Capítulo VI

Sobrevivências totêmicas: festas populares e *folk-lore*

Raymundo Nina Rodrigues

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

RODRIGUES, R. N. Sobrevivências totêmicas: festas populares e *folk-lore*. In: *Os africanos no Brasil* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. pp. 196-238. ISBN: 978-85-7982-010-6. <https://doi.org/10.7476/9788579820106.0008>.

This work is free of known copyright restrictions. <http://creativecommons.org/publicdomain/mark/1.0/>

Este trabalho está livre de restrições de direito de autor e/ou de direitos conexos conhecidas.
<http://creativecommons.org/publicdomain/mark/1.0/>

Esta obra está libre de restricciones conocidas de derechos autorales. <http://creativecommons.org/publicdomain/mark/1.0/>

CAPÍTULO VI

Sobrevivências totêmicas: festas populares e *folk-lore*¹

Sumário:

I. O Totemismo africano: sua persistência no Brasil em manifestações psíquicas equivalentes. II. *Tournure* francamente totêmica das festas populares da Véspera de Reis na Bahia. III. Sobrevivências africanas em festas populares outras, o Carnaval, a dança dos Congos, os *Cacumbys* etc. IV. O *folk-lore* africano: opulenta contribuição por ele prestada à constituição do *folk-lore* brasileiro. V. O ciclo africano dos contos da tartaruga, sua transplantação ao Brasil. O conto popular negro: *A tartaruga e o elefante*, equivalente africano do conto popular brasileiro : *O cágado e o teyú*. O conto popular negro: *O filho de Olú*, equivalente africano do conto popular brasileiro : *A menina dos brincos de ouro*. O conto brasileiro da *Madrasta* e uma versão africana equivalente. VI. O ciclo dos contos da tartaruga ou do jabotí, no Brasil, é de origem africana ou indígena? VII. Contos africanos colhidos na Bahia; suas procedências etnográficas.

¹ Este capítulo foi pelo autor publicado no *Jornal do Comércio* do Rio e depois por Oscar Freire, que modificou a forma de Nina Rodrigues, na *Revista do Brasil*, em São Paulo, ns. 79, págs. 201-220, e 80, págs. 344-358. (Nota de H. P.)

I. Se, aferidos ao padrão que oferece Lang, não é lícito considerar selvagens todos os povos negros, é indubitável, no entanto, que a característica, que ele dá para o estado selvagem, se revela em exuberante eflorescência, sobretudo nas manifestações religiosas de toda a raça, e nos usos, práticas e costumes das suas sociedades.

No fundo das mitologias negras mais complexas e elevadas, na essência da sua conversão ao Islamismo como ao Cristianismo, tanto quanto na constituição da ordem social dos seus Estados, subsiste, mais ou menos alterada, a tendência instintiva da Raça a satisfazer os dois requisitos do estado selvagem, admitidos por Lang:

II. Em psicologia, o selvagem é o homem que, estendendo inconscientemente a todo o Universo a consciência obscura que tem da própria personalidade, considera todos os objetos naturais como seres inteligentes e animados; que, sem tirar uma linha de demarcação bem nítida entre ele e todas as coisas que existem neste mundo, facilmente se convence que os homens podem ser transformados em plantas, em animais ou em estrelas, que os ventos e as nuvens, o sol e aurora são pessoas dotadas das paixões e qualidades humanas e sobretudo que os animais podem ser criaturas mais poderosas do que ele próprio e, em certo sentido, divinas e criadoras.

IV. No ponto de vista social, o selvagem é o homem que faz repousar suas leis sobre as regras bem definidas do totemismo, isto é, do parentesco do homem com os objetos naturais, e que se apóia sobre o caráter sagrado desses objetos para motivar as interdições em matéria de casamento e as vinganças obrigatórias (*blood-feuds*), que faz da habilidade na magia um título a uma posição elevada.

Tal é, conclui Lang², na nossa opinião, o selvagem e nos propomos a explicar as partes mais absurdas da mitologia como sobrevivências de suas ideias e de seus costumes.

Antes, de demonstrar a persistência do estado mental dos selvagens nas concepções fundamentais das mitologias negras, ensaiaremos o seu estudo, como simples sobrevivência, nos usos e costumes africanos introduzidos no Brasil pelos escravos pretos.

² Lang: *Mythes, cultes et religions*, Paris, 1896, pág. 31.

O raciocínio, que já nos levou a descobrir a persistência do fetichismo africano nas exterioridades da conversão católica dos escravos, deve conduzir-nos agora a investigar sob que formas ou equivalentes psíquicos se manifesta aqui a situação mental dos Negros, da qual procede o Totemismo. Seria, de fato, revelar grosseira ignorância das condições sociais em que se constitui o regime totêmico, se pretendêssemos encontrá-lo organizado entre os nossos Negros. O Totemismo é, antes de tudo, nos povos selvagens, uma relação de parentesco sobre que descansa a organização da sua vida civil. Supõe necessariamente plena liberdade de direção e governo. Subordinados a governos constituídos como se acharam sempre os Negros no Brasil, regidos por leis e costumes que lhes foram impostos, era material para eles a impossibilidade de se disporem em tribos ou classes organizadas sob o regime dos totens.

Mas daí não é permitido inferir que o estado mental especial de que dimana a organização social em totens não subsista e possa manifestar-se sob outras formas. Um fato histórico corrobora e sustenta esta presunção. Os descendentes dos Bonis, pretos fugidos que se tornaram independentes na Guiana, uma vez livres, adotaram a constituição em classes totêmicas.

