a pressão evangelizadora foi menos forte, podendo os traços culturais africanos manter-se mais facilmente, e a mestiçagem religiosa se deu, nos meios da América Latina, principalmente sob a forma de sincretismo.

Consagraremos este capítulo ao estudo desses contatos e dessas misturas entre as duas formas de cristianismo e os paganismos africanos.

I

Na América Católica

Aqui é fácil discernir tendências gerais, ou mesmo leis, que se verificam em todos os países da América Latina, das Antilhas (com exceção, naturalmente, das Antilhas inglesas, protestantes) até à Argentina:

1.°) Étnicamente, o sincretismo é tanto mais pronunciado se passamos dos daomeanos (*Casa das Minas*) aos yoruba e, destes últimos, aos bantos, os mais permeáveis de todos às influências exteriores;

2.°) Ecologicamente, o sincretismo é tanto mais pronunciado se passamos das zonas rurais, onde a mestiçagem cultural é intensa, às cidades, onde os escravos, os negros "livres" e seus descendentes puderam agrupar-se em corporações e "nações";

3.°) Institucionalmente, o sincretismo é tanto mais acentuado, se passamos das religiões "em conserva" às religiões vivas, já que a vida de um organismo, tanto social como biológica, consiste em assimilar o que vem de fora;

4.°) Sociologicamente, e seguindo o que G. Gurvitch chamou de "a sociologia em profundidade", as formas de sincretismo variam de natureza quando passamos do nível morfológico (sincretismo em mosaico) ao nível institucional (com, entre outros, o sistema das correspondências, deuses africanos-santos católicos) e do nível institucional ao nível dos fatos de consciência coletiva (fenômenos de reinterpretação);

5.°) Enfim, é preciso considerar a natureza dos fatos estudados. A regra para a religião continua sendo o estabelecimento de correspondências, e a regra para a magia a da acumulação.

Não podemos abordar aqui o conjunto desses problemas; deixaremos de lado as primeiras variáveis, que nos forçariam a entrecortar nossa exposição, separando os países e as etnias — para insistir sobre as últimas, infinitamente mais interessantes.

Primeiramente, os quadros das religiões afro-americanas. Toda religião ocupa um certo espaço delimitado do solo e regula a continuidade de sua existência segundo um determinado calendário. Ora, a escravidão forçou o africano a destacar sua religião de seu quadro geográfico natural para inscrevê-la numa nova terra e para ritmar sua vida por um outro calendário que não o seu, mas sim de seus senhores brancos. Dessas adapções forçadas e dessas sujeições, saíram as primeiras formas de sincretismo: o que caracteriza o sincretismo espacial é que, de ordem da própria natureza dos objetos que aí se vão inserir e que são sólidos indeformáveis, o sincretismo aqui não pode ser fusão, permanece sobre o plano da coexistência de objetos discordantes. É o que chamamos mais acima de sincretismo em mosaico. Encontramo-lo tanto em espaços relativamente vastos, como os *candomblés* que justapõem *pegis* africanos a capelas católicas, como em espaços restritos, como o do *pé* voduesco ou dos altares de *macumbas,* com pedras, garrafas de aguardente, cruzes, estátuas de santos, moringas encerrando a alma dos mortos, terços bentos, círios etc... No que diz respeito ao tempo, pelo contrário, os sacerdotes viram-se divididos entre duas cronologias, a de Cristo e a de repetição cíclica dos gestos míticos de seu Orixá ou Vodun; era-lhes necessário, a qualquer custo, deslocar as cerimônias para os dias em que não trabalhavam, isto é, aceitar o calendário gregoriano; o sincretismo vai consistir, então, para o quadro temporal em fluir numa

ocidental uma matéria africana, o que, em geral, não ocorre sem dificuldades ou conflitos. Assim, o ano litúrgico yoruba, que começa pela cerimônia da água de Oxalá (lavagem dos objetos e purificação de todas as impurezas acumuladas durante um ano), não coincide exatamente com o primeiro do ano; há uma distância entre as duas festas. Mas, em geral, os negros aceitaram as grandes festas católicas como um agasalhamento secreto para celebrarem seus ritos. Em particular, o ciclo das festas de Natal, até a Epifania — a festa dos mortos no mês de novembro, que eles também consagram ao culto dos Antepassados — o Carnaval, quando a utilização de máscaras permite as procissões das sociedades secretas como os desfiles (Afoxê) do que pode sobrar das antigas cortes reais na América — a Semana Santa, quando a morte do Cristo substitui o luto dos antepassados reais; no Daomé, todos os conventos "fetichistas" fecham-se por ocasião das festas de aniversário dos Reis do Abomé; não é permitido nenhum transe aos Vodun; este "fechamento" anual dos locais de culto passou, nas Américas para a Semana Santa, por analogia entre o Cristo e o antepassado real. Tendo sido estabelecida por fim uma correspondência, como iremos ver, entre os *Orixás* ou *Vodun* e os santos católicos, as grandes festas e os sacrifícios oferecidos a esses *Orixá* ou esses *Vodun* são realizadas nos dias do calendário consagrados aos santos correspondentes.

O sincretismo por correspondência Deuses-Santos é o processo mais fundamental, além de ser o mais estudado (1). Pode ser explicado historicamente, pela necessidade que tinham os escravos, na época colonial, de dissumular aos olhos dos brancos suas cerimônias pagãs; dançavam então diante de um altar católico, o que fazia com que seus senhores, mesmo achando as coisas esquisitas, não imaginassem que as danças dos negros se dirigiam, muito além das litografias ou das estátuas dos santos, às divindades africanas. Ainda hoje, os sacerdotes ou sacerdotisas do Brasil reconhecem que o sincretismo não é mais do que uma máscara dos brancos posta nos deuses negros. Entretanto, teologicamente, justifica-se aos olhos dos fiéis. No fundo, só existe uma religião universal, aquela que reconhece a existência de um deus único e criador; mas esse Deus está muito longe dos homens para que estes últimos

(1) Herskovits, em particular: "African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief", *Amer. Anthrop.*, 39, 4, 1937 (pp. 635-643.

possam entrar em contato direto com ele; fazem-se necessários "intermediários", anjos do Antigo Testamento, santos do catolicismo para os brancos, *Orixá, Vodun* para os negros. No entanto, essa religião universal toma formas locais, segundo as etnias ou as raças; mas essas variações não são fundamentais; em todo caso, podemos sempre "traduzir" uma religião em uma outra, fazendo corresponder cada divindade africana com um santo particular ou com uma das virgens (do Bom Socorro, de Guadalupe etc.). Desde que os fiéis chegam a identificar *Xangô* com São Jerônimo, não cabe falar de superstição ou de absurdo lógico; em um sistema bastante coerente, eles se identificam efetivamente, porque ocupam o mesmo lugar intermediário na rede de ligações e representam as mesmas funções: controlar as forças do fogo e endereçar a excomunhão apenas aos maus. Mas como se dão essas identificações? Se o sistema é coerente, o conteúdo desse sistema é arbitrário, no sentido de que varia de uma época a outra, de uma região para outra, e, numa mesma região, de um culto a outro (2). Mas podemos sempre encontrar as razões que ditaram as escolhas. Algumas vezes (entre as populações analfabetas chega mesmo a ser a regra) são as litografias dos santos que orientam as correspondências (3), assim, *Omolu,* deus da peste, será identificado com São Sebastião, transpassado de flechas, e cujos ferimentos por todo o corpo evocam as pústulas da bexiga. Outras vezes, é a função terapêutica, corporativa ou social do santo que é encarada; assim *Xangô* pode identificar-se com São João, por causa dos fogos de São João e *Iansan,* deusa das tempestades, com santa Bárbara, patrona dos artilheiros, que disparam o canhão. Enfim, na medida em que eles a conhecem, a Lenda Dourada pôs os negros na pista de possíveis correspondências entre certas passagens da vida dos santos e certos mitos de suas divindades. Naturalmente, essas razões eram bem diferentes para que um mesmo santo fosse sempre assimilado a um mesmo deus. A escolha ficava em grande parte livre(4). Não podemos fa-

(2) R. Bastide, *Religiões Africanas ... op. cit.*, cap. sobre o sincretismo.

(3) M. Leiris, Nota sobre o uso de cromolitografias católicas pelos voduisantes do Haiti, *Les Afro-Americains, op. cit.* (pp. 201-7).

(4) Para limitar-me a um exemplo, *Xangô* é ora Santa Bárbara, apesar da oposição dos sexos (Cuba), por causa do raio; ora São Jerônimo (Brasil), porque São Jerônimo é representado ao lado de um cordeiro, e o alimento sacrificial de Xangô é o cordeiro; ora São João Batista por causa dos fogos de São João. O que faz com

zer entrar a multiplicidade das soluções dadas em um único quadro, contentar-nos-emos, à guisa de ilustração, em dar apenas as soluções mais conhecidas ou mais correntes (ver Tabela).

Dentro desta trama, a imaginação coletiva pode bordar suas fantasias mais fantásticas. Assim, os mitos dos deuses, como o de *Omolu,* podem entrecruzar-se com parábolas do Evangelho, como a do filho pródigo (5); lendas populares cristãs podem ser atribuídas aos *Orixá;* por exemplo, a idéia de que São João Batista dorme durante sua festa e que não se deve acordá-lo, do contrário ele desceria nesse dia à Terra e poria fogo no mundo, é atribuída a *Xangô;* relatos bíblicos servem para criar no Haiti uma mitologia de substituição da africana, desaparecida: o estabelecimento das *loa* no Haiti lembra a luta dos Anjos contra Deus no Gênese; o sentimento da superioridade dos brancos, cristãos, sobre os negros, pagãos, traduz-se na cosmologia dos Caraíbas negros pela superstição dos céus (uma idéia que se encontra entre os índios), segundo uma hierarquia, e aqui está a novidade, que começa pelo céu dos Espíritos, o dos Caraíbas mortos antes da evangelização, e acaba, totalmente no cume, pelo céu dos cristãos; enfim, o que é mais extraordinário, os santos católicos podem tornar-se *loa* no Haiti, sem mudar seus nomes europeus para tomar os nomes correspondentes dos *Vodun,* quardando seu estado civil ocidental; por exemplo, São Tiago Maior, que é o chefe dos *Ogu,* ou a Virgem da Caridade, ou ainda Santa Elisabete (6).

Se passarmos do mundo das representações coletivas ao dos gestos rituais, encontramo-nos em presença de processos heterogêneos, dos quais indicaremos os principais. Os momentos do tempo podem, como os objetos do espaço, constituir sólidos, bem limitados, não mudando de natureza em seu sincretismo, permanecendo o momento cristão como cristão e o momento africano, africano, justapondo-se apenas como volumes no espaço (7). Assim, no Brasil, ao fim da iniciação, as filhas dos

Santos	*Brasil (Yoruba)*	*Cuba (Yoruba)*	*Trinidad (Yoruba) [Fon]*	*Haiti (Fon)*
Jesus Cristo	Obatalá	Obatalá		Aizan
Nossa Senhora do Rosário	Iemanjá			
Nossa Senhora da Candelária	Oxum (Bahia)			
Nossa Senhora da Conceição	Oxum (Porto Alegre)			
Nossa Senhora dos Prazeres	Oxum (Recife)			
Nossa Senhora da Menstruação		Iemanjá		Ezili
Nossa Senhora da Caridade		Oxum	(Oxum)	
Nossa Senhora das Dores			[Agbe]	
Santa Ana	Anamburucu	Xangô	(Oia)	
Santa Bárbara	Yansã		[Avlekete]	
Santa Catarina	Oba			
São Benedito				Obatalá
São Patrício				Damballa (Oueddo)
Santo Antônio	Ogun		[Da Zodji]	Legba
São Jorge	Oxossi (Bahia)	Oxossi	(Shakpanan)	
	Ogun (Rio de Janeiro)			
São Jerônimo	Xangô	Oxossi	(Obo Zuin)	
Santo Humberto transformado em Santo Alberto				
São Miguel	Omolu	Ogun		
São Sebastião	Irôco	Orumila	(Osain)	
São Francisco	Omolu		[Abobodji]	
São Roque	Abaluê (o mais velho dos Omolu)	Babaluyê		
São Lázaro	Xangô		(Xangô)	
São João Batista			[Sobo]	
São Pedro	Exu (Porto Alegre)	Ogun		Legba
As Almas do Purgatório		Elegba		
O Diabo	Exu (Bahia, Recife e Rio)			
São Cosme e São Damião	Os Ibeji	Os Jimaguas		Os Marassa

que, mesmo para um único país, encontremos tantas correspondências diferentes; por exemplo Ogun e Santo Antônio na Bahia, São Jorge no Recife, Santo Onofre em Porto Alegre. Cf. R. BASTIDE, *op. cit.*

(5) D. PIERSON, *op. cit.*

(6) Milo MARCELIN, *op. cit.*

(7) Nos países católicos, o momento do transe é sempre um momento puramente africano, pois, se o catolicismo conhece o êxtase, receia seus perigos, dedicando-lhe um lugar todo especial. Ao contrário, como veremos, a procura da religião afetiva nas seitas protestantes e a importância, entre elas, do batismo do Espírito Santo conduzirão, na América anglo-saxônica, à cristianização do transe africano.

deuses vão assistir à missa para agradecer a Deus o privilégio que tiveram em tornar-se *Yaô*. No Haiti, as cerimônias do Vodu começam por orações católicas, não obrigatoriamente pronunciadas pelos sacerdotes-savanas, destinadas a pedir a bênção divina para a assembléia que se vai realizar. Em outros casos, temos fenômenos de convergência, que permitem identificar o diferente; na Nigéria, os futuros iniciados são conduzidos e ajudados por uma "madrinha" e, no cristianismo, todo batismo exige a presença de um padrinho e de uma madrinha; a identidade das duas instituições permitiu, na América Negra, a fusão do apadrinhamento africano e do apadrinhamento católico em uma única realidade, da qual não podemos saber *a priori* se ela é sempre africana ou se já é católica. Existe, aliás, entre os dois mundos em contato, um movimento de vaivém que faz com que elementos africanos se introduzam no culto católico e que, reciprocamente, elementos católicos sejam tomados de empréstimo para serem reinterpretados em termos africanos. Um exemplo do primeiro caso: encontramos às vezes, nas capelas rurais do interior do Brasil, ao pé das imagens de santos, galinhas sacrificadas para obtenção de uma "graça", cura de uma doença, volta do marido que se foi com outra mulher etc. Reciprocamente, como tão bem salientou A. Métraux ([8]), não sendo o fato característico do Haiti, vamos encontrá-lo também no Brasil, os sacramentos da Igreja, como o batismo, a comunhão etc., são repensados em termos africanos: a função que se lhe atribui é de aumentar a força vital, de curar as doenças, de fortificar a cabeça, sede do *Vodun;* e até no casamento se introduz o culto haitiano: alguns fiéis se casam, por contrato escrito, com um *loa,* sendo o *loa* bem mais exigente em matéria de adultério do que do número de maridos ou de esposas. É assim, como vemos por este parágrafo, que o sincretismo, no Haiti, é mais acentuado, e a tal ponto que, se um protestante quer tornar-se voduísta, só será aceito pelo *Hungan* ou pela *Mambo* sob a condição de batizar-se previamente, ou de rebatizar-se, na Igreja católica.

A magia apresenta-nos um outro tipo de sincretismo, diferente dos precedentes, já que é obediente à propria lei da magia: a eficácia. Os europeus que colonizaram o Novo Mundo não deixaram de trazer com eles suas superstições, suas práticas medievais de feitiçaria, tanto mais que os feiticeiros ou mágicos já, na época, não eram mais punidos com a morte na forca, mas sim com o banimento para as terras recentemente descobertas; a necessidade do povoamento prevalecia sobre as exigências da ortodoxia. Mas esses mágicos e feiticeiros eram brancos, isto é, pertenciam à classe dos senhores; por transposição — da hierarquia social ao mundo das idéias — a magia dos brancos foi tida pelos negros como superior à sua, visto que esta não chegava a livrá-los da escravidão, ao passo que a dos brancos assegurava-lhes uma dominação sem falhas. Eis por que, sem nada negar de suas práticas africanas, quando se revelavam eficazes, juntavam-lhes práticas européias, quando as primeiras não davam bom resultado. Duas precauções, em caso de dúvida, valiam mais do que uma só. É assim que as orações católicas, para a cura das doenças, como a Santa Luzia para o mal de olhos, a de São Pedro e São Paulo para a tosse, até mesmo a de São Cipriano para tirar a má sorte, ou a de São Expedito, são utilizadas em Cuba, no Haiti e no Brasil. Assim é que, ao lado das práticas africanas, como a de fazer a doença passar para uma ave a fim de a matar depois e transmitir o mal à pessoa que pisar no bicho jogado numa encruzilhada (*ebó* yoruba), jutam-se as práticas européias, como o feitiço com a ajuda de uma boneca crivada de alfinetes ([9]). Esse processo de acumulação era o da magia do Baixo Império romano, que acumulava, para multiplicar sua força operatória, todas as magias do Ocidente e do Oriente; na verdade, está inscrito na natureza do fato mágico, em oposição ao fato religioso. Acrescentemos que, se os negros emprestam a magia dos brancos para fortificar a sua, os brancos, por seu lado, dirigem-se — para matar seus adversários políticos ou para ganhar uma partida de futebol, à magia dos negros, considerada por eles mesmos como mais eficaz, por causa de seu caráter "estranho" e dos velhos medos coloniais.

Resta-nos um último fato importante a assinalar. Em toda parte onde, sob a influência triunfante do catolicismo, as religiões africanas desmoronaram (e dissemos que o fato se produziu principalmente entre as populações de maioria banto), permaneceu uma última instituição em parte africana, que resistiu à derrocada geral, como uma fortaleza em ruínas sobres-

(8) MÉTRAUX, *op. cit.* Cf. fr. Thomas KOCKMEYER "Candomblé", *Santo Antônio,* 14, 1, 1936 (pp. 25-36) e 14, 2, 1936 (pp. 123-139).

(9) Cf. A. RAMOS, *op. cit.* para o Brasil; A. MÉTRAUX, *op. cit.* para o Haiti; F. ORTIZ, *Os Negros Brujos, op. cit.,* para Cuba, entre muitos outros.

saindo de fortificações arrasadas, tornadas montões de pedras: o culto dos mortos. Mas é uma fortaleza em ruínas, invadida e como que dissimulada pela vegetação adventícia; Herskovits deu as razões dessas últimas sobrevivências, a importância dos Antepassados em todas as étnias africanas, principalmente nas etnias bantos ([10]). É possível que apenas reste, como entre os negros norte-americanos, nas grandes cidades do Norte, o cuidado de assegurar aos defuntos um bonito enterro; daí a formação, nas regiões do Sul, de sociedades de socorro mútuo fundadas para esse fim; mas estamos em países protestantes. Num Estado que antigamente fora católico, a Luisiana e províncias adjacentes, onde se faz sentir a influência espanhola ou francesa, há coexistência dos elementos africanos e europeus: o enterro faz-se segundo as leis locais (não se pode desobedecer à lei), mas subsiste a idéia de que o morto não deixou a casa, daí as vigílias funerárias; porém essas vigílias não duram 7 ou 9 dias como na África, mas três apenas, provavelmente por causa do fato de que o Cristo ressuscitou no terceiro dia; muitos ritos, como o de não se olhar um espelho, muitos sinais, como chover no momento do falecimento, considerado como nefasto, ou histórias de assombrações, todas vêm diretamente da Europa; mas as oferendas que se põem nas sepulturas, garrafas de aguardente, xícaras de café, pontas de cigarro, ou candeeiros como em Alabama, são bem africanos ([11]). Leiris notou o caráter africano da importância dada aos mortos e às vigílias fúnebres em Guadalupe e na Martinica, vigílias que tomam aspecto de festas; mas cantam-se músicas católicas e não existe possessão para o espírito do defunto. No *velório de angelito* (vigília para uma criança morta) da Venezuela ou da Colômbia, existe um ponto de partida europeu: diante da grande mortalidade infantil que os contatos sociais provocaram na América, o clero inventou esta ideologia das criancinhas que, uma vez mortas, se tornam anjos no céu; não se deve chorá-las, mas pelo contrário, deve-se ficar contente; somente os negros introduziram aí o que para eles significava a alegria: a dança em volta do caixão (Venezuela), ou, a dança, o canto e os jogos (*trapiche, yare, vaca pintada etc.*) (Colômbia) ([12]). Para os adultos, fecham-se as portas logo que o caixão sai, para que o espírito

(10) *The Myth ..., op. cit.*

(11) Newbel Niles Puckett, *op. cit.*

(12) P. Bernardo Merizalde del Carmen, *op. cit.*

não volte para dentro de casa, e as vigílias fúnebres, com jogos, se prolongam durante nove dias ([13]).

II

Na América Protestante

O sincretismo toma aqui formas inteiramente diferentes. Conquanto o negro possa encontrar na Bíblia, em lugar dos Santos, algumas divindades intermediárias, como os Arcanjos e os Anjos, nenhum quadro de correspondências pode ser estabelecido. Outros textos da Bíblia é que foram aqui fundamentais, aqueles que podiam atingir os escravos lembrando-lhes sua situação: o relato da servidão de Israel no Egito e de sua libertação por Moisés, o do cativeiro da Babilônia com as profecias da salvação por chegar — enfim os Espíritos dos Apóstolos que mostram a existência de diversas obrigações na Igreja primitiva, em particular a de profeta e a do "falar em línguas" sob o batismo do Espírito Santo. O sincretismo africano-protestante vai orientar-se, então, a partir dessas linhas de força, sobre outros caminhos, o angelismo, o messianismo, a reinterpretação do transe africano em termos de seitas da Renovação ou de descida do Espírito Santo.

Nos Estados Unidos, o negro, é verdade, não guardou nada de suas religiões ancestrais e tomou de empréstimo aos movimentos de renovação norte-americanos, que continuavam os movimentos de renovação escoceses, sua religião afetiva, sua busca de emoções violentas; Johnson, que estudou muito as comunidades tidas como as mais tradicionais, a dos negros Gullah ([14]), não encontra nada na igreja dos negros que não esteja na igreja dos brancos: palmas, acompanhamento do ritmo com movimentos do corpo, mesmo gênero de "testemunhos" e de "confissões públicas" de uma raça a outra. Herskovits não nega que a religião do negro seja uma religião recebida, mas sustenta que a partir daí houve uma "criação" original; na Renovação dos brancos, existem muitos curiosos, não participantes, que ficam à margem do contágio geral; entre os negros, todo mundo é

(13) Menos lá, onde a influência protestante se faz sentir, onde os jogos são proibidos, substituídos por cânticos cristãos e a leitura da Bíblia: Th. J. Price Jr., "Alguns Aspectos ...", *op cit.*

(14) Guy Johnson, *op. cit.*

ator. O sentimento dominante que emerge nos testemunhos dos brancos é o medo da danação eterna, ao passo que o que domina entre os negros é a esperança da salvação, da libertação da servidão de um Egito simbólico. Entre os brancos, os movimentos do corpo são bem mais violentos ou convulsivos; o transe, quando se manifesta, tende a tomar a forma de uma crise de histeria; entre os negros, os movimentos são ritmados e organizados, o comportamento motor é socializado. É preciso adiantar que não temos qualquer razão de pensar que, no contato entre as duas raças, a influência só se faça numa direção, de cima (o senhor branco) para baixo (o escravo negro); se compararmos a Renovação na Escócia com a Renovação norte-americana, veremos que na Escócia são os elementos sensoriais que são os mais importantes (visão, voz, automatismos sensoriais, acompanhados de uma baixa energia muscular), enquanto nos Estados Unidos são os automatismos motores que dominam (batida dos pés e das mãos, danças do corpo no mesmo lugar, energia muscular aumentada). Uma mudança tão radical não sugere — uma vez que se trata nos dois casos de brancos também — uma possível influência dos negros sobre as Renovações religiosas dos nativos norte-americanos ([15])? Hortense Powdermaker, que anilisou com muito cuidado a religião dos negros do Sul, chega a sublinhar que as diferenças de estrutura entre a família dos negros, que é matrifocal, e a dos brancos, que é a família paternal, se repercutem sobre o plano das representações religiosas, o Deus dos negros exibindo características maternais que não existem no Deus dos brancos. Assim, tudo nos leva a definir o protestantismo negro como uma expressão *sui generis,* que guarda assim mesmo alguma coisa da África. Os negros da classe média compreendem perfeitamente que, para marcar bem sua "aculturação" e sua assimilação aos valores dos brancos, se desviam das religiões afetivas dos negros da classe baixa (que procuram a emotividade, sem se preocuparem com o comportamento moral de seus membros) para abraçar uma religião puritana, feita de regras morais imperativas e de reflexões sobre os dogmas.

Nas cidades do Norte, é o profetismo da salvação que domina, como resposta às frustrações da comunidade negra. A seita mais famosa, que podemos tomar como exemplo, é a do

(15) HERSKOVITS, *The Myth ... op. cit.,* e Hortence POWDERMAKER, *op. cit.*

Father Divine ([16]). Independentemente de suas origens e da interpretação que pode ser dada, como resposta à grande depressão econômica que, depois da Primeira Guerra Mundial, alcançou os trabalhadores negros, multiplicando entre eles o desemprego e a miséria, esta seita comporta inegáveis elementos africanos, como se o protestantismo não pudesse implantar-se a não ser drenando no fundo das almas despojos de uma velha herança cultural: primeiramente, a importância das coisas terrestres; como Fernando Ortiz disse dos negros de Cuba, mas sua afirmação tem um valor geral: o negro não tem uma religião de crédito (acumular boas ações na terra para ser recompensado no céu); ele quer obter satisfação *hic et nunc;* o que o Pai Divino anuncia é o "reinado dos céus" baixado à terra: "Cada dia, temos aqui a força do céu". Em segundo lugar, a concepção do Pai, chefe da Igreja, como Deus todo-poderoso: "o Pai Divino é Deus" e sua vida é marcada por toda uma série de milagres: o juiz Smith, que o fez condenar pelos tribunais, morreu três dias depois; Rogens, que o atacou pelo rádio, foi vítima de um acidente de avião. Enfim, o politeísmo africano é reintegrado através de legiões de anjos, que se tornam os ajudantes sacerdotais de Deus Pai na organização eclesiástica da seita. Entretanto, à medida que os negros dos Estados Unidos tomam consciência de sua exploração pelos brancos, abandonam o cristianismo que lhes parece muito ligado ao mundo de seus senhores, para inventar religiões novas que exprimem, indiretamente, seus protestos políticos, como a Igreja judaica ou a Igreja muçulmana. Voltaremos a isto mais adiante.

Na ilha de Trinidad, uma religião de Renovação, a dos *Shouters,* proibida em 1917, mas que continuou na clandestinidade, nos dá uma imagem ainda mais clara, talvez, do sincretismo África-protestantismo. A começar já pelo nível do edifício. O templo conjuga na verdade, elementos cristãos, como o altar com sua Bíblia, sua cruz, seus círios, ou como a cadeira do pregador, e, ao lado, elementos africanos, como o *mastro central* que já fizemos notar com referência ao Haiti, e que se encontra também em certos *candomblés* da Bahia ([17]). Em se-

(16) John HOOCHER, *God in a Rolls Royce,* Nova York, 1936. — R. A. PARKER, *The Incredible Messiah,* Boston, 1937, e mais recentemente Hadley CANTRIL, *The Psychology of Social Movements,* Nova York, 1941, e Arthur Huff FAUSET, *Black Gods of the Metropolis,* Filadélfia, 1944.

(17) R. BASTIDE, *Le candomblé de Bahia, op. cit.*

gundo lugar, na organização eclesiástica: o clero compreende, conforme os poderes recebidos durante a iniciação, do que falaremos próximamente: os pregadores (que interpretam a Bíblia), os senhores (que interpretam os sonhos dos fiéis), os líderes (que batizam), os doutores (que receberam o dom de curar os doentes), os divinos, os profetas (que predizem o futuro), as enfermeiras (que correspondem às *ekedy* das seitas yoruba); assim misturam-se sacerdotes africanos e cristãos em um todo bem organizado. Entra-se na seita por uma iniciação que tem lugar, como na África, "na floresta" e no curso da qual, como na iniciação africana, recebe-se um "poder" (ou em termos cristãos, uma "graça", um "dom") e esse "poder" manifesta-se pelo uso de um objeto litúrgico (o que também é a regra africana, onde as cores estão ligadas aos deuses e onde cada *orixá* tem seu objeto litúrgico: *oshe* de *Xangô,* vassoura de *Omolu* etc.). Finalmente, o ritual consiste em um conjunto de cânticos, protestantes, e de danças em volta do mastro central, até que resulte no transe, como nos *Xangôs* da mesma ilha, de que já falamos mais acima ([18]).

Na Jamaica, onde a religião fanti-ashanti, o *Myalismo,* desapareceu, subsistindo apenas como forma de feitiçaria, o sacerdote africano, permaneceu, mas, de *myalman,* tornou-se *angelman.* Isto é, a renovação religiosa foi repensada, ainda aqui também, através da África: é sempre o transe que é procurado, mas com a ajuda de processos em parte novos, como o *tooping,* os encontros noturnos, as procissões de tipo militar, dirigidas por um capitão, ao som de batidas surdas de tambores, e este transe encerra também elementos mistos, comunicação com os espíritos dos Mortos de um lado, visão dos anjos de outro; é preciso acrescentar as cerimônias de cura dos doentes por imersão na água dos *rios sagrados,* que lembram por sua vez o batismo batista e o culto africano das águas. Essas seitas "angélicas" tenderam, sob a influência da situação racial e social dos negros na comunidade, para o profetismo. Em 1894, Bedward funda a *Jamaïca Baptist Free Church,* onde encontramos certos traços da seita do Pai Divino; seu fundador se definiu como uma reencarnação, primeiro de Jonas, depois de Moisés, em seguida de São João Batista, e finalmente de Cristo; ele também, anuncia a salvação *hic et nunc,* mas sob uma forma mais violenta, a da destruição dos brancos, em 1920, que precederá o triunfo de sua nova religião. Entretanto, apesar dessas "retenções", a evolução fazia-se no sentido da "desafricanização". Mas vai ser dado um golpe, para levar a África à perdição.

(18) J.M. e Fr. Herskóvits, *Trinidad Village,* Nova York, 1947.

Os *Pukhumerianos* criam uma nova religião sintetizando a magia (conseqüência do *Myalismo*) e o protestantismo da Renovação (conseqüência do angelismo); os chefes, ditos governadores ou *shepherds,* são ligados cada um a uma jovem, mas que não é sua esposa legítima, chamada governante ou *shepherden* ([19]); os dois conhecem o código de uma linguagem secreta pela qual os espíritos lhes falam em seus transes, e eles dão a tradução aos fiéis; essa linguagem compreende palavras tiradas do jargão espanhol, do Kromanti, mas também fenômenos de glossolalia. As cerimônias, de dois tipos, *grudge meeting* e *blood meeting,* em que os sacerdotes usam turbantes diferentes, caracterizam-se por danças destinadas a fazer baixar os Espíritos, tanto os bons como os maus, conforme o fim procurado ([20]). Hoje em dia, é o último culto que continua, sob o nome de *Convince Cult,* em inglês, de *Bongo,* em africano. Reconhece a existência de Deus e do Cristo, mas são personagens bastante longínquos, sobretudo bastante ligados aos brancos, para que se possa aceitar sua soberania e seu código moral; os fiéis, pelo contrário, entram em comunicação com os espíritos dos mortos, hierarquicamente distribuídos segundo suas forças em espíritos dos africanos, espíritos dos antigos escravos ou marrãos, espíritos dos negros mortos mais recentemente, isto em vista de benefícios materiais imediatos, como a cura dos doentes, a obtenção da sorte, a prática do *Obeah* (fabricação de objetos mágicos). Os rituais sincréticos, com rezas e cânticos protestantes e, ao lado, sacrifícios de animais, cânticos originais enviados pelos espíritos durante o transe, podem ser públicos (por exemplo para honrar um morto ou pacificar seu espírito irritado), ou privados (por exemplo para a prática da magia). Em compensação, não existe organização centralizada nem sacerdócio bem constituído, mas uma multiplicidade de confrarias locais, ou *Bongo,* que se fazem concorrência, com um chefe de culto e alguns aprendizes. O movimento, que foi a expressão do protesto negro contra a dominação branca, parece, entretanto, perder pouco a pouco a sua força, com a politização dos espíritos e a renovação do messianismo, sob uma

(19) Pensamos na associação que falamos em nosso capítulo V, entre o *babalaô e o apetevi.*

(20) M.N. Beckwith, *op cit.*

forma mais "política" do que "religiosa", o movimento do Ras Tafari, que encontraremos mais tarde ([21]). A Jamaica confirma assim, sobre esse ponto, a evolução da fuga dentro do místico em oposição social, que constatamos nos Estados Unidos.

III

O Espiritismo Africano

Existe uma terceira forma de sincretismo. É a dos negros convertidos ao espiritismo. Encontramos já na Jamaica uma expressão elementar, pois, no *Convince Cult,* os fiéis possuídos são chamados *mediuns.* Em Cuba, conhecemos mal o espiritismo negro, (*os cordoneros de Orilé*); temos apenas informações de Fernando Ortiz ([22]): os espíritos formam cadeias através das quais passa o "fluido mediúnico" e esse fluido pode determinar, entre alguns, estados de transe (possessão passageira pelo espírito de um morto); esta cadeia forma uma roda que gira como nos cultos africanos, mas ritmando a caminhada de seus componentes por inspirações e expirações bastante fortes, ligadas a movimentos dos braços em contratempo com os movimentos dos pés, movimentos dos pés e movimentos respiratórios que ressoam (como um tambor surdo e bitonal), formando "uma linha de sonoridade de efeitos sugestivos e hipnóticos aos criados pelos cantos" das seitas yoruba. Vemos que existe uma reinterpretação do culto africano dos mortos e dos antepassados através do espiritismo de Allan Kardec. A *macumba* do Rio de Janeiro foi admiravelmente definida por Arthur Ramos como um sincretismo gêge (fon), nagô (yoruba), muçulmi (Islã negro), banto, caboclo (índios), espírita, católica. As filhas dos Deuses tornam-se *mediuns;* as possessões que acompanham os cantos (em língua portuguesa) e as danças são

(21) Donald Hogg, "The Convince Cult in Jamaïca", *in* S.W. Mintz ed., *Papers in Caribbean Anthropology,* Yale Univ. Press., 1960. Encontramos também em Porto Rico movimentos messiânicos ou proféticos do mesmo genero, com a procura do transe, falar em línguas e conteúdo escatológico das mensagens, cura dos enfermos pelo Espírito Santo etc. Ver Scott Cook, "The Prophets: a revivalistic Folk-religious Movement in Puerto Rico", *Caribbean Studies,* IV, 4, 165 (pp. 20-35).

(22) F. Ortiz, *La Africanía de la Música ..., op. cit.* pp. 450-456.

mais possessões pelos espíritos dos mortos do que pelos *Orixá.* Já assinalamos o aspecto de sincretismo desse culto com as religiões dos índios. O sincretismo com o espiritismo tende a dominar cada vez mais conjuntamente, impondo o triunfo das concepções espíritas sobre os elementos africanos: divisão dos espíritos em espíritos sofredores, espíritos "obsessivos", espíritos benéficos — noção africana de reencarnação em termos espíritas de volta das almas dos mortos à Terra para pagar as faltas cometidas no decorrer de uma vida anterior — idéia da progressão espiritual dos espíritos, através das reencarnações sucessivas, primeiro na Terra, depois em outros planetas, até que os mortos se tornem "espíritos luzes" ([23]). Mas a *macumba,* transformando-se assim em espiritismo negro, dito *Espiritismo de Umbanda,* torna-se uma religião "viva", no sentido que demos a esta palavra, que exprime as modificações das estruturas sociais do país na medida de suas mudanças, sob o efeito da urbanização e da industrialização ([24]).

(23) R. Bastide, "La théorie de la réincarnation chez les Afro-Américains", *in* Zahan, ed., *Réincarnation et Vie Mystique en Afrique Noir,* Presses Universitaires, 1965, (pp. 9-29).

(24) Deixamos de lado, como demasiado excepcional, o sincretismo entre as religiões africanas e as religiões dos hindus que foram contratados na India, para, nas Antilhas, substituir os negros depois da supressão do trabalho servil. No momento conhecemos apenas dois casos; a identificação do deus yoruba *Osain* com o santo maometano *Hossein* e a utilização, pelos negros, em suas oferendas a suas divindades, de alimentos hindus, como o *dhalpuri* ou o *curry.* Cf. D.J. Crowley, "Plural and Differential Acculturation in Trinidad", *Amer. Anthrop.,* 59, 5, outubro, 1957.

CAPÍTULO VIII

OS TRÊS FOLCLORES

Devemos distinguir, no folclore das Américas negras, três camadas superpostas, que seria perigoso confundir. Primeiro, um folclore africano, conservado puro e fielmente; em segundo lugar um folclore negro, que podíamos chamar de "crioulo", já que é nascido na América, seja espontaneamente, como expressão dos sentimentos dos negros em face dos brancos, seja artificialmente, como uma técnica de evangelização das massas de cor; enfim, um folclore branco, que os negros, em sua vontade de ascensão e de assimilação, tomaram de empréstimo (enquanto os brancos, por sua vez, tomavam de empréstimo aos negros, certas danças ou músicas, para, mediante diversas manipulações, fazê-las ultrapassar, "o limiar da civilização").

I

O Folclore Africano

Se as sobrevivências religiosas são as mais espetaculares para um estrangeiro, elas conservam-se como fatos estreitamente delimitados a certas regiões privilegiadas. Ao contrário, o folclore africano espalha-se por todos os lados, dos Estados Unidos ao Rio da Prata, e se tomamos essas manifestações em consideração, essas últimas surgem primeiramente em maior número do que as manifestações religiosas e, em segundo lugar, são de origem principalmente banto. Aí se dá um fato à primeira vista paradoxal: o banto domina no folclore ainda que, como já vimos, não apareça, a não ser de maneira episódica, na religião.

Como explicar esses fatos? Primeiramente devemos lembrar o que dissemos a propósito das raízes institucionais das sobrevivências africanas. Os senhores se compreenderam muito

rapidamente que, se não dessem a seus escravos a possibilidade de dançar e de celebrar "seus costumes", eles morreriam rapidamente ou trabalhariam com menos eficácia (já nos navios negreiros, faziam-se dançar os cativos tristonhos para impedi-los de morrer). Assim, as danças, e as músicas profanas que as acompanhavam, puderam implantar-se em todos os lugares onde a escravidão existiu. Assim, como os bantos eram os preferidos para os trabalhos dos campos, não é surpreendente que o "folclore das plantações" se veja marcado principalmente por sua influência.