Os Bonis, escreve Lang, são descendentes de escravos negros que conquistaram a sua liberdade à ponta de espada; provinham da Costa Ocidental da África. Conservaram uma crença informe em *Godú*³ (Deus) e *Dibidi* (diabo), mas, ao mesmo tempo, se dividiram em tribos totêmicas que tomaram nomes de animais. O macaco vermelho, a tartaruga e o caiman são os seus principais totens.

Ora, se entre os Bonis escravos se tivesse aberto inquérito para saber se persistia neles o Totemismo, naturalmente o resultado havia de ser negativo. Mas tanto se conservava latente a condição mental da constituição dos totens que estes se organizaram assim que a liberdade ofereceu aos Negros oportunidade de se governarem por si.

³ O termo *Godú* lembra tanto *Vodú*, divindade ou santo dos Ewes; *Bonis* altera tão pouco *Benin*, que é lícito supor fossem os *Bonis* negros procedentes do Golfo de Beni na Guiné e provavelmente na Costa dos Escravos ou do Ouro. *Dibidi* parece uma corrupção de *Shygidi*, *orichá* iorubano, e divinização do pesadelo que o povo faz muitas vezes sinônimo do diabo ou de espíritos malfazejos.

Em todo o caso, *Didi* é para alguns povos sudaneses o nome de uma divindade malfazeja.

Pois bem, os Negros importados no Brasil eram todos povos totêmicos.

Não é crível que a simples introdução neste país, que não modificou essencialmente a crença dos Negros, que lhes deixou intatas todas as suas tendências sociais, houvesse suprimido neles a disposição mental ao Totemismo. Resta apenas buscar sob que formas e aspectos ela se disfarça e se revela na nossa vida ordinária. Se não me iludo, havemos de encontrá-la na tendência e nos esforços para se constituir nos elementos de sobrevivência das nossas festas populares.

II. É a parte africana dessas festas, em particular da véspera de Reis.

A véspera de Reis na Bahia, escreve o Sr. Dr. Melo Morais⁴, é um corolário da noite de Natal. São irmãs quanto à origem, diferindo na vida de relação. Para os homens que estudam, o interesse de diferenciação entre as festas do Natal no Brasil e suas congêneres no estrangeiro é enorme. Na Europa, há um único fator que é o elemento nacional; entre nós há três: o elemento branco ou português, o africano, e o resultante de ambos – o mestiço. Do modo por que eles contribuíram e se consubstanciaram, do caldeamento estético que dá o colorido local a costumes que se foram modificando desde a colônia, resulta o encantamento etnológico, a feição nacional.

Descrevendo em seguida as diversas espécies de ranchos de Reis, acrescenta:

Destoando do concerto magnífico (dos ranchos dos brancos) lá cresce o rancho dos *Cucumbys*, que são negros e negras vestidos de penas, rosnando toadas africanas e fazendo bárbaro rumor com seus instrumentos rudes. Dos *Cucumbys* não sabemos o rumo.

E mais nada sobre a natureza da contribuição africana ou negra à festa de Reis.

Antes de tudo, devo confessar que foram infrutíferos os meus esforços para descobrir hoje na Bahia esta denominação de *Cucumbys*⁵.

⁴ Melo Morais, *Festas e tradições populares no Brasil*. Rio de Janeiro.

⁵ Manuel Quirino (*A Bahia de Outrora*, Bahia, 1916, págs. 53-56) descreve com pormenores a festa dos *Cucumbys* na Bahia. (Nota de H. P.)

O rancho de Reis em que, ao meu ver, se encarnou na Bahia a veia totêmica dos Negros, merece ser estudado melhor e mais de perto. Mas não devo emprestar à sua descrição a minha disposição de ânimo, e por isso dá-la-ei por extenso tal qual se encontra no nº 16, de 10 de janeiro de 1905, d'*A Renascença*, excelente jornalzinho literário que então aqui se publicava. Suponho-a devida à hábil pena do distinto poeta Dr. Sousa Brito; em todo o caso está perfeitamente conforme ao que pessoalmente tenho observado.

O *rancho* ou *reisado*, como no centro do Estado o chamam, é um grupo de homens e mulheres mais ou menos numeroso, representando pastores e pastoras que vão a Belém e que de caminho cantam e pedem agasalho pelas casas das famílias.

Podemos dividir o *rancho* em duas categorias: o *terno*, que é o rancho mais sério e mais aristocrata e o *rancho* propriamente dito, que é mais pândego e democrata.

O *terno* só tem pastores e pastoras, é constituído por famílias, todos uniformizados de branco e uma outra cor que deve ser rigorosamente a mesma para todos, as vestimentas são todas iguais, às vezes tudo branco e as moças vestidas de noivas. Vão arrumados aos pares, a dois de fundo – um pastor e uma pastora, cada uma destas com uma castanhola, cada um daqueles com um pandeiro, todos com uma flecha tendo no extremo uma lanterna acesa. Esses *ternos* são puxados por três ou seis músicos, não vão quase nunca à Lapinha, só cantam nas portas das casas conhecidas nas quais entram, comem, bebem e às vezes amanhecem dançando quadrilhas, polcas e valsas.

O *rancho* prima pela variedade de vestimentas vistosas, ouropéis e lentejoulas, a sua música é o violão, a viola, o cavaquinho, o *canzá*, o prato e às vezes uma flauta; cantam os seus pastores e pastoras por toda a rua, chulas próprias da ocasião, as personagens variam e vestem-se de diferentes cores conforme o *bicho*, *planta* ou mesmo objeto *inanimado* que os pastores levam à Lapinha.