Outros elementos permitiram sua manutenção através dos tempos. Em primeiro lugar, essas danças não pareciam perigosas, não eram uma manifestação de paganismo, eram simples divertimento. Deixava-se então que os negros se divertissem à sua maneira, sem intervir (enquanto os *candomblés, Xangô, Myélismos* ou *Vodus* eram perseguidos). Longe de serem perigosas, essas danças se revelavam mesmo úteis na época da escravidão, pois seu caráter erótico deixava supor ao branco uma excitação de sexualidade dos negros e, em conseqüência, o nascimento de negrinhos, futuras sementes de escravos que não custariam nada ao senhor preocupado sempre com problema da mão-de-obra. Em segundo lugar, as narrativas puderam ser mantidas porque realizavam uma função útil, constituíam, de certa maneira, o sonho compensatório de uma raça submissa, mostrando a vitória do animal astuto sobre a força bruta, a desforra dos pequenos contra os grandes (1). Por outro lado, essas estórias passavam aos brancos por intermédio das amas de leite e mamães negras (*mammy, mãe preta...*), tanto mais amadas, porque as mamães brancas morriam freqüentemente muito jovens, esgotadas pelos partos freqüentes, ficando, portanto, ao seu encargo o cuidado dos órfãos, o que faziam com dedicação e amor. Ora, como os brancos sabiam escrever, publicaram-nos, o que permitiu que esses contos escapassem ao esquecimento. Aliás ainda aqui, e até na transmissão de uma raça a outra, esses contos subsistiam mais facilmente na medida em que preenchiam uma função igualmente útil; os monstros bantos, como o *quinbungo,* atravessando o Atlântico, metamorfoseavam-se

(1) Este ponto foi divulgado por Peter HAWORTH, *Rumors and Hoaxes, Classic Tales of Fraud and Deception,* 1928, citado por B.A. BOTKIN, ed., *A Treasury of American Folklore,* Nova York, 1944, para a América do Norte, e por Octavio da Costa EDUARDO, "O folklore duma comunidade", *Rev. Arqu. Mun. de S. Paulo,* CXLIV, 1951.

em policiais das crianças, originando um tipo de terror, o que impedia, entre outras coisas, que elas urinassem na cama, saíssem de casa à noite, se metessem durante o dia pelo mato, ou se recusassem a dormir, apesar da ordem dos pais. Assim foram eles o grande instrumento dado pela África para a socialização das crianças brancas (2). Com respeito às danças, já não é mais a mamãe negra mas a amante de cor que teve um papel decisivo, insinuando nas veias do homem branco o gosto de certos derreamentos, de certos gestos lascivos; o que leva a mulher negra a manter sua arte coreográfica, como técnica de ascensão social, fazendo-se escolher, graças a esse meio, como concubina — muitas vezes tratada como rainha e coberta de jóias — pelo senhor ou por seu filho.

Tais são, parece, as principais razões que explicam a importância das sobrevivências africanas no domínio do folclore. Devem existir outras, como o culto dos mortos; em toda a parte onde subsistiu, a vigília fúnebre é o momento quando se contam estórias, ou se fazem torneios de adivinhação, ou se representam coisas dramáticas ancestrais. Mas as razões que acabamos de dar são universais, enquanto o culto dos mortos apenas sobreviveu esporadicamente. E são essas mesmas razões que explicam como se fizeram, no seio do folclore africano, os cortes e as seleções; por que, por exemplo, as danças eróticas sobreviveram mais do que as lutas corporais (já que estas são encontradas principalmente nas cidades onde se formam grupos de rapazes malfeitores que assaltam os transeuntes).

Tentemos estabelecer brevemente o balanço desse folclore africano. Em Nova Orleans, ao lado do Vodu deomeano, triunfava a *Bambula* banto, que se dançava todos os sábados, na praça dos Congo, ao som de uma orquestra tipicamente africana: tambores cavados em um tronco de árvore, castanholas feitas de duas queixadas de burro, *marimba.* As mulheres levavam nos tornozelos pulseiras de sininhos. É esta *Bambula,* muito provavelmente, que encontramos depois da supressão da escravidão, sob o nome de *Cabinda.* Mas as autoridades a proibiram em 1834 por causa de seu caráter de obscenidade. Os negros então vão passar dos lugares públicos para as tavernas, mas esta mudança de local vai levar a uma mudança dos

(2) Este aspecto foi sublinhado para o Brasil por Gilberto FREYRE, *Casa Grande e Senzala,* José Olympio Editora, Rio de Janeiro e Luís da Câmara CASCUDÓ, *Geografia dos mitos brasileiros,* Rio de Janeiro, 1947.

instrumentos de música, como a vinda dos brancos nesses cafés de maus elementos, uma mudança das danças. O folclore africano vai desaparecer para tornar-se negro. Encontramo-lo portanto mais longe. Em compensação, os contos de animais dos antigos escravos mantiveram-se até nossos dias, lógico que interferindo com outros de origem européia como a estória da Raposa; mas o coelho africano é o herói principal dessas aventuras maliciosas. Naturalmente é difícil descobrir a genealogia dos provérbios ou das adivinhações apreciadas pelos negros; entretanto, alguns jogos infantis do Sul dos Estados Unidos, como o *King George's Army,* apesar de seu título, no qual dois grupos se opõem depois da escolha que fazem de plantas ou de animais, têm correspondências africanas (3). No México, os manuscritos da Inquisição fazem menção, em 1766, a uma dança de quatro mulheres com quatro homens, caracterizada pelas *ombligadas* (umbigo contra umbigo), o que é um traço comum das danças eróticas de Angola. Aliás, sabemos que ao lado dessas importações de danças pelos escravos, os espanhóis introduziram também no México danças que tinham apreendido na África e introduzido depois na Espanha, *El Maracumbi* ou *El Paracumbé;* a mania européia no sentido do mundo dos negros não é, como vemos, uma moda recente (4). Embora, no Equador, os negros dominem na costa, é no Norte do país, no Vale do Rio Chota, onde se mantêm os descendentes dos antigos escravos dos jesuítas (5), que encontramos a única menção, para esse país, de uma dança africana, a *Bomba,* dançada principalmente no Natal (mas acompanhada de cantos em espanhol) (6). Na Colômbia, os contos da raça negra foram recolhidos por Rogerio Velasquez na região de Chaco; alguns são nitidamente africanos, como os da Aranha, da Gralha e do Tigre, outros são sincréticos (7). Os instrumentos de música, *tambores, bombo, marimba, maraca,* são africanos, como também as danças que

(3) N.N. PUCKETT, *op. cit.* — Joël Chandler HARRIS, *Uncle Remus and His Friends,* Boston, 1892 etc.

(4) Vicente T. MENDOZA, "Algo del Folklore negro en México", in: *Miscelanea de estudios dedicados a F. Ortiz,* vol. II, Havana, 1956.

(5) D.A. PRESTON, "Negro, mestizo and indian in an Andean environment", *The geographical Journal,* 131, 2, 1965.

(6) P. PENAHERRERA DE COSTALES e A. COSTALES SAMANIEGO, "Loangue", *Llacta,* Quito, 1959.

(7) Rogerio VELASQUEZ M., "Cuentos de la raza negra", *Rev. Col. de Folclor,* 3, 1959; e "Leyendas y cuentos de la raza negra", *Idem,* 4, 1960.

acompanham: o *bullarengue,* o *currulao* que imita os primeiros contatos amorosos do homem e da mulher ([8]), as *caderina, agualarga, agua chica,* ou *madrugada,* que duram muitos dias, isto na Costa do Pacífico ([9]), enfim, principalmente o *Bambuco,* cujo nome viria de uma tribo africana, Bambouk, e que, sob a forma cantada, se tornou hoje música nacional ([10]).

As danças da Venezuela também são de origem banto e subsistiram prendendo-se ao culto do santo negro, São Benedito o Mouro, em honra do qual são dançados como os *chimbangueleros,* do nome do tambor *chimbanqueli,* nos quais os dançarinos revestem-se ainda de roupas de palha; ou ao culto de São João Batista, como o *Malembe* e o *Sangueo* (do termo banto, *sanga,* dançar) da festa do "Tambor" ([11]). No Peru, as danças das nações africanas, como o *panalivio* e o *sereno* foram proibidas como perigosas (tanto por seus movimentos como pelas cantigas que as acompanham); mas elas não desapareceram; o abade Blachandière assinala a existência de "danças africanas" ainda em 1747; o *Mercure du Pérou* de 1791 nos dá informações sobre essas manifestações coreográficas, que provam sua origem banto; elas terminavam, na verdade, pelo "golpe de frente", isto é, o encontro dos umbigos. No século XVIII, a influência do mulato substitui a do negro; mas mesmo assim, no século XIX, canta-se ainda com a viola banto (*quijada*) e com a *cuica;* entretanto, a velha coreografia, misturando-se com o flamengo espanhol, dá nascimento à grande dança nacional, que se irradiará até a Argentina de um lado, e à Bolívia de outro, a *zamba,* ou *cueca,* ou *zamacueca,* que representa a perseguição amorosa da mulher pelo homem e termina pelo abraço voluptuoso do casal. Evidentemente, dançada ao mesmo tempo por brancos e negros, ela se modificava conforme as raças e as classes sociais; em 1841, Max Radiguet fazia a seguinte observação: "os negros transformam as danças graciosas e apaixonadas do Peru, introduzindo nelas poses grotescas e as impulsões desordenadas de seus *bambulas africanos* ([12]). No Uruguai, o folclore da África subsiste em alguns contos animais, raros, onde o Tigre tem o papel principal, e em inúmeras danças, que encontramos também na Argentina, mas que desapareceram quase completamente dos dois países no nosso século: *calenda* (o mesmo nome como na Luisiana, caracterizada pelo encontro dos umbigos), *bambula,* aqui dança guerreira, com bastões investindo contra escudos, *chica,* dança erótica e, por fim, os famosos *candombé* (o termo de candombé designa, no Rio da Prata, uma dança profana, enquanto que no Brasil designa uma dança religiosa) com suas procissões dançantes e suas rodas; o candombé, contudo, não desapareceu completamente, mas metamorfoseou-se no fim do século XIX, em Montevidéu, em uma procissão dançante, no dia de Carnaval, a dos *Lubolos,* e na Argentina, prolongou-se no *tango* ([13]).

No Brasil são essas mesmas influências bantos que colorem o folclore dos negros. Sob nomes diferentes segundo as regiões, *Bambelô* (que pertence ao vocabulário quimbundo), *Jongo, Batuque* ou *Samba,* (Semba designa em Angola o encontro dos umbigos, ou *umbigada* em brasileiro), e no fundo, a mesma dança (seja em fila, homens diante das mulheres, seja em roda, com o casal que se destaca para dançar no centro), que mima as preferências dos parceiros sexuais. Mas, sobretudo na região centro-sul, essas danças são acompanhadas de cantos, que, embora em língua portuguesa, obedecem a duas normas sempre africanas, primeiro o improviso dos versos, ensaiados pelo solista, para ver se eles "pegam", e pegam quando são apanhados pelo coro dos dançarinos — a existência de uma lide (discussão) entre dois cantores, discussão que toma a forma de uma adivinhação, lançada por um dos dois adversários, quando o outro deve encontrar a solução; mas não se trata de adivinhação do tipo ocidental, e sim da adivinhação do tipo africano, isto é, utilizando uma linguagem simbólica, para esconder sob imagens, muitas vezes malarmeanas, um sentido que elas dissimulam ao mesmo tempo que o sugerem. O *afoxê* do Carnaval da Bahia parece ser uma reminiscência dos cortejos reais do Congo.

(8) Enrique Perez Arbelaez, *"El Currulao"*, idem, 3, 1959.
(9) P.B. Marizalde del Carmen, *op. cit.*
(10) Carlos Restrepo Canal, *Leyes de Manumision,* Bogotá, 1935. — Th. Price Jr., "Estado y necessidades" ... *op. cit.*, — Cf. para a Bolívia, Costa Arguedas, "El Folklore negro en Bolivia", *Tradición, Cuzco,* 6, 11, 1954.
(11) Juan Pablo Sójó, "Algumas supervivencias negro-culturales en Venezuela", *Rev. Venez. de Folklore,* 1, 2, 1948. — Juan Liscano, *Folklore y Cultura,* Venezuela, s.d.
(12) Fernando Romero, "La Costa Zamba", *Ultra,* IX, 57, 1941. — "Instrumentos negros en la costa Zamba", *idem,* 135, 1939. — "De la Zamba de África a la marinera del Peru", *Estudios Afrocubanos,* IV, 1-4, 1940.
(13) I. Pereda Valdes, *op. cit.*, — Vicente Róssi, *Cosas de Negros,* Buenos Aires, 1944. — Paulo de Carvalho Neto, *El Negro Uruguayo,* Quito, 1965. — "Anthologie": *"Los Morenos"*, Buenos Aires, 1942.

Entre os jogos, a *capoeira de Angola,* que é uma maravilhosa luta corporal, utilizada outrora pelos rapazes briguentos do Rio, ou de outras cidades, transformou-se — em conseqüência de perseguições policiais — na Bahia, em um balê de girândolas, cabriolas e outros passos acrobáticos, em *cambapé* no Rio, como sobrevive sob uma forma fragmentária em uma dança do carnaval de Recife, o *frevo,* mas aqui misturada a movimentos de marcha militar. Os contos podem dividir-se em contos animais, de origens múltiplas, pois encontramos variantes de relatos em diversas etnias africanas, e em contos maravilhosos, que têm também seus correspondentes africanos. As estruturas são idênticas dos dois lados do Atlântico, com uma parte falada, uma parte cantada, com mudança de voz por parte do contador conforme os personagens que ele está descrevendo, mudança de mímica também, o que fez que alguns folcloristas brasileiros designassem esses relatos como "teatro-monólogo". Os instrumentos de música, vindos do outro lado do Atlântico, são numerosos, o que permite ao ritmo musical africano continuar a marcar os cantos: o *adja,* sineta de ferro batida por um outro ferro, o *agôgô* de origem yoruba, o arco musical, de origem banto, o *candongueiro,* tambor cavado num tronco de árvore, a *marimba,* ou piano africano, a *puíta* ou *roncador* etc. (14).

Nas Antilhas, a colheita é particularmente rica com relação ao Haiti: contos *Bouki, Malice* e *Jean Sauté,* Malice herdando a astúcia da aranha e Bouki sua estupidez (15); danças de origem banto como a *Kalenda,* descrita por Moreau de Saint-Mery, de origem *ewe como a bottonie*, ou dança dos bastãos, ou ainda, bantos transformados, como a *bambula* (dos *Coumbites*) (16);

(14) Arthur Ramos, *O Folklore Negro do Brasil,* Rio de Janeiro, 1935. — Oneyda Alvarenga, *A Música Popular no Brasil,* Rio, 1950. — Alceu Maynard Araújo, *Folklore Nacional,* 3 vol., S. Paulo, 1964. — Cada um desses tipos de danças, ou dessas brincadeiras, deu lugar a numerosos artigos; citemos apenas os de M.W. Vieira da Cunha e Mário de Andrade, "O Samba rural", *Rev. do Arq. Municipal de S. Paulo,* 41, 1937, e o de Renato de Almeida sobre a capoeira, *idem,* 54, 1939. Para os contos, ver principalmente as compilações de Nina Rodrigues, *Os Africanos ..., op. cit.* e de J. da Silva Campos, publicado por Basílio de Magalhães, *O Folklore do Brasil,* Rio, 1925.

(15) Remy Bastien, "Anthologie du Folklore haïtien", *Acta Anthropologica,* México, 1946. — H. Courlander, *Uncle Bouqui of Haïti,* Nova York, 1942. — M. Hyppolite, *La literature populaire haïtienne,* Port-au-Prince, 1950.

(16) M. Lamartimère Honorat, *Les Danses Folkloriques haitiennes,* Port-au-Prince, 1955 e Kathrine Dunham, *Les Danses d"Haiti,* Fasquelles, s. d.

importância dos provérbios e das adivinhações, com sincretismo da herança africana e da herança francesa; cantos de lamento, recriminações e brincadeiras (com vistas a ridicularizar os inimigos ou de resolver uma briga transformando-a em canções, como entre as mulheres de um polígamo nos mercados do Daomé), cantos de desafio e de jatância, cantos políticos, cantos de trabalho etc. — mas nos quais a África se "creoliza" (17): brincadeiras de crianças, como o *alo,* igualmente de origem fon; instrumentos de música (18). A *meringue* que encontramos em Guadalupe ou na Martinica, do mesmo modo que no Haiti, não é uma dança africana, mas a velha dança da corte dos franceses; o que acontece é que ela é dançada apenas pelos "crioulos" o que lhe dá a nossos olhos de hoje um arzinho africano. As Antilhas francesas conheciam igualmente uma luta dançada, a *laggia,* e os contos dos animais. Cuba é, dos que conheço, o único país onde os provérbios se conservaram em língua africana (provérbios que, como na África, são freqüentemente a conclusão ou "moral" de um conto que, seguramente, deve ser conhecido dos camponeses cubanos) (19). Na verdade, os negros da ilha também gostam de contar, nos velórios, estórias, ou de animais, ou narrativas maravilhosas, nos quais os *Orixá* se misturam aos humanos. Algumas dessas estórias nos foram deliciosamente contadas por Lydia Cabrera, em dois livros traduzidos em francês (20). Por seu lado, Fernando Ortiz consagrou uma obra considerável ao estudo dos instrumentos africanos de música, em Cuba, assim como à música afro-cubana (21). Em particular, esse autor deu muita evidência à

(17) Esses cantos compensatórios e catárticos, explicados por Herskovits, com relação ao Daomé, através dos mecanismos freudianos (J.M. Herskovits, "Freudian Mechanisms in Primitive Negro Psychology", in : *Essays presented to C.G.Seligman,* Londres, 1936, (pp. 75-84) e que encontramos já nas antigas colônias anglo-saxônicas, podem ter sofrido modificações, uma vez que sendo cantos de circunstâncias, seguem sempre os *patterns* africanos. Sobre os cantos haitianos em geral, ver: Haroldo Courlander, *Haïti Singing,* Carolina do Norte, 1939. — Lorimer Denis, *Quelques aspects de notre folklore musical,* Port-au-Prince, 1950 e *Chants et jeux des enfants haitiens,* Port-au-Prince, 1949.

(18) L. Denis e E.C. Paul, *Essai d'Organographie haïtienne,* Port-au-Prince, s.d.

(19) Lydia Cabrera, *Refranos Cubanos,* Havana, 1956.

(20) Lydia Cabrera, *Contes Nègres de Cuba,* Gallimard, 1936, e *Pourquoi?* Gallimard. 1954.

(21) *Op. cit.,* Cf. também José L. Franco, *Folklore criollo y afrocubano,* Havana, 1959.

existência em Cuba (como no Brasil) da improvisação coletiva pelos cantores negros; a importância das lides literárias, *puya, managua,* ou *makagua,* atiçam alguns desses fantásticos improvisadores, que disputam sobre temas dados, como os cantos de aprovação, dirigidos contra todos quantos tenham cometido alguma ação repreensível do ponto de vista da ética negra, maravilhoso instrumento de controle social; a diversidade das danças africanas, algumas como a *rumba brava* comportando o encontro dos umbigos (*vacunao*), as principais, em todo caso (fora da religião), de origem claramente banto: *Yuka, caringa* (calenda), provavelmente também a *danse de mani* (espécie de pugilato dançado, que lembra a *capoeira* do Brasil), mas sobretudo a famosa *rumba,* que mima o encontro de duas pessoas. Sugerimos ao leitor o contato com o magnífico estudo sobre os instrumentos de música de origem africana, desde os bastões, que se chocam, até os tambores, ashanti, arara, congos, lucumi, abakua... para que possa aquilatar da riqueza e da variedade dos traços culturais musicais africanos conservados na ilha de Cuba. Isto faz com que, em resumo, os folclores haitiano e cubano, deixando um grande lugar à influência banto, nos mostrem que, da mesma maneira os *Ewe* e os *Yoruba* trouxeram, também, sua contribuição. Ao contrário, é a influência fanti-ashanti que domina no folclore do Surinã, com as estórias de *Anansi* ([22]), as adivinhações, os provérbios (taki-taki), os tipos de danças, os cantos para ridicularizar um rival no amor ou um amante por quem se é abandonado (*lobi singi* ou cantos de amor) e também talvez as curiosas canções amorosas dos homossexuais, no dia do aniversário de suas amigas; em segundo lugar, na Jamaica, nas Baamas, e de maneira geral nas ilhas anglo-saxônicas, onde encontramos em toda parte a aranha *Anansi,* as estórias de animais e as canções de amor vindas de Gana ([23]).

(22) Encontraremos um certo número em M.J. e Fr. Herskovits, *Suriname Folklore, op. cit.,* com seus correspondentes africanos, ashanti em preponderância, mas algumas vezes também toucouleur bambara, mossi.

(23) M.W. Beckwith, "Jamaïca Anansi Stories", *Memoirs Am. Folk. Soc.,* XVII, Nova York, 1924. — *Folk Games in Jamaïca,* 1922. — *Jamaïca Proverbs,* 1925. E mais anteriormente, as compilações de Mrs. Milne Holne, *Mama"s Black Nurse Stories,* Edimburgo, 1890. — P. Coleman Smith, *Anancy Stories,* Nova York, 1899 e Helen H. Roberts, "Possible survivals of africain songs in Jamaïca", *Musical Quarterly,* 1926.

Não podemos citar todos os traços africanos do folclore oral e motor das Américas negras. Os exemplos dados são altamente suficientes, parece, para mostrar a importância e a extensão geográfica desses traços. Fazendo um inventário sucinto, compreendemos, todavia, do movimento que conduziu alguns desses traços à "criolização". Fernando Ortiz falou, bela e justamente, de tambores "mulatos" ao lado dos tambores africanos. Desta forma somos conduzidos a nossa segunda camada:

II

O Folclore Negro

O folclore negro — por oposição ao folclore africano — tem uma origem dupla: primeiro, a existência de um processo de criolização, que é um movimento espontâneo, interno à cultura afro-americana, por adaptação ao meio circundante e assimilação de elementos europeus. Mas, ao lado, existe um folclore que foi criado voluntariamente pelos brancos para seus escravos, a partir de fragmentos tomados de empréstimo à África, mas reinterpretados por eles para servir à obra de evangelização dos negros. Trataremos separadamente desses dois "folclores".

Os contos de desforra ou de compensação nasceram nas plantações, certamente segundo modelos ancestrais, e respondendo às mesmas funções psicológicas ou sociais, mas totalmente inventados e em resposta a situações novas, criadas pela escravidão. São as estórias, por exemplo, do "Pai João", que zomba, com sua aparente estupidez, de seu senhor branco ou que — coisa ainda mais sacrílega — consegue dormir com a mulher ou a filha de seu senhor. As adivinhações simbólicas não fazem mais uso dos símbolos tradicionais, mas inventam novos, para exprimir realidades sociológicas inéditas: a escravidão, o *marronage,* o capitão encarregado de encontrar os fujões, ou os fatos políticos do momento. As danças, também, se "acrioularam" para preencherem outras funções; a dança banto de tipo *calenda* perdeu seu papel de excitação sexual, tendo na América apenas uma função sociológica — a de avivar a solidariedade dos negros contra os brancos, ou dos velhos contra os jovens, amadores de outros prazeres; conseqüentemente, a *umbigada* (choque dos umbigos) subsiste, mas para tentar, pela violência da batida do ventre, fazer cair o adversário dançante; o herói transformou-se em *agon.* Quanto aos cantos, já assinalamos,

inúmeras vezes, que se eles guardam a tipologia africana, mudaram de língua e são improvisações, sobre acontecimentos sempre mutáveis, da comunidade de cor. Enfim, o folclore espontâneo dos negros seria um folclore de conjuntura, geográfico-histórico, econômico, social, se o folclore africano pode ser definido, em si, como um folclore de estrutura. Limitar-nos-emos a dar dois exemplos, um tomado nos Estados Unidos e outro em Cuba.

O escravo criou um folclore de plantação, muito diferente do folclore africano, respondendo a uma nova situação social, ainda que continuando a moldar seus cantos em língua inglesa no modelo tradicional da resposta entre um solista e um coro; mas o coro toma aqui importância cada vez maior com relação à parte atribuída ao solista: cantos de trabalho, cantos de revolta, e também, naturalmente, cantos de amor. Depois, a partir do movimento protestante "Despertar", os cantos religiosos (*Negro Spirituals*) inspiram-se na Bíblia, particularmente nas provações dos judeus Antigo Testamento, para exprimir a esperança de libertação final dos negros. Os cantos profanos são acompanhados por batidas das mãos e dos pés; os *spirituals* pelo balanceio da cabeça e do corpo (*swing*). Atualmente, com os *blues* um termo que corresponde à expressão francesa: *avoir le cafard*) é transposta uma nova etapa da crioulização, já que os *blues* são a expressão da virtuosidade induvidual dos cantores inspirados, enquanto as outras manifestações negras são obras coletivas, corais. Quanto à música, passamos insensivelmente das danças congo de Nova Orléans ao *ragtime,* com Didi Chandels que introduz uma nova concepção da percussão nos bailes crioulos, abandona os antigos instrumentos musicais africanos para utilizar os instrumentos dos brancos, ao mesmo tempo que africaniza as melodias das danças dos senhores brancos, tocando-as nos bairros de prostituição (como a música não devia ser muita barulhenta, o negro era obrigado a usar apenas o piano e o trompete em surdina). É o começo da história do *jazz* (que talvez venha da palavra francesa *jaser*) e que é, como vemos, um efeito do sincretismo musical, seqüência da ruptura com a África ([24]), indubitavelmente criações bastante negras, mas que, em todo caso, não têm mais nada de africano.

(24) J.W. Johnson, *Book of American Negro Spirituals,* Nova York, 1925. — W. Russel e St. W. Smith, *Jazzmen,* Nova York, s. d. — Olivier, *Le monde des blues,* Arthaud, 1962.

Ao lado desse folclore espontâneo, existe um folclore artificial, criado pelos brancos, em particular pelos religiosos, para uso dos escravos, segundo o método que tinha dado tão bons resultados com os índios; trata-se primeiramente de fazer-se uma seleção entre as danças dos negros, de eliminar por exemplo as danças sexuais, mas de guardar as danças pírricas, de tomar como ponto de partida, para inaugurar um teatro negro, as tradições africanas das realezas bantos, das embaixadas entre reinados, de aproveitar também o gosto dos negros pelas procissões, as roupas de cores vivas, a música, a fim de usar todos esses traços culturais africanos, por uma hábil manipulação, para a gloria de Deus e da Santa Igreja.

É verdade que o negro modificou, algumas vezes, nas comunidades dos marrãos, o esquema teatral que o branco lhe oferecia, para manifestar seus sentimentos de revolta. Assim, no Panamá, o folguedo dramático *Juan de Dioso* conta a sublevação dos Congo na época de Bolívar; esta peça de teatro popular contém certos elementos africanos (a autoridade da rainha, que organiza o plano da revolta, é mais importante do que a do rei, Juan de Dioso); ela interpreta alguns elementos do sainete católico (a morte do príncipe durante a guerra é explicada por sua traição; capturado como escravo fugitivo, vende seus irmãos para adquirir sua liberdade), e faz do diabo a imagem simbólica do senhor branco; mas o diabo será finalmente capturado, batizado e vendido em leilão ([25]). É também numa região que conheceu uma rebelião de negros, no México, (Vera Cruz), que se pratica a *danza de los negritos,* que evoca os antigos escravos; no Natal, esta dança mimada representa a estória de um caporal espanhol que é mordido por uma serpente; esse tema encontra-se já no teatro popular da África, mas é dirigido aqui contra um soldado simbolizando o poder dos brancos ([26]). Assim mesmo, em geral, os escravos não reagiram de outro modo a esse folclore que lhes foi imposto pela igreja católica e conservaram suas seqüências sem modificá-las muito.

Os *Congos* ou *Congadas,* que encontramos em toda a América católica, do México ao Brasil, sem dúvida começaram

(25) Victor M. Francheschi, "Los Negros Congos en Panamá", Loteria, Panamá, V, 51, 1960. A aparição por vezes, de animais, nesses jogos dramáticos, o Tigre, a Formiga, a Gralha, também pode ser um elemento africano (totêmico?), porém é um ponto discutível.

(26) V.T. Mendoza, *op. cit.*

em torno das eleições dos reis do Congo. Esses reis do Congo, como os Governadores das Américas protestantes, eram eleitos com o propósito de controlar o comportamento dos escravos e de servir de intermediários entre os senhores e seus submissos. Tratava-se de um velho costume luso-hispânico (mas que, na península ibérica, só tinha uma função religiosa) nas confrarias dos negros importados da Europa ([27]). Mas, transportadas para a América no século XVIII, essas eleições, que eram realizadas de manhã, continuavam à tarde por uma dança teatral. Grosso modo, essas danças são de três tipos: os cortejos, que constituem verdadeiras procissões da corte africana (rei, rainha, porta-estandarte ou porta-boneca, damas da corte), acompanhados de tamborileiros, que desciam para a cidade, para dançarem diante das casas dos notáveis (*Congos* de Sergipe, *Taiêras, Maracatus* do Recife, *Afoxê* da Bahia, *Cambindas* da Paraíba etc.) ([28]) — as procissões com as embaixadas, em que o rei e a rainha do Congo se instalam na praça pública, a fim de receberem as embaixadas dos reis de Angola, de Cassange, de Moçambique, e particularmente a rainha Ginga ([29]) — enfim, em uma última versão, o embaixador vindo de um povo pagão traz ao rei do Congo cristão a escolha entre a submissão ou a guerra; o rei do Congo escolhe a guerra; às vezes, falta a embaixada; e é no momento em que os negros celebram a festa da circuncisão que, bruscamente, um grupo inimigo ataca; de qualquer maneira, trava-se uma grande batalha entre dois grupos de dançarinos e, durante tal batalha, o filho do rei do Congo é morto, apela-se para um feiticeiro (*quimboto*) que ressuscita o morto; a batalha recomeça, os pagãos são finalmente vencidos e pedem então o batismo cristão; e a festa acaba com cânticos em honra da Virgem e dos Santos "de cor" ([30]). Podemos

(27) Renato DE ALMEIDA cita exemplos em sua *História da Música Brasileira*, e sabemos que essas coroações de Reis e Rainhas continuaram em Portugal até 1840 e 50 (Pinto DE CARVALHO, *História do Fado, Lisboa*, 1903).

(28) Melo MORAES FILHO, *Festas e Tradições populares*, Rio, 1888. — Mário DE ANDRADE, A Calanga dos Maracatus, in: *Estudos Afro-brasileiros*, Rio, 1935. Oneyde ALVARENGA, *op. cit.* — A. RAMOS, *op. cit.*

(29) Exemplo em Pereira DA COSTA, *Folklore Pernambucano*, 1908.

(30) A melhor descrição que temos dessas festas, para o Brasil, é a de Mário de ANDRADE ("Os Congos", *Lanterna Verde*, 1935, 1)

aproximar dessas *congadas* as danças dos *caboclinhos*, em que os personagens são índios em vez de negros, mas que obedecem ao mesmo modelo (morte de uma princesa e sua ressurreição) ([31]). Por outro lado, é preciso distingui-los dos *moçambiques* que, em geral, são apenas cantados e dançados, sem constituir uma peça teatral (danças com bastões); na hierarquia dos folclores, a *congada* situa-se no cimo, os *moçambiques*, por sua vez, na camada de baixo. ([32])

No dia de Reis, os negros da Bahia iam dançar e cantar de casa em casa, pedindo víveres, dinheiro ou aguardente, e levavam com eles animais de papelão como o boi e o burro da creche do Natal. Introduziam, neste bestiário cristão, talvez sob influência do totemismo de seus antigos clãs, outros animais, como o avestruz, o leão, o elefante etc...: esses são os ranchos. Na região de Alagoas, no dia de Reis, aparece um novo desenvolvimento a partir do boi e do cavalo de saiote (*); a procissão dançante transforma-se pouco a pouco em trupe teatral, representando uma série de sainetes feéricos, como o "pescador e a sereia", ou burlescos, como "a empregada", para terminar pela representação do *bumba-meu-boi*, que conta a estória da morte e da representação do boi ([33]). O *reisado* está mais próximo do teatro do que o *rancho*, mas o *rancho* já contém um primeiro elemento dramático, a luta do pescador e do

que mostrou as origens históricas da luta representada e que outra não é senão a dos portugueses contra os Reis ou as Rainhas de Angola (a rainha Ginga Bândi, D. Henrique). Para os outros países da América Latina, ver F. ORTIZ, *Los cabildos afro-cubanos*, Havana, 1921. A. RAMOS, *As culturas negras no Novo Mundo*, São Paulo, 2.ª ed., 1946. John E. ENGLERIRK, "El teatro folklórico hispano-americano", *Folklore Américas*, XVII, 1, 1957.

(31) Theo BRANDÃO, *O Auto dos Caboclinhos*, Maceió, Brasil, 1952.

(32) Nas festas negras, os Moçambiques acompanham os Congos mas vêm sempre no último lugar: João DORNAS FILHO, *A influência social do negro brasileiro*, Curitiba, 1943. — Dante de LAYTANO, *As Congadas do município de Osório*, Rio Grande do Sul, 1945.

(*) Esse *Cavalo de saiote* é apresentado no estilo da burrinha brasileira: a parte de cima coberta de papelão, e a parte de baixo por um saiote que cobre as pernas do portador. Só o busto fica descoberto. (N. do T.)

(33) Theo BRANDÃO, "O Reisado Alagoano", *Rev. Arq. Municipal de S. Paulo*, CLV, 1953, para o *Reisado;* e para os *Ranchos*, Nina RODRIGUES, *Os Africanos ... op. cit.* p. 263.

peixe, do caçador e do tigre (a onça brasileira), seguindo o animal carregado em procissão, ou mascarado, mas o tema da ressurreição e da morte ainda não existe. Podíamos, sem dúvida, pensar que esse tema é uma criação negra; encontramos, com efeito, pequenas peças análogas em diversas partes da África ([34]), mas também as encontramos entre os índios cristianizados da Venezuela e da Colômbia ([35]) e, por fim, na Europa, em ligação com o culto da vegetação, a morte do inverno e a ressurreição das plantas, simbolizadas em Cornualha pelo cavalo de saiote, que é morto e depois recobra a vida ([36]), exatamente como o boi do *bumba-meu-boi*. Aliás esse mesmo boi, que morre e resuscita, é encontrado igualmente, mas esta vez nas populações indígenas, no México ([37]). É fora de dúvida que, se o negro aceitou o tema, porque correspondia à sua mentalidade, o tema entretanto tem sua origem na Europa, e acontece que os religiosos lhe deram um aspecto cristão que não existia originàriamente; por exemplo, em Manaus, em um mistério representado em honra do santo dos negros, São Benedito o Mouro, o santo reconstrói o corpo de um pescador que tinha sido cortado em pedaços pelo diabo, para dar-lhe de novo a vida ([38]).

Existe pois, ao lado do folclore africano, conservado pelos escravos e por seus descendentes, um outro folclore, apenas negro e ligado ao que podíamos chamar de catolicismo de folk. A época colonial está marcada, na verdade, em toda América Latina, por uma vontade tenaz de cristianizar o africano, mas não de o integrar inteiramente na igreja dos brancos: criou-se, então, em sua intenção, um catolicismo particular, com confrarias para ele e festas que lhe eram peculiares. Em conseqüência, a igreja reagiu, proibiu as danças, repudiou as eleições dos reis e das rainhas; mas o costume estava bastante enraízado nos usos para desaparecer; expulsos do templo, mantiveram-se nas ruas, o que continua até os dias de hoje ([39]).

(34) Bakary TRAORÉ, "Le théatre négro-africain", Présence africaine, 1958.

(35) Olga BRUEÑO, "Música folklórica venezolana", *Bal. de la Unión panamericana*, Washington, 1958, 2.

(36) Numerosos exemplos no *Rameau d'Or* de Frazer.

(37) J. SOUSTELLE, *Mexique, terre indienne*, Bernard Grasset, 1936, p. 88.

(38) SÉBILLOT, *Tour du Monde*, XLI, p. 282.

(39) R. BASTIDE, "Religiões Africanas ...", *op cit.* cap. sobre os dois catolicismos.

III

A Barreira e o Nível ([40])

Ao lado do folclore negro ou africano, existe em toda a América um importante folclore europeu. E o dualismo entre a classe dos senhores e a classe dos escravos traduziu-se, naturalmente, por uma oposição desses dois folclores. Enquanto, ao lado de seus casebres, nas noites de festas, os Congos dançavam suas danças eróticas, nos salões da casa-grande, os brancos dançavam a quadrilha ou a valsa, ao som do piano e dos violinos. No Brasil, os bantos designavam seus reis de *Congadas*, mas os brancos tinham seu imperador do Espírito Santo, que era reservado apenas para os de sua cor. Compreendemos, nessas condições, que os negros quiseram, em seu desejo de integração e de ascensão social, penetrar no folclore dos brancos, símbolo de um *status* social mais elevado. Conseguiram-no, a partir da supressão do trabalho servil, e os mulatos antes dos negros escuros. Mas, à medida que conquistavam esse território antigamente proibido, os brancos o abandonavam, a fim de colocar novas barreiras entre as castas ou as classes.

Um dos privilégios de que os senhores eram mais zelosos consistia seguramente no uso do cavalo. A tradição medieval dos torneios, dos jogos de destreza, dos frementes correios precipitando-se pelas estradas, continuava na América lusa ou hispânica sob o nome de *Cavalhadas*. Mas, para dedicar-se a isso, era preciso que se possuísse um cavalo, ficando então o negro de fora ([41]). No entanto, ele entra pela porta de serviço através dos combates de mouros e cristãos, que celebravam a reconquista da península ibérica aos muçulmanos; os negros, na verdade, não estavam predispostos, em vista de sua cor, a representar o papel dos Mouros; mas, naturalmente, os Mouros deviam ficar a pé. Entretanto, fazia-se uma brecha; o negro

(40) Reconhecemos aí o título de uma obra de E. GOBLOT, *La barrière et le niveau*, consagrada ao estudo dos esforços das classes baixas para transpor as barreiras postas à sua ascensão pelas classes altas, a fim de alcançarem o mesmo nível cultural. Já aplicamos essas noções ao folclore brasileiro em geral em: "Sociologie du Folklore Brésilien", *Rev. de Psycho. des Peuples*, Havre, V. 4, 1950.

(41) Sobre a importância do cavalo como símbolo de *status* social entre os índios, os negros, e os imigrantes europeus, ver R. BASTIDE, *Introduction à la recherche sur l'interpénétration des civilisations*, mimeografado, Curso da Sorbonne, 1950.

acabará também por montar a cavalo, primeiramente para representar o joão-ninguém ou o palhaço nessa representação dramática; finalmente, o branco se retirará da competição, deixando-lhe inteiramente o lugar; o que faz com que não seja raro ver, nas praças das cidades brasileiras, corridas de Carlos-magnos ou Rolandos "cor de carvão", conforme uma expressão folclórica já consagrada (42).

Outra festa privativa dos brancos era a das Pastorais, que encontramos por toda a Europa mediterrânea e que se realizava entre o Natal e a Epifania; essa festa contava com as moças da melhor sociedade, divididas em "cordões", vermelho e azul, e que entremeavam seus cantos de pastoras, dirigindo-se a Belém para adorar o menino Jesus, de pequenos sainetes em versos cantados, "As lavadeiras", "O vôo da borboleta" etc. Na Epifania, queimavam-se os presépios e, enquanto a festa dos brancos acabava assim, os negros tinham autorização de divertir-se por sua vez, para festejar Baltasar, o rei de sua cor, indo de casa em casa ou de fazenda em fazenda cantando, dançando e pedindo dinheiro ou víveres. Aqui, o negro penetrou no domínio proibido, desde que pôde, criando grupos de amadores que representavam — não mais nos salões, mas em galpões ou em refúgios, as Pastorais à sua maneira, mas sempre com a oposição do cordão vermelho e do cordão azul. Sabemos pelos jornais da época quanto os brancos não gostavam dessa nova conquista de seus antigos escravos: denunciam a imoralidade dessas reuniões, falam que as mulatas se aproveitavam dessas representações para exercerem seu *metier* de prostitutas... As Pastorais disputaram também os salões brancos, pelo menos até nossos dias, quando as comissões de folclore tentam revivê-las, sob a maneira antiga e, por conseguinte, "branca".