Antigamente os bichos eram a *burrinha*, que representava um Rei montado, e o *boi* dono do curral no qual veio ao mundo o Redentor.

Hoje a *bicharia* da clássica arca de Noé ficou a perder de vista com a dos ranchos. É o *cavalo*, a *onça*, o *veado*, a *barata*, o *peixe*, o *galo*, o *besouro*, a *serpente*, a *concha de ouro*, e muitos outros animais, além de seres fabulosos como: a *fênix*, a *sereia*, o *caipora*, o *mandú*; de

plantas e flores como: a *laranjeira*, a *rosa Adélia*, a *rosa Amélia*, e até seres inanimados, como o *navio*, a *coroa*, o *dois de ouro* e outros.

Nos *ranchos*, além de pastoras, há balizas, porta-machados, porta-bandeiras, mestre-salas e ainda um ou dois personagens que lutam com a figura principal que dá nome ao *rancho*.

Assim no do *peixe*, há um *pescador*; no do *cavalo*, um *cavaleiro* que as mais das vezes faz *triste figura*; no do *veado* ou da *onça*, um *caçador*; no da *barata*, uma *velha* armada de enorme chinelo; no do *galo*, um *guerreiro* com armadura e capacete de folhas de Flandres, manejando uma enorme catana de papelão prateado; nos de *flores* ou plantas, um *jardineiro* com um grande regador; no do *navio*, há *marinheiros*, pilotos, contramestres, enfim, uma *marinha* inteira e uma fortaleza que se bate com o navio.

Estes ranchos vão até a Lapinha, onde a comissão dos festejos dá um ramo ao primeiro que chega.

Todos eles cantam e dançam nas casas por dinheiro. Suas danças consistem num *lundú* sapateado, no qual a figura principal entra em luta com o seu condutor que sempre o vence; depois jogam, sempre dançando e cantando, um lenço aos donos da casa que o restituem com dinheiro amarrado numa das pontas e saem cantando, dançando, batendo palmas, arrastando os pés, num *charivari* impossível de descrever-se.

À parte a feição local tomada ao assunto religioso a que se adaptam e ao meio popular complexo em que aparecem, nos *reisados* ou ranchos de Reis se descobrem em frisante relevo todas as características essenciais do Totemismo. O agrupamento familiar dos totens tem neles por equivalente a constituição do clube ou rancho, imagem da tribo ou clã: cada indivíduo pertence ou se diz do rancho do pavão ou da barata, como nos dás totêmicos pertenceriam à tribo da tartaruga ou do ao.

O chefe da família que ocupa o primeiro lugar, lê-se em Lang, chama-se: *o grande homem do crocodilo*. É assim que a Duquesa de Lutherland, que protege o clã chattan, é cognominada em dialeto gaélico a *grande dama do gato*.

A ideia da superioridade, parentesco, e proteção do animal ou objeto totêmico manifesta-se no rancho de Reis, pelo nome que ele dá ao clube, pela vantagem nas proporções da figura que o representa e pela riqueza das

vestes que o ornem, bem Como pelo papel que lhe cabe na ação que se desenrola no bailado. Não é aquele um boi, um pavão ou um navio banal e comum, mas animal ou objeto em que se idealiza distinção especial. Mas é principalmente na dança dos ranchos que de todo se descobre a sua procedência do mesmo sentimento de que nasce o Totemismo.

É tão íntima a conexão do Totemismo com as danças, que são estas suficientes para designar as divisões ou tribos.

Para designar o seu hábito de tomar o nome de um animal, eles(os Bechuanas) se servem da palavra *bina*, dançar; assim, para saber-se a que tribo pertencem esses selvagens, é preciso perguntar-lhes: *O que dança você?* Parece que outrora a dança foi parte constitutiva do seu culto. As crenças mitológicas e religiosas dos Boschemans são também intimamente ligadas às danças; quando algum indivíduo ignora um mito, ele diz: *Eu não danço esta dança*, querendo afirmar assim que não pertence à corporação que conserva aquela tradição particular.

A seu turno, os ranchos de Reis são essencialmente ranchos da dança ou bailado. E é para notar que as danças dos ranchos baianos são uma imitação, quase direi uma reprodução, das danças da iniciação da puberdade ou de certas danças de caça dos povos selvagens.

A comparação mais superficial das nossas com essas danças bem o demonstra. As danças dos ranchos de Reis consistem essencialmente em uma espécie de pantomima de luta entre o objeto ou animal, chefe ou totem do rancho, e o seu guia. Este objeto ou animal é representado por uma figura de grandes proporções, com as formas do animal ou objeto escolhido, boi, borboleta, navio, etc., debaixo da qual se mete um homem que a faz marchar e dançar.

Que não são diversas as danças venatórias e de iniciação dos selvagens mostram os seguintes casos que tomo a Fraser⁶. Em certas cerimônias de iniciação, na Nova Galés do Sul, apresenta-se aos noviços um canguru feito de hervas, e se declara que a eles está conferido o poder de matar este animal.

⁶ Frazer, *Le Totemisme*, Paris 1898, págs. 59 e seguintes.

Os homens atam à cinta caudas de ervas e dão pequenos pulos à direita e à esquerda para imitar o canguru, ao mesmo tempo que dois outros indivíduos os perseguem com lanças, fingindo ferí-los. Na dança venatória dos cafres Kusás, um homem toma na boca um punhado de ervas e anda de quatro patas para imitar a caça, ao passo que os caçadores soltam o grito de caça e o atacam à lança até que ele finja cair morto.