Os certames literários na Europa, que punham em disputa troveiros e trovadores, às vezes sobre assuntos religiosos, as mais das vezes sobre questões de cosmologia, de história ou de geografia, mantiveram-se na América hispânica (ver por exemplo José Hernandez, *Martin Fierro*) ou na América portuguesa (sob o nome de *desafio*). Eles juntam em torneio extraordinários improvisadores, que primeiramente se lançam a injúrias para excitar seus respectivos talentos; é o público que decide quem é o vencedor. O negro, que tinha suas razões para lançar sua cólera sobre o branco e que podia, agora, fazê-lo impunemente, já que se tratava de um jogo, não deixou também aqui de imiscuir-se nos certames dos brancos. No Brasil, houve duas batalhas retumbantes entre improvisadores negros e improvisadores brancos, que foram divulgadas em todo o sertão através da literatura de cordel; freqüentemente, graças a seu humor, é o negro que termina por triunfar, dos ataques calorosos, de seu rival branco. Assim, acusado de pertencer à raça de Cam, um deles replica:

Foi um branco, foi Judas
Quem traiu Nosso Senhor,

ou ainda, escarnecido por causa de sua cor, o negro responde:

O papel branco não tem valor,
Mas basta que a gente o escreva
Com tinta preta,
E o papel valerá milhões. (43)

Ou ainda estes dois versos do negro, lutando na Argentina contra Martin Fierro:

Eu também tenho alguma coisa de branco,
Pois tenho a brancura de meus dentes.

Os jesuítas não deixaram de prever o partido que podiam tirar dessas glosas literárias para a evangelização dos índios, organizando, sobre rimas dadas previamente, espécie de concursos entre indígenas, misturados de danças, sobre as questões fundamentais da fé. Esses certames puramente religiosos, começando por preces, continuaram entre os mestiços do Brasil sob o nome de *cururu;* é um folclore pagão, que se realiza à meia-noite, e durante o qual, ainda, para marcar bem a finalidade católica, é proibido cair em regozijo ou em danças profanas. O negro estava radicalmente distanciado destas manifestações mas, com o êxodo rural, o *cururu* chegou até às cidades, onde se secularizou. O negro aproveitou-se disso para introduzir-se nele pouco a pouco e, finalmente, ter um papel importante. Podíamos multiplicar os exemplos; não pode existir manifestação folclórica européia que não tenha sido conquistada, lenta

(42) Sobre os Mouros e Cristãos na Europa ver Garcias Figueires, *Notas sobre las fiestas de Moros y Cristianos en España,* Larache, 1940, e para a América Latina, Nueves de Hoyos Sanco, "Moros y Cristianos", *Miscellanea P. Rivet,* II, México, 1958. — R. Richard talvez tenha dado, no *Journal de la Société des Américanistes,* e para o México, o texto mais antigo dessas lutas entre Cristãos e Mouros na América, já que o mesmo data de 1538.

(43) R. Bastide, *Psicanálise do Cafuné e ensaios de sociologia estética brasileira,* Curitiba, 1941.

ou brutalmente, pelo descendente de africano. Por certo o exemplo mais comum é o carnaval.

O carnaval, aliás, é de origem relativamente recente. O que existia antes em seu lugar era um conjunto de ritos destinados a provocar chuva por jatos de bisnagas de água ou de ovos cheios com água perfumada (conforme os bairros, populares ou não), cerimônia chamada *entrudo* em Portugal, *carnaval* no Sul da França; foi eliminado sob esta forma (o confete substituiu os esguichos de água), permanecendo como um ritual de chuva apenas na África do Norte. É o novo carnaval, com seus desfiles, suas máscaras, seus bailes, que triunfou no Sul dos Estados Unidos, em todas as Antilhas, na Guiana e no Brasil. Mas, até hoje conservou sua estrutura dualista, carnaval dos brancos nos salões, com entradas às vezes muito caras — carnaval de negros na rua. Se bem que as cores possam unir-se na alegria geral, os antigos senhores conseguiram através de uma nova barreira fundada no dinheiro, ter êxito, com isto evitando o nivelamento; o interessante para nós é que todo o folclore africano, em vias de desaparecer com as novas gerações, e todo o folclore negro, criado pela Igreja, mas agora proibido por ela (*Congos, Moçambiques* etc.), recusam-se a morrer e subsistem no carnaval; os reinados das confrarias religiosas, que não podem mais dançar diante da Igreja, sob a forma de *afoxê* (Bahia) ou de *maracatu* (Recife), os *reisados,* com seus animais totens por trás do boi, do burro do presépio, os *sambas,* a *capoeira* transformada em *frevo* (Recife) etc. A. Ramos definiu admiravelmente esse movimento com relação ao Brasil: "Cada ano, a Praça Onze de Junho, no Rio de Janeiro, recebe a avalhanche dessa catarse coletiva. O carnaval é apenas um pretexto... Em um tempo bastante abreviado, assistimos à recapitulação de toda uma vida coletiva. Instituições que se fragmentam, desmoronam e se diluem. Suas sobrevivências são recolhidas na Praça Onze. A Praça Onze é uma grande malaxadeira, uma grande mó, que elabora o material inconsciente e o prepara para sua entrada na "civilização". Um trabalho muito parecido com o da elaboração dos sonhos (*Traumarbeit*) encontra-se aqui: condensações, simbolismos, máscaras, sublimamações, derivações... A Praça Onze é a fronteira entre a cultura negra e a cultura branca européia, fronteira sem limites precisos, onde as instituições se interpenetram e as culturas se fundem entre si. (44) Mas o que acabamos de dizer para

(44) A. Ramos, *Folklore Negro, op. cit.,* cap. X.

o Brasil vale para todo o conjunto da América. Os desfiles musicais dos negros da Martinica, proibidos por seus governadores, encontraram um nicho nesta festa, onde continuam impunes. As sociedades de feiticeiros e de feiticeiras do Haiti participam dos desfiles, transformando o terrível em grotesco: são as *Calinda* ou *Porcos Vermelhos.* Paulo de Carvalho Neto estudou recentemente a transformação da "Nação" uruguaia dos Loango em um grupo carnavalesco, último avatar da África no Rio da Prata. O processo é o mesmo em todo lugar (45).

O nivelamento não impede o branco de construir novas barreiras diante do esvaziamento de seu folclore ou de suas festas. E isto, paradoxalmente, quando em seu desejo, às vezes reprimido, da Vênus negra, ele aceita por sua vez as danças negras. Mas então ele vai introduzir-lhes modificações, para intensificar a "distância" entre sua maneira de dançar e a das filhas de seus antigos escravos. Esse fenômeno é antigo, já o encontramos no século XVIII, por exemplo, com a dança erótica banto, transformada em *lundu* pelos mulatos e mulatas, primeiro ensaio de civilização, de uma dança considerada "selvagem", ou "animal". O *tango* dos negros de Buenos Aires, mestiçado, guardando apenas uma reminiscência do ato sexual, triunfa rapidamente na Argentina, antes de implantar-se no mundo inteiro. O *samba* brasileiro perde primeiro, entre os negros das cidades do Brasil, o choque dos umbigos para tornar-se uma dança cantada de carnaval, longamente preparada nas Escolas de Samba do Rio de Janeiro; é esta forma atenuada que os brancos aceitarão, mas para tirar-lhe o terno frenesi e fazer dela uma dança "branca". É inútil citar todas as danças de origem africana, como o *Schimmy,* a *Rumba,* a *Habanera,* que se mestiçaram com músicas ocidentais, ou se adocicaram para que — apesar da atração do branco pelo turbilhão — se erga a barreira, entre a África e a Europa. Barreira frágil, é verdade, já que os negros retomarão seus bens, e dançarão agora "à maneira como os brancos dançam suas danças", pelo menos nos salões da classe média de cor. O que faz que exista um vaivém incessante entre os dois folclores, que estabelecem concorrência, que lutam, que passam de um campo a outro, para se transformarem, cada vez, nessa batalha das raças pela igualdade.

(45) Para o Haiti, ver o número especial de *Présence Africaine* sobre o Haiti, 12, 1951. — Emmanuel C. Paul, *Panorama du Folklore Haïtien,* Port-au-Prince, 1962, cap. VI. Para Montevidéu, Paulo de Carvalho Neto, *op. cit.*

CAPÍTULO IX

AS COMUNIDADES NEGRAS

À medida que nos distanciamos das sociedades dos marrãos, vimos as sobrevivências diminuírem em número; entretanto, cada etnia tem seu *foyer cultural,* que concentra em torno de si os interesses do povo; isto pode ser a religião como para os yoruba — pode ser o folclore como para os Angola e os Congo. O que faz que pedaços inteiros das civilizações nativas possam desmoronar no novo meio de vida, e outros subsistirem, em toda sua rica complexidade e sua vitalidade emocionante. Eis por que pudemos, ainda assim, falar da existência de sociedades "africanas" no Novo Mundo. A elas foram consagrados os capítulos anteriores. Pareceu-nos que, em larga escala, a memória coletiva é mais uma memória-motora do que uma memória-imagens; que ela se inscreve mais nos gestos corporais, seqüências rituais, nos passos de danças, que no tesouro das lembranças intelectualizadas. E se fizéssemos o inventário dos hábitos corporais de origem africana que se mantiveram no Novo Mundo, poderíamos fazer uma rica colheita: hábito de pôr a mão diante da boca quando se fala, de bater delicadamente as mãos para manifestar satisfação ao receber uma visita, de designar um objeto mais com os lábios do que os dedos, de carregar o peso sobre a cabeça, de mexer o corpo ao cantar etc. (1).

Mas, claro está, essas sociedades africanas não estão voltadas inteiramente sobre si mesmas; estão em contato com outras sociedades e, em particular, com as sociedades dos brancos, o que faz com que os fenômenos de aculturação não sejam raros. Nessas sociedades africanas, todavia, a aculturação é seletiva,

(1) Herskovits, *The Myth..., op. cit.* — Thomas J. Price Junior, "Estado y necessidades actuales de las investigaciones afro-colombianas", *Rev. Colomb. de Antrop.,* II, 2, 1954, etc.

isto é, empresta-se a outrem, ou então o que pode combinar com as normas ancestrais, o que se banha em um mesmo clima geral, místico ou de festa, ou ainda o que permite uma melhor adaptação, o que é útil. Como diz Crowley sobre a ilha da Trinidad, onde vivem lado a lado os colonos ingleses, os descendentes de franceses, de portugueses, sírios e libaneses, chineses, hindus, negros (2): o negro não vê oposição em ser negro e ser, ao mesmo tempo, um cidadão inglês, um espanhol de nome, um católico de religião, um fiel do *obeah,* um chinês em sua alimentação, da mesma maneira que um anglicano chinês não encontra nada de contraditório em visitar um *pandit* hindu ou um *obeah* africano para encontrar um feitiço para o amor, com o fito de dormir com uma portuguesa presbiteriana... A imagem que Stonequist nos deu do homem marginal, dividido entre duas culturas que se batem dentro dele, talvez valha para o intelectual de cor; seguramente, não vale para o homem do povo. Este vive sem problema, em muitos mundos que não se defrontam, pois não ocupam os mesmos setores da vida, técnico, econômico, político, religioso, social. Por isso nos foi fácil separar, com referência às sociedades que chamamos de africanas, um setor determinado, em que a África tradicional sobrevivia, para descrevê-lo, sem levar muito em consideração os fenômenos de aculturação.

Mas, no segundo capítulo deste livro, indicamos que o negro em diáspora foi submetido a um duplo movimento, o que o volta para seu passado perdido para o fazer reviver — e o de sua necessária adaptação a um novo meio. A aculturação é um dos processos desta adaptação, mas não é o único nem o mais importante. A adaptação traduziu-se também pela procura de respostas adequadas a situações novas, pela criação de instituições originais, pela formação de novos modelos de conduta. Agora é preciso que estudemos essas novas sociedades em gestação, negro-americanas, porém mais negro-africanas. Isto será objeto deste capítulo.

I

Se a influência da África sobre a religião ou o folclore nos pareceu grande, ela é, pelo contrário, deixada de lado no domínio da estrutura social. Teria sido natural, se os processos de acul-

(2) Daniel J. Crowley, Plural and differential acculturation in Trinidad. *Amer. Anthrop.,* 59, 5, 1957.

turação não tivessem sido os únicos a funcionar, que os negros da América tivessem tomado de empréstimo aos brancos seus tipos de famílias, suas organizações políticas, seus clubes, suas associações. Como é, então, possível a existência de ociedades "negras", cujos modelos são tão diferentes, tanto os modelos brancos como os africanos? Como é possível vermos nascerem sociedades originais, que não imitam em nada a de seus antigos Senhores, lá onde o rolo compressor da escravidão destruiu tudo o que havia na África ancestral, mesmo seus deuses e suas danças, após a supressão do trabalho servil? Uma única razão: a segregação de casta ou de classe das pessoas de cor.

Dizemos, recorrendo ao vocabulário anglo-saxão — o qual, embora discutível, acabou por se impor aos estudiosos — a segregação de classe tanto quanto a de casta, pois não fazemos diferença, no que concerne a este ponto de vista, entre a América anglo-saxônica e a América latina. Quer a linha de cor seja institucionalizada como nos Estados Unidos ou não, o resultado é o mesmo. Os negros vivem ou tendem a viver em um mundo à parte, separado; sentem-se "diferentes" dos outros, são forçados — ou preferem (mas pouco nos importa, do ponto de vista das conseqüências) ficar "entre eles".

É verdade que, do ponto de vista psicológico, da formação da personalidade, as diferenças são capitais; não é impunemente que um ser é marcado pela opressão, juridicamente legal. Mas, do ponto de vista sociológico, essas diferenças são negligenciáveis; encontramos o mesmo tipo de família, o mesmo gênero de igrejas cristãs, associações da mesma natureza, ali onde a linha que separa os negros dos brancos é institucionalizada e onde não é. Mais exatamente, no primeiro caso, a passagem através desta linha é difícil, senão impossível; no segundo caso, está sempre mais ou menos estreaberta; mas a maioria dos negros, por causa de sua situação econômica, ou de sua miséria, não pode aproveitar esta possibilidade, aliás mais teórica do que real para eles, mantendo assim suas sociedades de *folk*. Se bem que este livro não seja consagrado às relações entre os brancos e os negros no Novo Mundo, é preciso, entretanto, que digamos uma palavra, para compreendermos esse processo de segregação que se seguiu à supressão da escravidão.

As relações entre os escravos e seus senhores nos Estados Unidos eram reguladas por um "cerimonial" apropriado, que permitia, de um lado, a dominação do branco e, pelo menos em certos casos, relações afetivas entre as duas raças; o negro, "ficando no seu lugar", não era, na verdade, perigoso para o branco (3). Mas, desde que os homens do Norte quiseram impor suas leis aos do Sul, os antigos plantadores não tiveram outra preocupação que não a de estabelecer pelo terror, ou pela elaboração de uma legislação especial, a distância social abolida. Os descendentes dos escravos viram-se, pois, separados dos descendentes dos senhores, tanto na escola como na fábrica, nos transportes e nos teatros; viram-se rejeitados dos Parlamentos, dos sindicatos, dos grupos brancos, sendo obrigados a formar uma sociedade à parte. E, como, naturalmente, o casamento inter-racial é proibido, esta sociedade será uma sociedade endógama; eis por que os sociólogos norte-americanos lhe deram o nome de "sociedade de castas" (4). Pode-se mesmo dizer que a situação piorou em relação à época da escravidão, pois a miscigenação estava muito desenvolvida, seja sob a forma de relações sexuais nas plantações entre os senhores e suas escravas, seja sob a forma de concubinagem, mais ou menos reconhecida pelos costumes da época, nas cidades do Sul dos Estados Unidos; ora, esses mulatos, para poderem integrar-se à sociedade nacional, adotavam os modelos dos brancos, em particular os da família paternal (5). A legislação que sucedeu à emancipação devolveu-os à casta do negros, o que faz que a miscigenação não possa impedir a formação de uma sociedade à parte, radicalmente separada da dos brancos. O negro, entretanto, aceitou esta segregação. Se ela muito lhe custou sob certos aspectos, por outro lado permitiu-lhe "ganhos" que não eram de menosprezar; em particular, uma maior liberdade dos costumes, uma sexualidade desembaraçada dos tabus que pesavam sobre a classe média branca, uma fraternidade que se opõe à amarga concorrência para o *status* social dos brancos nativos. Pode assim, fora de todo controle das autoridades, criar suas próprias instituições, dar-se um gênero de vida original, que estudaremos dentro em breve. O êxodo para as grandes metrópoles do Norte não quebrou a linha de cor; ela reformou-se apenas um pouco mais alto no mapa, na medida da invasão,

(3) Bertham Wilbur DOYLE, *The Etiquette of Race Relations in the South*, Chicago, 1937.

(4) Edgar T. THOMPSON ed., *Race Relations and The Race Problem*, Carolina do Norte, 1939. — Charles S. JOHNSON, *Patterns of Negro Segregation*, Nova York, 1943. — Hortense FOWDERMAKER, *After Freedom*, Nova York, 1939. —John DOLLARD, *Caste and Class in a Southern Town*, Yale Univ. Press, 1937.

(5) Edward Byron REUTER, *Race Mixture, Studies in intermarriage and miscegenation*, Nova York, 1931.

como por um movimento de defesa instintiva dos brancos diante da maré montante dos negros; a segregação tomou aqui o aspecto sobretudo de guetos negros, com suas lojas e seus pardieiros, seus cabarés e suas igrejas ([6]), mas seus guetos asseguraram a subsistência da comunidade negra como comunidade específica.

Se passamos agora da América anglo-saxônica à América Latina, passamos de uma sociedade de "castas" separadas e endógamas a uma sociedade de classes multiraciais, mas onde o negro, em geral, por causa do pesado *handicap* da escravidão, ocupa as camadas mais baixas da população. A segregação não é desejada pelos governos; pelo contrário, esses fazem amiúde grandes esforços com vistas a acelerar a integração nacional mas, nas regiões de grande povoamento de cor, os negros, porque se sentem "diferentes", preferem viver à parte e fora do controle dos brancos. Uma instituição, de origem católica, que regula as relações inter-raciais de maneira a evitar todo choque traumatizante entre os indivíduos, é o "apadrinhamento"; o negro da classe baixa escolhe, para seus filhos, padrinhos ou madrinhas pertencentes à classe dos brancos, mais elevadas, e como o parentesco espiritual é considerado ainda mais importante do que o parentesco carnal, os brancos e os negros têm entre si relações afetivas e se ajudam mutuamente; mas por outro lado, como o apadrinhamento se faz segundo a linha hierárquica, esta afetividade não impede a subordinação de uma cor à outra, o que faz com que o negro não espere do branco senão favores, não lhe copie os modelos de vida; não tenta integrar-se no seu grupo, preferindo ficar "entre os seus", onde não sofrerá, na verdade, qualquer frustração, já que evita a luta. A festa, por outro lado, mistura bem, numa mesma alegria, as etnias e as cores, mas cada uma fica separada; nas procissões religiosas, as confrarias dos negros vêm na frente e a confraria dos brancos vêm em seguida, com as autoridades muncipais; os brancos dançam nos salões, os negros na rua;

(6) St. Clair DAKE e H.R. CAYTON, *Black Metropolis*, Nova York 1945. — Harlem é o mais célebre dos guetos negros e deu lugar a importantes estudos, como o de E. Franklin FRAZIER (*Amer. Journ. of Sociol.*, 43, 1937) em inglês e, em francês, o de Vladimir POZNER ("Esclaves et dieux d'Harlem", *Europe*, agosto 1937, pp. 471-500). Sobre os efeitos desta segregação na formação das comunidades negras urbanas e da personalidade negra, ver: W. Lloyd WARNER, Buford H. JUNKER e Walter A. ADAMS, *Color and Human Nature, Negro Personality Development in a Northern City*, Washington, 1941.

as cores se acotovelam mais do que se fundem verdadeiramente. Assim, se o grupo negro tem, em toda a América Latina, ao contário da América anglo-saxônica, relações amigáveis com os outros grupos raciais, permanece separado na vida privada, familiar e cotidiana ([7]). A emancipação deu ao negro liberdade, mas deixou-o desamparado; o negro fugiu das plantações, refugiou-se nas cidades, mas não havia aprendido nenhuma ocupação que lhe permitisse ajustar-se à condição urbana; e sentiu-se abandonado. Viveu assim nos bairros de casebres ou nas favelas, como um grande corpo estranho. E teve, depois de um primeiro período em que se definiu pela mendicância, a bebedeira, o parasitismo e a vagabundagem, de inventar novas estruturas sociais, que eram agora estruturas de separação e não mais de integração, já que ficava fora do sistema das classes que se formavam, constituindo uma espécie de *Lumpenproletariat* marginal, com relação à comunidade nacional.

A situação que acabamos de definir, do negro emancipado, que se deve criar, e que criou seus próprios modelos de comportamento, igualmente distanciados dos modelos africanos e dos modelos brancos, está em vias de desaparecer. Podemos dizer que a ascensão do homem de cor, nas duas Américas, faz-se pela incorporação ou pela interiorização, nele, dos modelos brancos. Nos Estados Unidos, a casta dos negros dividiu-se em classes: a classe baixa ainda a mais importante, que é a dos descendentes dos antigos escravos libertos, a classe média, sobrepujada por uma pequeníssima classe alta, que é a dos descendentes dos antigos negros livres e mulatos. Ora, o que define esta classe média não é tanto o dinheiro, mas a aceitação dos valores da classe branca, o puritanismo nos costumes, o desejo de consideração, as boas maneiras, a preocupação com a educação, a instrução dada às crianças. Enfim, podemos dizer que o processo desse "branqueamento" do negro se faz, no domínio familiar, pela passagem da família maternal à família paternal; no domínio religioso, pela passagem das igrejas de restauração a igrejas fundamentalistas (e podemos ler, através da mobilidade eclesiástica, do profetismo e pentecostismo até o batismo, depois ao metodismo e, finalmente, ao anglicanismo, as etapas desta ascensão de uma classe inferior a uma classe superior); no domínio, enfim, do casamento, a passagem do ca-

(7) Charles WAGLEY ed., *Races et Classes dans le Brésil rural*, UNESCO, s.d. — Nancie L. SOLIEN, "West Indian Characteristics of the Black Carib", *South. Journ. of Anthrop.*, XV, 3, 1959, etc.

samento costumeiro ao casamento civil e religioso, da deserção conjugal ao divórcio legal, e essa passagem se simboliza na escolha do cônjuge (homem escuro, mas instruído, tomando uma mulher mais clara para ter filhos de cor mais próxima da dos brancos aos quais ele quer integrar-se) ([8]). Na América Latina, o processo de integração do negro na sociedade nacional faz-se também pela aceitação dos modelos dos brancos; o negro deve tornar-se, para ser aceito, "um negro de alma branca", conforme uma expressão que encontramos na América de língua portuguesa e de língua espanhola ([9]).

Mas esse movimento é apenas um fato das elites. As comunidades negras subsistem, sobretudo nas regiões de linha de cor bem institucionalizadas, destinadas a frear a subida dos negros — ou nas regiões rurais, de grandes plantações de tipo capitalista, fortemente hierarquizadas, das grandes propriedades fundiárias também, cujo sistema social é mais ou menos próximo do sistema feudal, distanciadas dos grandes centros, um pouco à margem, por conseguinte, do movimento de progresso que atinge o resto do mundo e, por fim, mas então africanizadas, nas Repúblicas negras, como no Haiti. As comunidades negras têm uma cultura original, instituições próprias, que precisamos descrever a seguir.

II

Discutimos no capítulo II as teorias que se defrontam com relação à família negra, e que visam a interpretar o casamento costumeiro, a matrifocalidade, a poligenia sucessiva. Não queremos voltar a isto. Mas é preciso assinalar alguns dos traços mais importantes desta instituição, não típica das comunidades negras. E primeiramente, se é verdade que um certo tipo de família predomina, aquela que chamou a atenção dos sociólogos, e que chamaram de "maternal", não resta dúvida que encontramos, nas comunidades, muitos tipos de famílias e não

(8) Além dos livros de DOLLARD, FRAZIER etc... já citados, ver Allison DAVIS, Barleigh B. GARDNER e Mary R. GARDNER, *Deep South, a social anthropological study of Caste and Class*, Chicago, 1941. — Franklin FRAZIER, *Bourgeoisie noire*, Plon, 1955. — Horace Mann BOND, *The Education of the Negro in the American Social Order*, Nova York, 1934, etc.

(9) Ver os livros de F. FERNANDES, F.H. CARDOSO e O. IANNI já citados.

um só: primeiro, a família nuclear, composta do homem, da mulher e de seus filhos; depois a família grande, com tios, tias, jovens casados, vivendo no mesmo *compound* — depois a família incompleta, da mãe e de seus filhos ou ainda do pai e de seus filhos; esses dois últimos tipos podem ser tanto famílias simples como famílias grandes. Por exemplo, tomemos três comunidades de Trinidad ([10]).

	Sugartown		*Orange Grow*		*Mocca*	
	Casamento	Concubinagem	Casamento	Concubinagem	Casamento	Concubinagem
F. simples	12%	35%	25%	8%	14%	27%
F. extensa	10%	8%	31%	5%	12%	18%
F. incompleta maternal	2%	7%	3%	5%	2%	6%
F. incompleta paternal	1%	9%	1%	15%	1%	11%
Simples	11%	4%			3%	4%
Grande	2%		6%		2%	
Casamento	21%		56%		26%	
Concubinagens	62%		14%		45% ([11])	

Vemos assim que dois modelos se disputam, um que é o novo modelo negro, que definimos pela matrifocalidade e o casamento costumeiro, em ligação funcional com a organização econômica e social da comunidade negra; outro, que é o

(10) H. Edith CLARKE, *My mother who Fathered Me*, Londres, 1917.

(11) A. MÉTRAUX assinala, com referência ao Haiti, no vale Marbial, apesar da grande propaganda católica contra a "concubinagem" de suas ovelhas, 1.821 pares casados para 3.275 "acomodados". É lógico que é esta preponderância do casamento costumeiro que explica o grande número de crianças ditas "ilegítimas" nas estatísticas dessas comunidades negras (por exemplo, 71% na Jamaica) e a importância da adoção; mas crianças ilegítimas ou adotadas são consideradas exatamente como as outras.

modelo europeu, o da família paternal, sancionado pelo casamento legal e religioso. O segundo modelo permanece como modelo "ideal", mesmo nas Repúblicas negras africanizadas como o Haiti; somente é dificilmente realizavel, pois custa caro; é preciso primeiro "experimentar", através do método de ensaio e erro, diversas uniões para saber a que convirá; depois esperar que a situação econômica do casal tenha melhorado, para celebrar, com uma grande festa, o casamento diante do prefeito e do cura. Na maioria das vezes, esta melhora não será possível, particularmente para os diaristas, que vão de plantação em plantação, daí a poligenia sucessiva e a preponderância das uniões costumeiras, e também para muitos pequenos proprietários, trabalhando em terras desgastadas. Esta batalha entre dois modelos traz uma dicotomia no papel dos pais como a transposição dos papéis usuais, a mãe fazendo o papel do pai e o pai preocupando-se pouco com seus filhos (contentando-se em enviar de tempo em tempo um presente a seus filhos abandonados); entretanto, se a mãe ou a avó materna ocupam-se muito das crianças, são então, de fato, os varões da família materna, isto é, essencialmente os irmãos da mãe, que são encarregados de sua "socialização" ou "educação" ([12]). Em todo caso, o filho sofre esse conflito entre o modelo ideal e o modelo seguido, como o estudo das neuroses ou das psicoses revela: existem sentimentos ambivalentes em relação à sua mãe e ele reagirá à sua ansiedade, uma vez adulto, pelo Dom-juanismo — que terá como efeito o de manter esta poligenia sucessiva, que realmente ele sofreu ([13]), e de perpetuar o que queria abolir.

A família negra ignora o amor romântico; ou mais exatamente, o amor romântico é para ela uma espécie de imagem mítica, tirada do folclore dos brancos; os conteúdos dos *blues* nos Estados Unidos, dos *sambas* no Brasil, dos cantos de amor, acompanhados ao violão, que escutamos de noite nas comunidades rurais negras, não nos devem iludir, eles exprimem mais a nostalgia do modelo branco do que a realidade. O casal nasce do encontro dos interesses sexuais do homem e dos interesses econômicos da mulher; resulta de uma troca funcional de serviços entre os dois; rompe-se quando, por uma razão ou por outra (mulher muito velha ou marido desempregado), esta troca deixa de ser rentável para um dos dois cônjuges. Mas não falemos, com relação a isto, de promiscuidade, de sociedade degenerada, de degradação ou de regressão da "cultura" à "natureza". Com efeito, se o casamento e a família não têm, nessas comunidades negras, a mesma importância que nas sociedades de brancos, é que, em primeiro lugar (e o papel dos irmãos da mulher na socialização das crianças já nos deixou entrever), as ligações consangüíneas são mais fortes que as ligações por aliança ([14]), que permanece igualmente, aqui, talvez, alguma coisa da África, na lembrança esfumada, da importância das linhagens como na manutenção da independência da mulher, que define, como sabemos, a maioria dos regimes matrimoniais africanos — é que, em segundo lugar, a vida social é para o negro das comunidades de *folk,* sejam elas norte-americanas ou latino-americanas, mais essenciais do que a vida familiar; os sociólogos norte-americanos destacaram a importância das "cliques" ou dos "clubes" na sociedade negra e, se as "maltas" da classe alta ou media se atribuem aos modelos dos clubes brancos, as da classe baixa são a expressão não de uma imitação dos antigos senhores, mas da solidariedade vivida do grupo ([15]); os sociólogos da América latina insistiram, por seu lado, sobre o que chamam "o caráter associativo" do negro e que toma mil formas, desde os grupos folclóricos, às confrarias religiosas de cor, nos campos, até às associações voluntárias para a defesa da "raça" e os bailes negros, nas cidades ([16]). Enfim, o pivô dessas comunidades não são as relações matrimoniais, mas relações sociais, de vizinhança ou de agrupamento de trabalho, de recreação ou de seguros mútuos, enfim, de associações religiosas. O "comunal" domina o "doméstico", o "público" o "privado", os "tempos fortes", como o das festas, os "tempos fracos" da existência cotidiana.

Acabamos de citar as associações religiosas. Voltaremos e elas. A religião, católica ou protestante, segundo as regiões, é o grande esteio da solidariedade dessas comunidades negras — mais dos protestantes do que dos católicos, já que o catolicismo não aceita a divisão das raças em torno da mesa de comunhão; mas os católicos também, na medida em que o ca-

(12) Moriss FREILICH, *"Serial polygeny"..., op. cit.*
(13) Madeline KERR, *Personality and Conflict..., op. cit.*

(14) O ponto foi muito bem visto, particularmente por Nancie L. SOLIEN, "West Indian Characteristic"..., *op. cit.*
(15) Ver, em particular, DAVIS, GARDNER e GARDNER *op. cit.*, cap. IX.
(16) Arthur RAMOS, *A Aculturação Negra no Brasil,* São Paulo, 1942, pp. 117-144. — L.A. DA COSTA PINTO, *O Negro no Rio de Janeiro,* São Paulo, 1953, cap. VII e VIII. — Roger BASTIDE e Florestan FERNANDES, *Brancos e Negros em São Paulo,* São Paulo, 1959.

tolicismo na América do Sul é mais "social" do que "místico", para empregar os termos de Gilberto Freyre ([17]).

A cristianização do negro americano, primeiro reservada às classes domésticas, desenvolveu-se para atender a grande massa de negros depois da Independência dos Estados Unidos, isto é, justamente na época do grande Despertar religioso. Eis por que a religião da comunidade negra é uma religião de Restauração, mais afetiva do que racional ou moral: pergunta-se quais os sinais exteriores pelos quais somos "salvos", visões, sonhos, transes, e cultiva-se a parte sentimental da alma. Alguns, como Herskovits, acreditaram encontrar nesta religião patética uma interpretação, em termos cristãos, da religião africana. Mas a religião africana não é "afetiva", é "prática" e é marcada por práticas; é verdade que o transe é procurado, mas — com exceção das religiões marginais, de contato entre civilizações diferentes ([18]) — o transe é ritual, quer dizer, façanha e não afetividade ([19]). Se a religião do negro americano da baixa classe é afetiva, não é por causa de qualquer sobrevivência africana, mas porque escravo reprimido, dominado, explorado, rejeitado, colocou no cristianismo sua necessidade de compensação, de segurança; mudou o cristianismo em um método de desrecalcamento. Encontramos na África um processo análogo, durante a conversão ao cristianismo; a religião afetiva acompanha o momento de passagem entre a religião tradicional e a entrada em uma nova Igreja ([20]). Enfim, a religião afetiva está em ligação funcional com a situação econômica e social da comunidade negra, não podendo ser explicada em termos de herança africana. Ela é uma "resposta", não um "museu".

Entretanto, a evangelização era concebida pelo senhor como um instrumento de controle, derivando as frustrações do negro para a esperança das recompensas paradisíacas. Mas os negros reagiram e criaram, por exemplo com Richard Allen ou Absalon Jones, uma Igreja deles, onde podiam abandonar-se, fora da

(17) Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala, op. cit.*

(18) Entre as civilizações africanas, muçulmanas e ocidentais. Ver o belo filme de Rouch, *les Dieux Fous,* ou o livro de Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar,* Plon, 1958.

(19) Roger Bastide, *Le candomblé..., op. cit.*

(20) Raoul Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés,* Payot, 1925.

vista dos brancos, à livre expressão de seus sentimentos, encontrar-se enfim "entre eles". Esse movimento acelerou-se depois da guerra civil: a *African Methodist Episcopal Church* passa de 1866 a 1880, de 50 000 a 390 000 membros; a *African Methodist Episcopal Zion Church,* de 1866 a 1876 de 27 000 a 172 000 membros. De 1890 a 1936, o conjunto de todas as igrejas negras separadas, principalmente metodistas e batistas, passa de 2 675 000 membros a 5 661 000. Seguramente existem diferenças entre as igrejas rurais e urbanas, batistas ou metodistas, no Sul; mas essas diferenças não são essenciais; o que os negros pedem a suas igrejas, é fundar sua fraternidade, é de ser o centro de cristalização de toda sua vida social, é de "estruturar" a seu redor, numa palavra, sua comunidade negra. O que a Igreja lhes oferece é, sem dúvida, sempre a possibilidade de se exprimirem livremente, fora do controle dos brancos, mas também um conjunto de serviços sociais, de associações, de jovens, de mulheres, de homens, onde podem encontrar-se, onde se dialoga, onde é possível tomar a revanche contra a vida, ocupando posições de prestígio. Não apenas a comunidade tende a reformar-se em torno de sua Igreja, mas ainda o pastor tende a tornar-se o chefe desta comunidade, seu educador e seu intérprete.

Uma vez que o negro subirá no Norte, a Igreja não deixará por isto de representar, para a comunidade dos migrantes, esse mesmo papel estruturador — enquanto de outro lado ela refletirá, em suas metamorfoses, as transformações das situações, econômicas ou sociais, nas quais os negros se debatem. O pregador é assim levado a interessar-se enormemente pelas condições materiais de suas ovelhas, mais pelos problemas políticos do que pelos problemas religiosos propriamente ditos; para salvar a juventude das tentações da rua, ela dedicará uma grande parte de seu tempo à organização da recreação; montará agências para dar trabalho aos desempregados; será a ponte de defesa do negro contra as discriminações sociais. Entretanto, a cidade do Norte, mais que os campos do Sul, viu multiplicar, em vista da multiplicidade dos problemas que apresenta a vida urbana, seitas e movimentos proféticos; o negro sentia-se perdido num mundo hostil, encontrando refúgio nas pequenas comunidades pentecostais, onde reencontrava a comunhão com seus irmãos — o negro doente que não tinha os recursos necessários para tratar-se, encontrava a "cura" gratuita na imposição das mãos e na prece miraculosa ... A religião, podemos ver, seja uma religião de Igreja constituída ou uma religião

messiânica do Espírito Santo, guardou a mesma função de aglutinação, de sedimentação das comunidades de cor, lutando contra as dificuldades materiais de seus membros (desemprego, carestia dos aluguéis etc.), ocupando-se do corpo como da alma (santificação e cura dos doentes), fornecendo uma série de respostas mais ou menos adequadas a toda uma série de problemas colocados pelas mudanças econômicas e melhorando o *status* social dos crentes. Atualmente, a função das Igrejas negras está em vias de mudança, sendo elas hoje mais a favor da integração dos negros na Nação do que da separação; mas, ainda por muito tempo, acreditamos, elas guardarão no Sul rural suas antigas funções, que acabamos de enumerar ([21]).

Na América Central e do Sul, com exceção das Antilhas anglo-saxônicas, onde encontramos fenômenos análogos aos dos Estados Unidos, religião afetiva, seitas proféticas ou de restauração, mas onde encontramos também um fenômeno novo, a participação dos negros simultaneamente em muitas confissões religiosas (muitos vão no domingo à igreja anglicana e, durante a semana, às seitas de tipo pentecostal, que têm um caráter mais teatral, e servem assim de elementos de distração) ([22]), é a Igreja católica que predomina. Mas devemos fazer aqui algumas observações: primeiro, com exceção das cidades, a Igreja é impotente para assegurar sua missão evangelizadora; o reduzido número de padres por habitante, a dispersão da população através de grandes extensões, que faz com que existam paróquias grandes como a Bélgica, por exemplo, impedindo o catolicismo de representar o mesmo papel integrador que o protestantismo para as comunidades negras; em segundo lugar, nas cidades, o negro parecia ter uma fé muito intensa, ou, mais exatamente, ele crê mais do que pratica; assiste muito mais às grandes festas coletivas, às procissões espetaculares, e não freqüenta a missa nem comunga, o que faz com que o catolicismo não represente um papel de "demolidor" das barreiras raciais e não sirva de esteio à comunidade nacional. Dissemos mais acima, que, na época colonial, se havia constituído um pouco por toda parte "um duplo" catolicismo, um catolicismo de brancos, com suas confrarias fechadas, e um catolicismo dos descendentes de índios ou de negros, com suas confrarias próprias, e seu folclore (Congadas, Moçambiques etc.) É esse catolicismo folclórico que tem, na América Latina, o papel de catalisador das comunidades de cor — não o catolicismo romano. Temos noção disto hoje, quando a Igreja luta contra essas manifestações folclóricas, que lhe parecem indecentes; o negro reage com força, empenha-se na luta com o cura, faz a greve religiosa e termina por ganhar, pelo menos nas pequenas cidades, o que prova que, da mesma maneira que na América do Norte, a religião é para ele mais uma instituição social do que uma escola mística — o nó onde se enceta sua solidariedade de grupo racial ([23]).