Certos negros da África equatorial ocidental fazem a mímica de uma caça de gorila antes da caça real e o homem, que faz de gorila, finge deixar-se matar. Nos Cacotahs, para a caça do urso, a pantomima consiste em vestir-se o *shaman*, ou homem-médico, da pele do urso e os outros de simples máscaras da mesma pele, imitando todo o animal. Os índios de São João Capistrano executam pantomimas semelhantes da pele empalhada de um gato selvagem.

Não importa aqui a distinção que Frazer estabelece entre as danças totêmicas, as da iniciação da puberdade e as danças de caça. Domina em todas a mesma situação mental, pois as danças dos caçadores possuem uma intenção propiciatória que denuncia a crença no parentesco, superioridade ou inteligência do animal. É natural que, nas suas revelações entre nós, todos estes estados mentais se associem para a transmissão atávica aos descendentes dos selvagens e bárbaros. Seria, de fato, erro manifesto acreditar que, nestas sobrevivências, se possa encontrar a verdadeira instituição totêmica e não, simplesmente, em festas populares brasileiras, manifestações equivalentes do mesmo estado mental ancestral. É ainda por esse motivo que não nos preocupa a discriminação das diversas variedades de totens, posto que já tenhamos mostrado algures que o *tabu* ou proibição religiosa de comer a carne de certos animais, imposta às confrarias de determinados *orichás* iorubanos, tem manifesta procedência de um remoto totemismo religioso. Há, na nossa população inculta, práticas correntes que, originando-se evidentemente destas ideias, já de muito perderam, todavia, a lembrança da sua conexão e só se conservam pela tradição local e o exemplo. Está neste caso o costume de usar dentes pontiagudos Como de certos animais, os chamados dentes limados, mas que são, de fato, cortados a navalha ou a faca. Modernos estudos etnográficos mostraram que este costume é extremamente generalizado por todo o mundo, e se inspira claramente em uma ideia totêmica. A intenção deliberada de imitar assim certos animais é ainda hoje conservada em alguns povos negros.. “Os

Manganijas”, escreve Frazer, “limam os dentes de modo a se parecerem com o gato ou o crocodilo”.

Se fica exuberantemente demonstrado que, nas nossas festas e costumes populares, se descobre uma intenção totêmica transmitida pelos Negros e Indígenas, nenhum elemento nos autoriza, todavia, a descobrir nela a influência especial deste ou daquele povo negro. Entre os Bantus, em toda a África austral, domina francamente o Totemismo, mas persiste ele ainda mesmo nos povos Sudaneses que possuem uma estrutura social muito mais complexa. Ellis encontrou o Totemismo heterogêneo regularmente instituído entre os Ewes e dá a denominação dos seguintes clãs: *Kpo-dó*, clã do leopardo; *Ordānh-dó*, clã da serpente; *Dzāta-dó*, clã do leão; *Téhvi-dó*, clã do inhame; *Elo-dó*, clã do crocodilo; *Ed dú-dó*, clã do macaco. Na vasta família Mande, Mandinga ou Malinkê, os estudos do Capitão Binger mostram que os *tennês* ou ídolos familiares, bem como os seus *diamús*, nomes de família, que, juntos, caracterizam as tribos, tem uma origem totêmica, como mostram, para exemplo, a família *Bammana*, do caiman ou *bamba*; a família Mali ou do hipopótamo, etc.

III. FESTAS POPULARES. Mas não é só a intenção totêmica que havemos de encontrar como legado africano nas nossas festas populares. O fenômeno psicológico toma aqui duas feições distintas: ou a festa brasileira é a ocasião de verdadeiras práticas africanas que os Negros adicionam a ela como suas equivalentes; ou essas práticas já se revelam incorporadas ou integradas às nossas festas como simples tradição ou lembrança. É, bem se pressente, novo caso de distinção, com outras aplicações, já por nós estabelecida. Na primeira hipótese, trata-se de manifestações de uma crença, de uma prática, costume ou festa africana, atualmente ainda viva entre nós; na segunda, da tradição ou recordação de sentimentos que só existiram em atividade nos seus maiores. A lavagem da igreja do Bonfim é, como demonstrei, uma prática religiosa iorubana ou nagô; mas é verdadeiro culto vivo, pois, para Africanos, negros crioulos e mestiços daquela seita, o Senhor do Bonfim é o próprio *Obatalá*. Ao contrário, os clubes carnavalescos do Cucumby, do Rio de Janeiro, descritos pelo Sr. Dr. Melo Moraes, são festas populares que passaram de todo ao estado de tradição. A escolha, a preferência do tema denuncia, trai ainda a Raça Negra, mas a essas festas se podem associar as outras raças que não verão no fato senão o elemento da caracterização que é a essência do Carnaval.

Há, finalmente, casos intermédios ou de transição: a usança africana participa, ao mesmo tempo, da tradição e de uma instituição ainda viva entre nós. É o caso dos clubes carnavalescos africanos da Bahia. As festas carnavalescas da Bahia se reduzem ultimamente quase que a clubes africanos organizados por alguns africanos, negros crioulos e mestiços. Nos últimos anos os clubes mais ricos e importantes tem sido: *A Embaixada Africana* e os *Pândegos da África*. Mas, além de pequenos clubes como *A Chegada Africana*, *os Filhos de África*, etc., são incontáveis os grupos africanos anônimos e os máscaras negras isolados. Na constituição destes clubes se revelam aqueles dois sentimentos distintos. Nuns, como a *Embaixada Africana*, a ideia dominante dos negros mais inteligentes ou melhor adaptados, é a celebração de uma sobrevivência, de uma tradição. Os personagens e o motivo são tomados aos povos cultos da África, Egípcios, Abissínios, etc.. Nos outros, se, da parte dos diretores, há por vezes a intenção de reviver tradições, o seu sucesso popular está em constituírem eles verdadeiras festas populares africanas. O tema é a África inculta que veio escravizada para o Brasil. Nos *Pândegos da África*, o carro, descreve um jornal diário, “representa a margem do Zambeze, em cuja riba, reclinado em imensa concha, descansa o rei Labossi, cercado dos seus ministros Auá, Oman, Abato, empunhando o último o estandarte do clube”. Após vinha “um carro com dois sócios representando poderosos influentes da corte do rei, — Barborim e Rodá. Três cavaleiros precediam a charanga africana que vinha a pé, com os seus instrumentos estridentes e impossíveis”. Depois, um “carro representando a cabana do pai Ajou e sua mulher com o caboré de feitiço, a dar a boa sorte a tudo e a todos”. O sucesso deste clube foi enorme. Vimos compacta multidão de negros e mestiços que a ele, pode-se dizer, se haviam incorporado e que o acompanhavam cantando as cantigas africanas, sapateando as suas danças e vitoriando os seus ídolos ou santos que lhes eram mostrados do carro do feitiço. Dir-se-ia um *candomblé* colossal a perambular pelas ruas da cidade. E de feito, vingavam-se assim os Negros fetichistas das impertinências intermitentes da polícia, exibindo em público a sua festa. E não é pequeno afinal o desforço que assim tomam, pois bem contadas, inclusive todos os bandos anunciadores de quanta festa de arrabalde existe, por mais de uma dúzia orçarão anualmente essas oportunidades. Se acaso este depoimento de testemunha ocular pudesse ser averbado de parcial ou de *parti pris*, havia de ratificá-lo a transcrição unânime da imprensa local. *Diário da Bahia*, 16 de

fevereiro de 1899: Seguiam a charanga “muitos entusiastas do clube (*Pândegos da África*) acompanhando os cantos africanos e as danças rítmicas”. *Jornal de Notícias*, de 11 de fevereiro de 1899: “A melhor passeata de ontem foi a dos *Pândegos da África*, que com certeza farão uma das primeiras figuras do Carnaval deste ano. Uma enorme multidão o acompanhava, aclamando-o”. Ainda o *Diário da Bahia*: “A *Chegada Africana*, com os clássicos instrumentos e danças, deu no gotto de muito papalvo”. As danças e cantigas africanas, que se exibiam com este sucesso no Carnaval, são as danças e cantos dos candomblés, do culto gêge-iorubano, fortemente radicado na nossa população de cor.

Ainda eram, sem dúvida, práticas africanas vivas, embora adaptadas, as danças dos Congos descritas pelos Srs. Drs. Melo Morais e Sílvio Romero, nas festas de São Benedito e N. S. do Rosário, do Lagarto (Sergipe).

Era uma espécie de cortejo de pretos que acompanhavam a procissão fazendo guarda de honra a três rainhas negras. Entre os pretos travava-se luta para ver quem se apoderava da coroa da rainha, o que valia um prêmio ao vitorioso.

Os *Cucumbys* baianos das festas de Natal e Reis são também verdadeiras festas africanas. Mas, quando levados por negros baianos, os *Cucumbys* apareceram no Carnaval do Rio de Janeiro, constituindo diversos clubes carnavalescos, já não se podia admitir fossem outra coisa mais do que uma tradição africana. Na descrição dos *Cucumbys*, que nunca assisti e suponho extintos na Bahia, cinjo-me em resumo ao Sr. Dr. Melo Morais⁷, onde por extenso se podem encontrar toda a ação e bailado. A ação é assim resumida pelo próprio autor:

Depois da refeição lauta do cucumbe, comida que usavam os *Congos* e *Munhambanas* nos dias da circuncisão de seus filhos, uma partida de Congos põe-se a caminho, indo levar à rainha os novos vassalos que haviam passado por essa espécie de batismo selvagem. O préstito, formado de príncipes e princesas, augures e feiteiros, intérpretes de dialetos estrangeiros e inúmero povo, levando entre alas festivas os *mametos* circuncisados com lasca de taquara, é acometido por uma tribo inimiga, caindo flechado o filho do rei. Ao

⁷ Melo Morais, *Festas e tradições populares*, etc., pág. 157.

aproximar-se o cortejo, recebendo a notícia do embaixador, ordena o soberano que venha à sua presença um afamado adivinho, o feiticeiro mais célebre do seu reino, impondo-lhe a ressurreição do príncipe morto. E aos sortilégios do feiticeiro, o morto levanta-se, as danças não findam, ultimando a função ruidosa retirada na qual os *Cucumbys* cantam o Bendito e diversas quadras populares. Como é natural, a tradição africana acha-se corrompida pelas gerações crioulas, mas não a ponto de desconhecer-se o que há de primitivo como costumes autênticos.