Entretanto, na América Latina, são as associações que dominam as Igrejas e que permitem a confraternização dos negros. Podemos distinguir aqui dois tipos de associações; as tradicionais, que são da classe baixa — e as que chamaremos, por oposição, modernas, que são as da pequena classe média de cor. Elas estão nitidamente separadas; as pessoas da classe baixa em geral consideram as associações modernas como conventículos de ambiciosos, que pensam mais em seus próprios interesses (por exemplo eleitorais) do que nos interesse da "raça". Em todo caso, são esses agrupamentos que asseguram aqui a função que a Igreja tem para as comunidades de cor do Norte do continente. As associações tradicionais compreendem: as antigas associações católicas que foram rejeitadas pelo clero, expulsas da Igreja, e que não querem morrer, uma vez que elas preenchem uma importante função absolutamente necessária à sobrevivência da comunidade, de solidariedade racial (*Maracatu, Reisados, Congos...*) e associações novas, nascidas nas favelas, como compensações a situações de marginalismo social (as Escolas de Samba no Rio de Janeiro, por exemplo, as *"comparsas"* do Carnaval nas Antilhas, os bailes negros, um pouco em toda parte). As associações modernas podem ser de dois tipos: associações recreativas, mas que querem marcar as fronteiras das classes no interior da mesma cor; os pequenos empregados ou funcionários não freqüentam os bailes negros, temendo pela virgindade de suas filhas, criando associações de danças sepa-

(21) O livro mais importante sobre as igrejas de negros, porque oferece uma síntese bem feita de todos os trabalhos anteriores, é certamente o de Franklin FRAZIER *The Negro Church in America*, Liverpoll Univ. Press, 1946. Cf. também Carter C. WOODSON, *The History of the Negro Church*, 2.ª ed. Washington, 1921, e Edward Nelson PALMER, "The religious acculturation of the Negro", *Phylon*, V, 3, 1944, pp. 260-5. — MYRDAL, *op. cit.*, cap. 40 e 43. — Arthur Huff FAUSET, *Black Gods of the Metropolis*, Filadélfia, 1944.

(22) Madeline KERR, *op. cit.*, cap. XII.

(23) R. BASTIDE, *As religiões Africanas*, *op. cit.* (cap. sobre o catolicismo negro).

radas; ou ainda, procuram encontrar, no teatro, um meio catártico (do mesmo tipo que nos *candomblés* ou nos *Vodus* nas sociedades que permaneceram africanas) que os liberta de seu sentimento de inferioridade (teatro experimental do negro) — e, em segundo lugar, associações de defesa de seus interesses, econômicos e sociais, luta contra a segregação, protesto contra os preconceitos, educação do sentimento de dignidade de si mesmo; o sucesso que teve a "Frente Negra Brasileira" no Brasil, antes da ditadura de Getúlio Vargas, que a destruiu, é sintomático; se esse movimento reuniu em torno de si grandes massas negras, não é tanto porque era um instrumento de defesa mas porque permitia aos negros se encontrarem, estruturarem sua comunidade, segundo valores comuns e normas de conduta que são idênticas em toda parte.

Em resumo, contra o processo de desagregação, contra a anarquia moral e sociológica, que sucedeu à supressão da escravidão, o negro reagiu, sob formas sem dúvida diversas segundo as regiões, mas sempre em uma mesma direção: a da constituição de uma comunidade homogênea e coerente.

III

Assim, se bem que elas se interpenetrem algumas vezes, existe ao lado da cultura africana uma cultura negra original, que tem suas próprias leis, diferentes das da cultura branca. Uma teoria superficial da aculturação não basta, pois, por ela, tudo que não é africano deveria ser branco, — tudo que não é modelo herdado do continente ancestral deveria ser modelo emprestado ao mundo dos senhores. Ora, pensar assim seria negligenciar o papel das adaptações, as influências das infra-estruturas econômicas sobre a criação das superestruturas sociais, e o próprio processo de formação das civilizações, que é a resposta mental ou motora para as situações de fato, extremamente variáveis. O exemplo da religião afetiva é particularmente significativo a esse respeito, pois vimos que ela não é em absoluto africana de origem (a África não procura emoção no transe, salvo onde é tocada pelos contatos culturais) e que não é também uma pura imitação da religião branca da Restauração, já que esta afetividade não é, como nos *meetings* de brancos, procura individual da salvação, mas procura da comunhão de todo um grupo, reagindo solidariamente.

Entretanto, essas duas culturas, não necessariamente opostas, não são culturas imóveis, estabilizadas, salvo no que concerne ao que chamamos "as religiões em conserva". São realidades vivas, que mudam, à medida que as infra-estruturas se modificam e que as sociedades globais, no seio das quais elas existem, colocam novos problemas, que precisam ser resolvidos e resolvidos de acordo com certas direções. As pressões que se exercem sobre as culturas africanas ou negras, as mudanças de necessidades ou de desejos que aparecem nos indivíduos, sobretudo o desenvolvimento da instrução, as mudanças de meio (por exemplo, a passagem das zonas rurais às zonas urbanas), são igualmente fatores de modificação dos valores ou das instituições. Basta analisar o conteúdo, no correr do tempo, dos cantos folclóricos negros, para ver essas transformações das aspirações, ou esta lenta tomada de consciência de um povo — seja posto à margem da sociedade, seja abandonado a seu destino onde não existe verdadeira linha de cor — que vão do conformismo à revolta, da fuga no imaginário à luta organizada pela melhoria do nível de vida. Basta também estudar uma religião africana viva, como as do Haiti, para ver que o *Vodu*, evoluindo em um esquema africano, é obrigado a inventar novos deuses "crioulos", que exprimem as novas reivindicações nacionais da ilha, e novos mitos, para substituir os que desaparecem. É provável que outras mudanças apareçam com as transformações atuais das estruturas econômicas e sociais; mas não podemos prevê-las — pois todas essas mudanças se fazem espontaneamente, são a expressão de um novo, não a vontade de uma elite. O fracasso da planificação das sociedades negras é patente, como, por exemplo, a tentativa de transformar a *Combite* do Haiti na cooperativa moderna, apesar das ideologias dos intelectuais que não podem ultrapassar a realidade.

Restaria ainda uma última questão a ser colocada, sobre o valor da dicotomia entre a cultura africana e a cultura negra, uma produzida pela pressão do passado sobre o presente, outra produzida pela pressão do novo meio sobre uma comunidade separada. Na verdade distinguimos, em trabalhos precedentes, dois tipos de aculturação, que propusemos chamar: a primeira "material", porque repousava em conteúdos das culturas em contato, e a outra "formal" porque toca o espírito, sendo uma mudança de mentalidade ([24]). Se quisermos a todo custo en-

(24) R. Bastide, "L'acculturation formelle", *America Latina*, Rio de Janeiro, VI, 3, 1963.

contrar uma ligação entre a cultura negra e a cultura africana, pensamos que é através desses dois conceitos que nos deveríamos basear — e não através do conceito de "reinterpretação" de Herskovits, que se aproxima muito deles aparentemente, pois o conceito de reinterpretação permanece ainda muito próximo do de aculturação material (trata-se sem dúvida de uma nova significação, mas sempre a de um traço cultural, europeu ou africano), ao passo que o que nos interessa é a estrutura mental dos indivíduos e, por conseguinte, da coletividade. Encontramos esta aculturação formal agindo tanto no nível das culturas africanas como no das culturas negras. Veremos no próximo capítulo que alguns intelectuais repensaram o Vodu para extrair uma filosofia, mas o repensaram através de uma mentalidade modelada pela cultura ocidental (isto é, procuraram nele uma filosofia africana, no gênero daquelas que conhecemos pelos trabalhos de Griaule, de Mme Dieterlen ou do Padre Tempels através da filosofia euro-asiática). Do mesmo modo, as culturas negras, que estudamos neste capítulo, são também, em seu conteúdo, respostas a um novo meio; mas essas respostas são dadas através de uma mentalidade que permaneceu, se não em todos os pontos, pelo menos em um bom número deles, como a procura apaixonada das associações fraternas ou dos atos de comunhão coletiva, uma mentalidade moldada pelas velhas culturas africanas.

CAPÍTULO X

OS CAMINHOS DA NEGRITUDE

À medida que o negro abandona suas comunidades camponesas para atingir a cidade e suas usinas — ou à medida que se eleva na escala social — ele se integra às realidades nacionais; perde suas características próprias. É verdade — tanto para ele como para o índio — que pode haver um período de transição, o da residência nas zonas marginais da grande cidade, nas favelas ou nos cortiços dos bairros abandonados. Ele pode, nesse caso, manter um certo número de traços culturais distintos; as *escolas de samba* do Rio de Janeiro, que assinalamos num capítulo precedente, ou as formações de seitas sincréticas nos subúrbios populares são disto um testemunho. Entretanto, a sociedade negra, a partir desse momento, interessa mais ao sociólogo do que ao etnólogo. A classe média de cor, por exemplo, assimilou inteiramente os valores e as normas da sociedade global na qual se insere; ou, se ainda resta alguma coisa de seu passado africano, não é mais nos reveses da vida cotidiana que ele se manifesta; uma vez fechadas as pálpebras, o indivíduo apaga-se no mundo noturno dos sonhos (1). Pararemos aí nossa análise, pois nosso projeto não era absolutamente fazer uma sociologia das minorias de cor na América.

Existe um outro ponto que devemos assinalar e que, mesmo permanecendo na sombra, seguramente surpreendeu o leitor; é que não se pode compreender bem as comunidades negras sem se fazer intervir o fato de que essas comunidades existem num mundo dirigido e controlado pelos brancos. Os negros, mesmo quando majoritários pelo número, são, no Novo Mundo, sempre, cultural, econômica e politicamente, minoritá-

(1) John DOLLARD, *Cast and Class in a Southern Town*, Yale Univ. Press, 1937.

rios. De um capítulo a outro, vimos perfilar a sombra dos brancos; e os comportamentos culturais que fomos levados a estudar — resistência, manutenção das tradições ancestrais, adaptação ou reinterpretação — são todos respostas a uma situação de coexistência inter-racial na desigualdade. Apesar de tudo, não estudamos, e não estudaremos neste livro, o problema das relações entre as raças ou as cores. Aqui, ainda, o etnólogo cede o lugar ao sociólogo. Contentar-nos-emos com uma observação bastante geral, a de que de fato existem, na América, dois modelos: o modelo paternalista que triunfa tão logo aceite o negro sua situação de inferioridade, seu lugar baixo na escala social e econômica, o que lhe vale do branco compensações afetivas ou eróticas, e o modelo concorrencial existente quando o negro se vê impedido de subir, seja pelo estabelecimento de um regime de castas ou pela institucionalização de medidas de segregação; contra essas barreiras que tendem a manter, pela força, o negro "no seu lugar", isto é, abaixo dos brancos, o homem de cor insurge-se, e então é a luta das raças (2). Por um paradoxo aparente, mas que esconde uma lógica certa, é no regime concorrencial que o negro, para adquirir os mesmos direitos do branco, econômicos, políticos ou sociais, abandona sua herança africana para ocidentalizar-se. Não é impunemente que as comunidades rurais, que descrevemos como mais próximas da África, se encontram na América Latina, isto é, onde o paternalismo triunfa; mas mesmo aí, com a industrialização que intensifica nas grandes metrópoles a concorrência no mercado de trabalho, o negro é obrigado a abandonar a África para ser um cidadão da nação, como os outros (3). É evidente que, com o triunfo da chamada política do desenvolvimento, o regime concorrencial terminará por prevalecer sobre o regime paternalista.

Mas então, um novo fato vai produzir-se. Se, ao sistema escravista correspondera o marronismo, ao sistema concorrencial (e nas frustrações que ele provoca, pois só o branco tem a alavanca do comando e a sabe usar contra a ascensão dos homens de cor) vai corresponder um outro marronismo — este ideológico, o mito da "negritude". No momento em que, para melhor se integrar, o negro abandona a África, diante da oposição dos brancos em aceitá-lo em pé de igualdade, ele é rejeitado em seu continente de origem. Apenas, como não existe inconsciente coletivo nem hereditariedade das culturas (mas apenas herança por meio da aprendizagem), esta África não será mais do que uma "imagem", vagando no vazio ... a menos que se torne, como constataremos, uma forma sutil de traição. Partimos, neste livro, da África preservada; chegamos agora a uma última África mítica. Nosso elo está fechado.

Nos Estados Unidos, os negros separados dos brancos pela vontade destes últimos reagiram criando ideologias, e a ordem de criação dessas ideologias segue o movimento próprio da luta da raça oprimida. Booken J. Washington pede a seus compatriotas que aceitem a situação de subordinação, tal qual ela se institui no Sul no fim do período da Reconstrução, na esperança de desarmar o branco; chegar-se-ia assim a um estado de paz inter-racial, de que o negro podia aproveitar-se, pela educação, particularmente através do ensino técnico, para chegar a subir econômica e socialmente. Mas sua esperança deve ter sido vã; certamente, o negro conhece uma melhora de seu destino, quando o número de pequenos proprietários de cor dobra de 1890 a 1910; criam-se empresas cooperativas, sociedades de beneficências, bancos, universidades, a serviço dos negros; mas os brancos continuavam a dominar pelos linchamentos, os *riots*, o endurecimento das medidas de segregação. O adversário de Washington, Du Bois, fazia triunfar então sua ideologia, que era uma ideologia de luta (o movimento chamado de Niagara) para a obtenção de legalidade completa e do reconhecimento dos direitos do americano de cor. Mas sua tentativa também deveria falir, pois dá-se no momento em que as pessoas do Sul emigram em massa para o Norte e, diante da invasão de suas cidades pelos negros, os brancos reagem, nos Estados do Norte, com violência igual, ou maior, do que os brancos do Sul; o radicalismo não era mais rendoso para o negro do que a política da aceitação. E como a integração na sociedade dos brancos se apresentava como impossível, só restava então a integração na comunidade africana.

Com Garvey, que vai pregar esta nova cruzada, temos a primeira tentativa verdadeira na "negritude". Garvey sonhava

(2) Ver os capítulos de R. BASTIDE, Dr. L.E. BRAITHWAITE, Munro S. EDMONSON e Ray MARSHALL *in* Guy HUNTER, ed., *Industrialisation and Race Relations*, Oxford Univ. Press, 1965. Van den BERGHE, nos Estados Unidos insistiu muito sobre esta bipolaridade das relações raciais.

(3) Cf. R. BASTIDE, "The development of Race Relations in Brazil", *in* Hunter ed., *Industrialisation and Race Relations*, Oxford Univ. Press, 1935 (pp. 9-29). É preciso acentuar que, nos jornais negros, como *A Voz da Raça*, os negros se recusam considerar-se africanos — sendo o termo para eles um sinônimo de "selvagens".

com uma grande comunidade unindo os negros da América aos da África e, ao mesmo tempo, com uma autonomia econômica desta nova comunidade, pela criação de uma marinha mercante negra (Black Star Line); ele tentava, pois, cimentar a unidade desta comunidade fundando, sendo embora católico de nascimento, uma religião negra, com um Deus negro (African Orthodox Church). Assim Garvey aceitava algumas das idéias dos brancos, como a da não-miscigenação e da pureza racial, o que fez com que, paradoxalmente, tivesse o apoio da Ku-Klux-Klan em sua campanha, como também a da tomada da direção do continente africano pelos negros, mais evoluídos, dos Estados Unidos, de modo a obter igualmente, o apoio dos imperialistas americanos, que viam na teoria de Garvey um meio de fazer oscilar a África do colonialismo europeu para a órbita do colonialismo ianque. Entretanto, esta terceira ideologia, a da fuga, depois da ideologia da aceitação e da luta, devia malograr: a grande maioria dos negros americanos se sentia americana de pensamento e coração, e não mais africana (4).

Se o movimento malograra, não resta dúvida que deixara atrás de si remoinhos. Os intelectuais negros tinham escolhido a assimilação desde a época da escravidão (Philis Wheatley). Laurence Dunbard foi o primeiro a expressar as aspirações da comunidade negra, mas para torná-las aceitas, foi obrigado a usar uma máscara; para triunfar com suas poesias em dialeto, teve de identificar-se com os trovadores negros que levavam para os estrados dos teatros provinciais a imagem do negro bufão. Mas, depois de Garvey, vemos os escritores rejeitar a máscara; com "a Renascença negra" e o movimento de Harlem, a revolta contra os brancos vem à tona: os nomes de Johnson, de McKay, de Countee Coollen, de Langston Hughes, de Toomer, e, mais perto de nós, Richard Wright, são bem conhecidos do público francês (5). Mas na verdade não existe nada de africano nesta literatura. Se podemos falar de "negritude" no sentido de orgulho da cor, estamos no contrário do

(4) Além do livro de Franklin FRAZIER, citado em nossa introdução, ver: G. MYRDAL, *An American Dilemna*, tomo II, Nova York, 1944, caps. 34 a 37 — Roy OTTLEY, *New World A Comming*, trad. port., Rio, 1945.

(5) O estudo mais sociológico que já se fez sobre esta literatura encontra-se no livro de Robert EZRA PARK, *Race and Culture*, Glencoe, III, 1950. Em francês, ver em particular Jean WAGNER, *Les poètes nègres des États-Unis*, Librairie Istra, 1963.

que será a negritude, por exemplo em Césaire, isto é, como expressão da vontade de pertencer à África:

Eu também canto a América,
Eu sou o irmão negro,

diz um poema célebre de Langston Hughes, e que caracteriza bem a ideologia desses escritores de Harlem.

Cabia ao povo encontrar a verdadeira negritude. Aliás, como dissemos, o povo sempre reagiu através de sua religião, Igreja de segurança ou messianismo do Pai Divino; é ainda aqui na religião que devemos procurar os caminhos de volta à África. Contra as formas arcaicas das seitas pentecostais ou às invocações ao transe, as igrejas muçulmanas vão exprimir o racismo dos negros — única posição possível diante da impossibilidade de bem realizar sua integração. A igreja muçulmana descarta-se da comunidade nacional americana, e simboliza esta ruptura pela rejeição do cristianismo; quer ligar-se ao Islã negro. Mas, ai de nós! e não será a primeira vez que teremos que constatar que, no momento em que nos parecemos mais próximos da África é que nos afastamos o máximo. Pois, a idéia subjacente é que o negro não é um africano, mas um asiático — que seu porto de semelhança não está no sul do Saara, mas na Arábia do profeta — e o livro sagrado, se deixa de ser a Bíblia, permanece assim mesmo um livro de importação, o Corão (é preciso adiantar, que o Corão desta igreja não tem nada a ver com o verdadeiro Corão; é um livro inspirado e que permanece secreto, escrito pelo fundador da seita, Timothy Drew). O negro não ousou ir até o fim do caminho, isto é, a volta ao animismo ou ao politeísmo; permanece marcado em sua mais profunda revolta pelo preconceito dos brancos por ele interiorizado, o de que as religiões africanas são contextos de superstições, e, em lugar de enraizar-se — como poderíamos esperar que se desse — na África eterna, ele se naturaliza asiático. Como estamos longe da *santería* de Cuba, do *candomblé* do Brasil, mesmo do *Vodu* do Haiti, que são até os dias de hoje as únicas vias reais da africanitude (6)!

(6) Sobre as igrejas judaicas e muçulmanas negras dos Estados Unidos, ver FRAZIER, *The Negro Church in American*, Liverpool Univ. Press, 1964, pp. 63-67. — A Huff FAUSET, *Black Gods of the Metropolis*, Filadelfia, 1944, cap. V. — Vincente MONTEIL, "La religion des Black Muslims", *Esprit*, outubro 1964 (pp. 601-629).

Se dos Estados Unidos passamos às Antilhas, aí encontramos fenômenos bem semelhantes. Vimos que na Jamaica a passagem do *Myelismo* ao *Angel-men* caracterizava-se pela eclosão de diversas manifestações religiosas, proféticas ou espiritualistas; mas, diante da resistência que o branco oferecia à ascensão econômica ou política do negro, essas formas pareciam ilusões que afastavam a verdadeira luta. O messianismo vai então mudar de caráter e será o movimento dos Ras Tafari, não mais expressão do campesinato negro, mas do *Lumpenproletariat* de cor ([7]). Certamente a reivindicação política se inscreve ainda nos quadros de uma seita religiosa, mas voltada para a ação e não mais catártica; o negro deve dominar o mundo, preparar desde já a vinda do Millenarium, que será caracterizado pelo desabamento da hierarquia atual das raças. O Ras Tafari, ou seja, Haile Selassié, Rei dos Reis e Imperador da Abissínia, com o qual esses jamaicanos não têm qualquer correspondência nem contato, foi escolhido pelos anjos para ser o novo Messias desse *milenarium;* ele é invencível, sendo o único a poder controlar a bomba atômica; é ele que se torna o objeto de um culto, que anuncia o momento onde os brancos se tornarão os servidores dos negros e onde os negros serão os senhores da Terra. Mas se aqui estamos mais perto da África do que na igreja muçulmana, já que o centro messiânico é o Império da Abissínia, apesar de tudo a traição se insinua: os negros são, com efeito, judeus, a reencarnação dos antigos hebreus que nasceram nas Antilhas por punição de antigas transgressões ([8]), hoje em dia já perdoados.