De fato, os nomes *Congo*, *Munhambana*, *Cucumbe*, *Quimbate*, *Matanga*, *Zumbi*, etc., que aparecem no bailado, bem como algumas palavras das estrofes cantadas, não deixando dúvida sobre a origem africana, põem em grande evidência a sua procedência bantu ou congo. Considero os *Cucumbys* a mais importante das tradições que à nossa população legaram os negros Bantus, uma das poucas porque este ramo da Raça Negra escapou da assimilação anônima que sofreu no Brasil. Nesta ordem de ideias, a festa dos *Cucumbys* só tem por superior, em valor histórico, Palmares que, como vimos, foi uma criação e um feito bantu. Muito abaixo, em significação etnológica se devem inscrever o pouco que nos ensina o estudo dos últimos Bantus sobreviventes, as manifestações pequenas e apagadas da festa dos *Congos* e o *Enterro Moçambique*, descrito pelo Dr. Melo Moraes. Se, do grupo geral dos *Tus* ou *Bantus* procuramos descer, em investigação, aos diversos povos nele compreendidos, só apuramos agora a indicação precisa de negros *Congos*, *Angolas* e *Moçambiques*, mas tais designações têm entre nós antes um valor regional do que etnológico, pois nos *Congos* como nos *Moçambiques* abrangemos nações diferentes, divididas em tribos inúmeras.

Das festas populares aqui mencionadas, o carnaval baiano é suficiente para salientar, em curioso destaque, a superioridade comunicativa dos Sudaneses, Iorubanos, Ewes e Minas, cujas tradições e festas ruidosas passaram à nossa população crioula, nela vivem e fortemente se radicaram. São eles e não os Angolas que vão tomar à África bantu os motivos e ideias dos clubes carnavalescos, os quais, na execução, revestem sempre a tournure de suas festas e costumes.

IV. FOLK-LORE. Não reclamava grande descortino de inteligência a previsão de que o *Folk-lore* brasileiro havia de ser uma resultante dos *folk-*

lores das raças colonizadoras com modificações e adições do povo que delas proveio. No entanto, é difícilimo, no produto atual, discriminar hoje a contribuição de cada um dos fatores étnicos. A adaptação ao novo meio, já pelo conflito e congraçamento das diversas raças, já pela fusão hereditária das suas tendências no mestiço, está influenciando para deformar, para alterar o sentido e a forma primitiva dos contos populares, dando-lhes colorido local e atual. O Dr. Sílvia Homero, sem contestação a nossa maior autoridade na espécie, sentiu e expôs francamente toda a dificuldade desta distribuição. Todavia, ele mostrou que, na nossa população, se encontram alguns contos que a ela passaram tais, ou quase tais quais existiam em algumas das raças colonizadoras. E este fato nos autoriza a tentar a empresa, certamente muito mais difícil, de explorar as procedências africanas dos nossos contos populares como uma fonte de informações sobre os povos negros que colonizaram o país.

Como já vimos em relação a outros pontos, ainda aqui é principalmente na obra do Sr. Sílvia Romero que mais se sente, e é ela a que melhor põe em relevo toda a enorme desproporção entre a consciência nítida e a afirmação categórica do alto valor da contribuição prestada pelo Negro à constituição da nossa nacionalidade, de um lado, e a pobreza, quase miséria, dos nossos conhecimentos nesse particular, do outro. A exiguidade desta contribuição, tal como se percebe nos *Contos Populares*⁸, a única obra brasileira em que a matéria é abordada com este intuito, é tanto mais para notar quando é sabido que é riquíssimo o *folk-lore* africano, o qual, em alguns povos, além dos historiadores nacionais, possui contistas de profissão. Em um povo africano, que largamente contribuiu para a nossa colonização, os Nagôs, ensina Ellis, que, além do *arokin*, o narrador das tradições nacionais, o depositário das crônicas do passado, que, assistindo um a cada rei, constituem uma verdadeira casta cujo chefe toma o título de *Ologbô* ou conselheiro, há o *akpalô*, fazedor de *alô* ou conto, “personagem muito estimada e de grande procura para as reuniões da sociedade”. Alguns indivíduos, escreve Ellis, fazem profissão de contar histórias e andam de lugar em lugar recitando contos. Chamam a tais indivíduos *akpalô kpatita*, “aquele que faz vida ou negócio de contar fábulas”. Como entre as tribos Ewes (nossos *Gêges*), o contador de histórias de profissão iorubano muitas vezes serve-se de um tambor, com o ritmo do qual preenche as pausas da

⁸ Sílvia Romero, *Contos populares do Brasil*, Rio de Janeiro, 1897.

narrativa. Quando tem reunido em torno de si um auditório suficiente, ele grita: “*Meu alô é sobre isto ou aquilo*, mencionando o nome do herói ou heroína do conto; ou então: *Meu alô é sobre um homem* (ou uma mulher) *que fez isto e aquilo*, e após este preâmbulo começa a história”.

Mas basta conhecer a tendência incoercível do Negro a falar, a contar histórias, no que são capazes de gastar dias e noites; basta acrescentar a isto que à convivência íntima dos escravos com senhores cresceu sempre, durante a escravidão, o encargo de amas de menino confiado às negras, para prever-se que a contribuição africana ao nosso *folk-lore* devia ter sido de inesgotável opulência.

IV. Devo confessar que não pude apanhar bem o critério por que se guiou o distinto *folk-lorista* brasileiro, no meio das grandes dificuldades em que se deve ter achado e que tão francamente salientou, para estabelecer a sua discriminação em contos portugueses ou arianos, contos africanos e contos americanos. No entanto, é evidente que um fato a que ele ligou sempre a máxima importância influiu poderosamente para fazê-lo atribuir aos Índigenas contos que são positivamente de origem africana. Se se percorrem os *Contos Populares*, verifica-se que Sílvio Romero não deixou aos Negros um só conto da tartaruga, cágado ou jaboti, que invariavelmente, à exceção de um, dado aos Brancos, foram todos atribuídos ao elemento indígena. É indubitavelmente este um tributo pago à influência do importante trabalho de Couto de Magalhães, que descobriu entre os nossos Índigenas o que Sílvio Romero chamou um ciclo completo de contos do jaboti. Entretanto os importantes e recentes estudos do Coronel A. Ellis demonstraram que, na Costa dos Escravos, a tartaruga é, para os Nagôs, um poderoso centro de convergência de contos populares. Este ponto é capital para a boa compreensão da nossa psicologia popular e assim trasladaremos para aqui todo o trecho de Ellis, a fim de torná-lo tão conhecido entre nós como merecidamente são os excelentes trabalhos de Couto de Magalhães.

Chegamos agora, escreve Ellis⁹, àqueles contos que se podem chamar Histórias da Tartaruga, pois que a tartaruga (*awon*) desempenha sempre neles o papel principal. Nestes contos, a tartaruga é dotada de

poderes sobrenaturais e, na maior parte, passa por obrar com astúcia e malícia. De fato, ela ocupa no *folk-lore* da Costa dos Escravos o lugar da aranha (*anansi*) nos contos da Costa do Ouro e que por isso são conhecidos por *Anansi sem* (*anasi-ase*), “Histórias da Aranha”. Nestes a aranha desenvolve sempre grande astúcia e habilidade e figura falando pelo nariz com os deuses inferiores. Os nomes de Tartaruga e Aranha são de personagens antropomórficas e nas tribos *Tishis* a última é chamada *Agya Anan-si*, *Pai Aranha* ou *Pai Anansi*. Assim o rifão ou provérbio iorubano: *Eji Awon kó kon ni li owo*, usado no sentido de que um assunto que, à primeira vista, parece insignificante, pode realmente ser de grande importância, não deve ser traduzido: *O sangue da tartaruga não chega a uma mancha* (literalmente não enche uma mão), mas sim: *O sangue de Awon* (o personagem mítico ou a tartaruga antropomórfica) *não é uma mancha*. Um dos apelidos da tartaruga é *ajapá*, “a fada de cabeça pelada”, ou a *fada calva* (*aja*, fada; *pá*, ser calva ou careca).

O aspecto ondeante do ar, que se percebe junto ao solo nos ardores caniculares, é chamado o *fogo da tartaruga* e acreditam os Negros ser ele devido a um fogo subterrâneo ateado pela tartaruga para destruir as raízes das árvores. A tartaruga aparece em diversos provérbios iorubanos, tais como “*a tartaruga é sempre motivo de um alô*” (conto); ou então “*a casa da tartaruga não é espaçosa bastante para ela*. A *varanda* (porção da concha que se projeta sobre a cauda) *da tartaruga não acomoda um hóspede*. A *tartaruga, tendo edificado a sua casa, fez a varanda na parte posterior*”. Outros provérbios ou ditados parecem indicar que a tartaruga é tratada com reverência ou respeito, assim neste: “*O caracol deve ser tratado com a mesma consideração que a tartaruga*”.

Ora, se percorrermos os contos da tartaruga colhidos por Ellis entre os Nagôs ou Iorubanos, verificamos que diversos deles tem curso ou pelo menos uma versão equivalente entre nós. Precisamente encontramos, nos Contos Populares, um conto de Sergipe que é evidentemente calcado sobre um conto africano da tartaruga.

Há toda vantagem em compará-los.

⁹ A. Ellis, *The Yoruba — Speaking Peoples of Slave Cost, of West Africa*, London, 1894, pág. 258.

Conto brasileiro de Sergipe: O CÁGADO E O TEIÚ (Dr. Sílvio Romero):

Foi uma vez, havia uma onça que tinha uma filha, o teiú queria casar com ela e amigo cágado também. O cágado, sabendo da pretensão do outro, disse em casa da onça que o teiú para nada valia e que até era o seu cavalo. O teiú, logo que soube disto, foi ter à casa da comadre onça e asseverou que ia buscar o cágado para ali e dar-lhe muita pancada à vista de todos e partiu.

O cágado, que estava na sua casa, quando o avistou, de longe, correu para dentro e amarrou um lenço na cabeça, fingindo que estava doente. O teiú chegou na porta e o convidou para darem um passeio em casa da amiga onça; o cágado deu muitas desculpas, dizendo que estava doente e não podia sair *de pé* naquele dia. O teiú teimou muito; “Então, disse o cágado, você me leva montado nas suas costas”. “Pois sim, respondeu o teiú, mas há de ser até longe da porta da amiga onça”. “Pois bem, mas você há de deixar eu botar o meu *caquinho* de sela, porque assim em osso é muito feio”. O teiú se massou muito e disse: “Não; que eu não sou seu cavalo!”. “Não é por ser meu cavalo, mas é muito feio”. Afinal o teiú consentiu. “Agora, disse o cágado, deixe botar minha brida”. Novo barulho do teiú e novos pedidos e desculpas do cágado, até que conseguiu pôr a brida no teiú e munir-se do mangual, esporas, etc. Partiram; quando chegaram em lugar não muito longe da casa da onça, o teiú pediu ao cágado que descesse e tirasse os arreios, senão era muito feio para ele ser visto servindo de cavalo. O cágado respondeu que tivesse paciência e caminhasse mais um bocadinho, pois estava muito incomodado e não podia chegar a pé. Assim foi enganado o teiú até à porta da casa da onça, onde ele lhe meteu o mangual e as esporas a valer. Então gritou para dentro de casa: “Olha, eu não disse que o teiú era meu cavalo? Venham ver!” Houve muita risada e o cágado, vitorioso, disse à filha da onça: “Ande, moça, monte-se na minha garupa e vamos casar”. Assim aconteceu com grande vergonha para o teiú.