O próprio Vodu não esteve livre dessas deformações. Enquanto religião da classe camponesa, os mulatos e os negros da classe média, voltados culturalmente para a França, rejeitaram-no por muito tempo com desprezo, até o momento em que a ocupação norte-americana desenvolveu o sentimento de nacionalismo entre os escritores e, como conseqüência, a percepção da solidariedade, contra o ocupante, da elite e da massa rural. Com a revista *"les Griots"* e sobretudo os belos livros de Price Mars sobre o *Vodu,* os escritores retomam o orgulho de sua herança africana ([9]). A partir daí, todo um movimento se instaura, que não é mais revolta — mas muito mais criação de uma cultura nova, de uma cultura fruto dos negros dos Trópicos, e que J.S.Alexis definiu admiravelmente pelo nome de "realismo maravilhoso". A literatura haitiana, na verdade, segundo a linha marxista, quer-se "realista", mas, como o real haitiano é totalmente penetrado de fantástico, de mistério e de sortilégios, esse realismo será também mágico. Infelizmente, ainda aqui, os perigos da traição aparecem. Eles aparecem quando o intelectual, para melhor defender o *Vodu* contra as críticas dos brancos, vai reinterpretá-lo inspirando-se em concepções (e preconceitos) dos brancos. Na verdade, ele tem razão quando afirma que no Vodu existe uma filosofia, e que é digna de ser posta em confrontação com as filosofias do Ocidente; Marcel Griaule entretanto mostrava-lhes os caminhos e algumas páginas de Mercier revelam a profundidade metafísica do pensamento dos fon ([10]).

Mas a traição começa quando, em vez de procurar no interior do Vodu uma filosofia verdadeiramente africana, ele é interpretado através da teosofia, da metafísica, e de outras teorias que nada têm de africanas e parecem mais "sérias" ([11]). O mulato do Brasil põe na cozinha o retrato de sua mãe negra e no lugar de honra, na sala de visitas, o retrato de seu pai branco; o intelectual haitiano faz ainda um pouco mais; põe na sala de visitas o retrato de sua mãe negra, mas vestida à europeia e com jóias de quinquilharias em lugar dos suntuosos colares de *cauri* ([12]). Quão profundamente mais "autêntico", para empregar um termo em moda, parece-nos o realismo maravilhoso de J.S. Alexis ou, em Cuba, a poesia de Nicolas Guillén que exprime tão bem a África viva, mas viva nas ilhas encantadas da América, unindo as onomatopéias e o vocabulário africano à gíria dos *bas-fonds* ou o espanhol crioulizado, os ritmos dos tambores sonoros dos yoruba com as melodias volutuosas nascidas nas Caraíbas.

(7) Sobre o movimento dos Ras Tafari, ver G. E. SIMPSON, "Political Catolicism in West Kingston, Jamaica", *Social and Economic Studies,* vol. 4, Jamaica. — "Jamaica Revivalist", *idem,* vol, 5. — "The Ras Tafari Movement in Jamaica", *Social Forces,* 34, 2, 1953.

(8) Psaumes, 63, 31. — Ezequiel, 36, 28.

(9) R. Bastide, "Le Dr. Price Mars et le Vodou", *in*: *Témoignages sur la vie et l'oeuvre du Dr. Jean Price Mars,* Port-au-Prince, 1956 (pp. 196-202).

(10) P. MERCIER, The Fon of Dahomey, *in* D. Forde ed., *African Worlds,* Oxford. Univ. Press, 1954 (pp. 210-234).

(11) Milo RIGAUD, *La Tradition vaudoo..., op. cit.*

(12) R. BASTIDE, "Le mythe de l'Afrique noire et la société de classe multiraciale", *Esprit,* outubro, 1958 (pp. 401-413).

Os intelectuais das Antilhas e da Guiana francesa seguiram caminhos análogos, para encontrar também a mesma tentação de traição. Mas uma traição de um outro gênero. Os escritores dessas regiões quiseram antes dar testemunho de suas qualidades de franceses; mas sentiram, como um dentre eles, René Ménil, que esta literatura de imitação era a conseqüência da "instauração na consciência dos escravos, no lugar do espírito (africano) recalcado, de uma instância representativa do senhor, instância instituída no mais íntimo da coletividade e que deve vigiá-la como uma guarnição, a cidade conquistada". Era preciso então fazer explodir primeiro esta instância; o surrealismo foi a carga de dinamite que fez explodir o superego francês; desse modo podia-se encontrar na verdade a África dos camponeses negros americanos. A. Césaire, ao contrário, desejou tornar-se o cantor de uma "negritude", concebida como "uma volta ao país natal", isto é, à África. Entretanto, como só existe cultura apreendida, a África do poeta não poderá ser mais do que uma imagem (aliás magnífica, pois a poesia de Césaire é uma das mais belas de nossa época), apreendida nos livros dos etnólogos (os quais, infelizmente! nem sempre dão uma imagem exata da realidade). Sua negritude é então mais uma manifestação "política" do que uma volta à única África real que tão fielmente foi conservada pelo pequeno povo afro-americano. Sinder sentiu isto muito bem e assume voluntáriamente a ambigüidade da África talvez mestiçada, em todo caso a única que existe objetivamente, talvez na América (e não simples "imagem" do intelectual) para fazer dela a fonte de uma nova beleza.

Mas não protestemos só contra os intelectuais. O pequeno número que sobe na sociedade é capaz, também, na medida em que interiorizou os preconceitos dos brancos contra os descendentes de escravos, das mesmas tentações. Demos um exemplo com as igrejas muçulmanas dos negros urbanizados dos Estados Unidos. O Brasil oferece um fenômeno análogo com o *Espiritismo de Umbanda.* Já assinalamos, em nosso capítulo sobre o sincretismo, a passagem da *macumba* de origem banto ao *Espiritismo de Umbanda.* Esse espiritismo é também, como a igreja muçulmana ou a igreja dos Ras Tafari, um movimento de protesto contra os preconceitos dos brancos; eis porque mantém um certo número de valores africanos, espalhado entre as massas de cor, a existência dos *orixás,* de um sacerdócio dirigido por *babalaôs* e, contra Allan Kardec, a possibilidade de um espiritismo negro, recebendo os espíritos de velhos escravos que descem à terra, por intermédio de seus *médiuns,* para fazer o bem aos filhos daqueles que, no entanto, os escravizaram. Mas como, ao mesmo tempo, concebe-se a África tal qual os brancos a concebiam, isto é, como uma terra de "barbárie", vai-se ao mesmo tempo inventar toda uma série de ideologias, de mitos que, sob pretexto de valorizar a herança africana, vão ao contrário traí-la: *Umbanda,* que vem da língua quimbando, encontra uma etnologia fantasista nos termos sânscritos; o continente africano é considerado como um lugar de passagem de uma ciência esotérica, que teria nascido na Índia, e viria de lá aos brasileiros de cor; a teoria africana da reencarnação vê-se identificada à teoria indiana do *karma;* o culto dos *orixá* está fundado através de certos textos de Annie Besant etc... Assim, a volta à África, de fato, não é mais do que a rejeição da África maternal (pois guarda-se no espírito a imagem desdenhosa feita pelo branco) a fim de melhor enraizar-se na Ásia, berço da civilização mundial, que tinha atingido um elevado grau de cultura quando os europeus eram ainda um bando de bárbaros ([13]).

Ao lado desse movimento religioso da pequena classe média de cor, encontramos entre os intelectuais negros ou mulatos brasileiros (por exemplo Guerreiro Ramos) uma teoria da negritude. Mas esta teoria está bastante distanciada da de Césaire, porque responde a uma outra ideologia, a inventada pelos brancos depois da supressão do trabalho servil para melhor controlar as relações raciais, do "branqueamento" ou da "arianização" do negro. Consiste em fazer a apologia da miscigenação, que diluiu progressivamente a cor negra na população branca, até seu desaparecimento total ([14]). É evidente que esta vontade de eliminar sistematicamente os caracteres negróides da população brasileira provoca, entre os negros, um complexo de inferioridade e o sentimento de sua alienação. A "negritude" quer ser uma liberação desta ideologia; certamente, ela também aceita a miscigenação (inscrita nos costumes e contra o qual seria lutar em vão), mas para concluir que todo brasileiro digno desse nome tem uma gota ao menos de sangue negro nas veias, que o Brasil deve ser considerado não como

(13) R. Bastide, *Religions Africaines..., op. cit.*

(14) Ver sobre esta ideologia F.H. Cardoso e O. Ianni, *Cor e Mobilidade social em Florianópolis,* S. Paulo, 1960. — F. H. Cardoso, *Capitalismo e Escravidão,* S. Paulo, 1962. — Fl. Fernandes, *A Integração do Negro à Sociedade de Classes,* S. Paulo, 1964.

um país branco, mas como um país negro, e que disto deve ufanar-se, pois a cor negra é mais bonita que a branca ([15]). A negritude não é aqui pois um "retorno a África", não é nem mesmo a apologia de uma cultura africana ou afro-americana (que parece "selvagem" para esses intelectuais brasileiros, ou supersticiosa), mas simplesmente a apologia de uma cor ou de uma raça, a raça negra.

Estas poucas indicações, evidentemente rápidas, nos revelam em todo caso as metamorfoses que se efetuam em nossos dias: a passagem da África, como realidade carnal, continuada na América, mestiçando-se amorosamente com outras culturas, aí prolongando-se em culturas negras distintas das culturas brancas — mas África viva — em um conjunto de imagens, ambígüas, contraditórias, ideologias de intelectuais ou messianismos de massas, mais políticos do que místicos. Na verdade, essas metamorfoses exprimem, como todas as superestruturas, uma realidade objetiva; elas são o reflexo da passagem dos negros da "comunidade" à "sociedade", da vida rural à vida urbana, como da pressão que a sociedade capitalista industrial exerce sobre a massa de cor (por intermédio da necessidade que ela tem de uma mão-de-obra sempre crescente e sempre mais qualificada). O negro é assim obrigado a sair de seu "marginalismo" para integrar-se no sistema das classes nacionais. Mas essas mudanças estruturais agem sobre as culturas africanas "em conserva", sobre os folclores separados, sobre as culturas negras também, em forma de um rolo compressor, esmagando tudo à sua passagem. Entretanto, a África não quer morrer, e tende pelo menos a subsistir como uma imagem de sonho ... que tem seguramente um valor político, mas que denuncia, sob sua fragilidade, a morte de uma cultura autêntica.

A conclusão pode parecer pessimista. Seria portanto um erro considerar apenas os elementos negativos das mudanças em vias de operar-se nas sociedades do Novo Mundo. E, em primeiro lugar, consideramos apenas um aspecto da "negritude" de Césaire — a construção de uma imagem polêmica da África, em vez de partir das realidades afro-antilhanas, que constituem para um antilhano a única realidade objetiva e viva. Mas existe um aspecto positivo que não devemos negligenciar: a poesia de Césaire é a expressão do encurtamento das distâncias, do desenvolvimento dos contatos internacionais, pelos transportes mais rápidos, marítimos ou aéreos, pelo rádio ou pela televisão, pela multiplicação assim, em plena América, das mensagens e das informações vindas do outro lado do Atlântico. Assim, desse ponto de vista, parece-nos que — sob uma nova fórmula — voltamos a época das viagens triangulares, dos contatos íntimos entre as civilizações africanas e as civilizações afro-americanas que delas se nutriam. Eu tive ocasião de ver nas casas da Bahia recortes de jornais nigerianos colados nas paredes: sacerdotisas de *candomblé* que foram, de avião, visitar suas "primas" yorubas; professores da Nigéria reaprendendo nas escolas brasileiras a língua ancestral perdida, das filhas e filhos de Santo ([16]). Desse modo, o desenvolvimento da instrução escolar, longe de destruir os valores nativos para substituí-los por valores ocidentais, pode ser um ponto de partida para aproximações fecundas através do Oceano.

Mas, sobretudo, nossa sociologia comete o erro de só se interessar pelo lado prometeico de nossa civilização e de só ver, a partir de uma certa concepção dos efeitos da urbanização o lado societário, racional ou interessado das relações humanas. Em sua luta contra o organicismo, ela esqueceu que as sociedades e as culturas constituíam realidades vivas, orgânicas, reagindo aos meios externos, digerindo-os e concebendo novos valores. A planificação é um fato, mas que tem seus limites, e, no embaraço de nossa vontade taumatúrgica, tentamos esquecer que as coletividades reagem a nossos planos de uma maneira freqüentemente imprevisível. A vida tem suas razões que a razão não conhece. Voltemos então para nossa análise da sociedade industrial e capitalista, urbana e concentracionista. Se ela destrói, também cria. Em primeiro lugar, se ela pode mudar as castas em classes, se abre novas vias à mobilidade social, por outro lado continua a repousar numa estratificação que é, na América, grosso modo, uma estratificação das cores. Em segundo lugar, se ela satisfaz melhor as necessidades materiais, deixa um vazio espiritual, afastando o homem da natureza, fechando-o em um mundo de cimento, destruindo as relações afetivas das antigas comunidades, secularizando o religioso; suscita necessidades, reações, compensações que podem ser o ponto de partida de novas invenções culturais. O *jazz*, já dissemos,

(15) R. Bastide, "Variations sur la négritude", *Présence Africaine*, 1.º trimestre, 1961 (pp. 7-17).

(16) Os musicólogos destacam a influência das músicas africanas, transportadas em disco aos Estados Unidos, sobre o *jazz* contemporâneo, para o desocidentalizar e reafricanizar.

provém da música dos *Calenda*, retomado através dos instrumentos de música ocidental (pois não se deve fazer muito barulho na cidade) ou das músicas brancas de dança, deslocadas e modificadas pelo gênio musical do negro; é uma invenção urbana. O *blue*, por outro lado, suportou bem a passagem das fazendas rurais aos escritórios de estradas de ferro, e depois às fábricas do Norte. O *blue* tornou-se uma manifestação urbana. A orquestra típica cubana é o resultado de uma hibridação, que também se fez nas cidades da ilha, entre instrumentos de música africanos "mulatizados" e instrumentos de música europeus "africanizados". A *santería* cubana, o *Candomblé* do Brasil, o *Vodu* do Haiti estão em vias de dar nascimento a formas de balê originais, a danças inéditas, talvez, amanhã, a um tratro que conquistará o mundo.

A cultura negra não foi morta pela urbanização e pela industrialização, pois ela responde, pelo contrário, a novas necessidades que a cidade não pode satisfazer.

Mas há mais. Pois, do vazio espiritual que a cidade cria no fundo de cada ser humano, o branco se ressente tanto quanto o negro, o que faz com que ele procure mais e mais, do lado da África ou do lado da América negra, a satisfação dessas necessidades vitais que a sociedade industrial não lhe pode mais dar. Falamos há pouco, com relação a Césaire, da volta, sob uma forma nova (pois a história jamais se repete), das viagens triangulares. Assistimos aqui a uma volta, sob forma igualmente nova, pois corresponde a novas estruturas sociais, ao que se passou na época da escravidão; enquanto o negro então se desafricanizava, o branco, este sim, africanizava-se, introduzindo em sua civilização novas receitas de cozinha, novas formas de arte, ou novas superstições ([17]). O sucesso, hoje em dia, de livros como *Muntu* de J. Janz e *Orfeu Negro* de Sartre, são o testemunho desta aspiração dos brancos de se africanizarem. Lembremos a transformação, de que falamos mais acima, das danças de negros em danças de salão e seu brilhante resultado, primeiro na América e em seguida na Europa. Essas danças respondem a necessidades nascidas da urbanização, e tomam duas formas segundo as duas situações sociológicas em que nascem: a do paternalismo e a do sistema concorrencial

(17) Não tomamos aqui o termo com uma conotação pejorativa, mas em seu sentido científico: trechos de rituais, fragmentos de tabus etc., destacados de seus complexos ou instituições, para sobreviver com elementos isolados.

entre as raças; as danças que vêm das grandes cidades dos Estados Unidos exprimem com efeito um regime de controle e de censura da sociedade branca sobre a sociedade negra, eis porque elas são mais "negras" do que "africanas", tendem à liberação dos gestos reprimidos na vida cotidiana, e que, podem enfim, explodir à noite, na música de *jazz*, numa imensa alegria motriz, num frenesi ritmado, descarregado da agressividade antibranca em tremores de corpos, em pulos, em violências motoras. As que vêm das plantações da América Latina, onde continuam os modelos paternalistas, passando pelos salões dos senhores, mimam sempre, como notou muito bem Fernando Ortiz, "as peripécias da sedução amorosa até sua conclusão no orgasmo". Ora, os brancos urbanos estão, como os negros, encerrados por suas regras de trabalho, aprisionados nas interdições (que separam os jovens dos adultos, as mulheres dos homens, os trabalhadores dos patrões), enterrados no cinzento cotidiano; contra esses controles, contra a mecanização dos gestos impostos pela usina, contra o rechaço das agressividades que não se podem desencadear, contra o anonimato do controle social, o *big-apple*, o *swing*, o *jitterburg*, o *boogie-woogie* ... permitem a libertação motriz, e um frenesi corporal que pode mesmo, entre alguns (fomos disso testemunha) chegar até a criar uma forma moderna do sagrado. A cidade oferece, é verdade, uma outra via de acesso à liberação, o erotismo; não é impunemente que ele se desenvolve simultaneamente com a industrialização e a urbanização, sendo uma instituição de compensação — com a vantagem de que não apresenta nenhum perigo para o capitalismo ou os governos; mas a cidade, ao mesmo tempo que cultiva o erotismo, destrói as suas possibilidades, reduzindo as relações sexuais a um simples gesto animal, impedindo as demoradas cortes que outrora o preludiavam e, por conseguinte, fazendo o orgasmo perder sua função libertadora. As danças do tipo tango, samba etc..., vão substituir as antigas aproximações, os longos cursos do desejo e criar uma nova passagem do erotismo, que desilude, à volúpia.

Pensamos então que as culturas afro-americanas longe de estarem mortas, brilham e se impõem aos brancos. Poderão, amanhã, num mundo incessantemente mutável, dar ainda novas florações e nutrir, com seu mel ou suas pimentas, novas promessas de frutos.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO 5

CAPÍTULO I — Os Dados de Base 9

CAPÍTULO II — Sociedades Africanas e (ou) Sociedades Negras 26

CAPÍTULO III — As Civilizações dos Negros Marrãos 46
Os Bosh das Guianas Holandesa e Francesa 51
Outras Comunidades dos Marrãos 61

CAPÍTULO IV — O Encontro do Negro e do Índio 69
Os Caraíbas Negros 73
Os Candomblés de Caboclos e a Macumba 79

CAPÍTULO V — Os Deuses no Exílio .....
As Raízes Institucionais das Sobrevivências Africanas 84
As Religiões Fanti-Ashanti 94
O Islã Negro 99
As Religiões Bantos 101
As Religiões do Calabar 107
A Religião Yoruba 110

CAPÍTULO VI — Religiões em Conserva e Religiões Vivas 120
O Vodu em Conserva 124
O Vodu Haitiano 130
Migrações e Metamorfoses do Vodu 136

CAPÍTULO VII — Sincretismo e Mestiçagem das Religiões 141
Na América Católica 142

Na América Protestante 151
O Espiritismo Africano 156

Capítulo VIII — Os Três Folclores 158
O Folclore Africano 158
O Folclore Negro 167
A Barreira e o Nível 173

Capítulo IX — As Comunidades Negras 178

Capítulo X — Os Caminhos da Negritude 195

Indice 209

Este livro foi composto e impresso pela EDIPE Artes Gráficas, Rua Domingos Paiva, 60 — São Paulo.