Conto africano da Costa dos Escravos (Ellis):

Meu *alô* é sobre a tartaruga e o elefante.

Um dia, a fada da cabeça pelada disse aos outros animais que ela era capaz de fazer do elefante seu cavalo, mas todos os animais declararam: “Não, tu não és capaz de montar no elefante”. Ela

replicou: “Bem, eu aposto que hei de entrar na cidade montada no elefante”. E os outros animais aceitaram a aposta. A tartaruga foi à floresta procurar o elefante e, encontrando-o, disse-lhe: “Meu pai, todos os animais andam dizendo que você não vai à cidade porque é muito desajeitado e corpulento”. O elefante ficou muito zangado e disse: “Os animais são uns bobos. Se eu não vou à cidade é porque prefiro ficar na mata. Além disso, eu não conheço o caminho da cidade”. “Oh, disse a fada de cabeça pelada, então venha comigo. Eu lhe ensinarei o caminho da cidade e você fará os animais ficarem corridos de vergonha”. O elefante aceitou e partiram os dois. Quando estavam próximos à cidade, disse a tartaruga: “Meu pai, eu estou muito cansada. Deixe eu subir nas suas costas”. “Pois não”, disse o elefante. Ele ajoelhou-se e a tartaruga subiu-lhe às costas. Seguiram caminho. A fada de cabeça pelada propôs então: “Meu pai, quando eu coçar suas costas você deve correr e quando eu bater com minha cabeça nas suas costas, você deve correr mais depressa ainda: assim você fará uma figura muito bonita na cidade”. O elefante disse: “Perfeitamente”. Ao chegar perto da cidade, a tartaruga coçou as costas do elefante e este pôs-se a correr. Bateu nas costas com a cabeça e o elefante correu ainda mais. Quando os animais viram isto, ficaram pasmos. Todos estavam em suas casas, olhando das janelas. E a tartaruga gritou-lhes: “Eu não disse que entrava na cidade montada no cavalo de meu pai?”. “O que quer dizer — “cavalo de seu pai”?, perguntou o elefante enfurecendo-se. “Eu estou caçoando com você”; disse a tartaruga. Mas o elefante viu que os outros animais estavam rindo-se e ficou ainda mais enfurecido.

“Espera que eu vou atirar-te aqui nestas pedras duras e quebrar-te em pedaços”, gritou ele. “Isto é muito bom, disse a fada de cabeça pelada. Atire-me aqui. Isso quero eu. Tenho certeza que não hei de morrer nem ferir-me. Se você quer matar-me, deve levar-me ao atoleiro. Lá sim, morrerei afogada na lama e na água”. O elefante acreditou nela; correu ao atoleiro e atirou a tartaruga na lama. Levantou a pata para esmagá-la, mas a fada de cabeça pelada mergulhou no lodaçal e saiu em outro lugar. Então ela gritou aos animais que estavam olhando: “Eu não disse que havia de entrar na cidade cavalgando o cavalo de meu pai?”. O elefante, vendo que não poderia apanhar a fada da cabeça pelada, voltou a toda a brida para as matas. Assim que chegou lá disse aos outros elefantes: “Sabem vocês o que aquela costas-quebradas me fez?”. E contou a eles a história. Os outros elefantes disseram: “Você foi um maluco para levar aquela

costas-quebradas à cidade”. E desde então os elefantes nunca mais puseram os pés na cidade.

A diferença entre as duas versões é suficientemente explicada pelas adaptações que os novos meios sociais impõem aos mitos e contos importados. Melhor se vê isto na seguinte versão do mesmo conto, tal qual a encontro entre os africanos desta cidade. O começo do conto se ressent das ideias católicas que os Negros receberam no Brasil.

Versão africana tomada a negros Geges da Bahia: *Adjinacú e Logozé* (o elefante e a tartaruga) (pessoal):

Um dia Deus chamou todos os animais para dar a eles a força própria de cada um (naturalmente marcar a cada espécie a sua atividade própria ou destino) e ordenou que comparecessem todos em certo lugar daí a oito dias.

Todos os animais se prepararam para comparecer e começaram a caçar com a tartaruga, dizendo que ela não tinha pernas e portanto não poderia ir. Ela então disse que havia de mostrar que iria montada no elefante. Todos os animais se riram muito e disseram que só queriam ver como ela tão pequenina havia de pegar o elefante para cavalo. Ela respondeu: “Deixem estar que eu me arranjaréi”. Muniu-se de uma brida e fez-se muito amiga do elefante. No dia marcado pôs-se a caminho com ele e adiante disse: “Amigo elefante, eu assim não chego lá, quase não ando, você me pode botar nas suas costas?” Ele disse: “Deixe estar que eu te levo”. Abaixou-se e a tartaruga trepou-lhe às costas.

Então ela disse: “Mas eu assim caio, não posso me segurar; você deixe eu botar esta brida?” E ele deixou.

Quando foi na ocasião, Deus disse: “Gente, o elefante não veio”. Os animais disseram então que a tartaruga havia prometido vir montada no elefante. E é quando chega a tartaruga montada no elefante. Todos os animais bateram muitas palmas e disseram. “Como tartaruga tão pequena pôde pegar elefante para seu cavalo!”

O elefante envergonhado fugiu para o mato e nunca mais se viu ele.

O seguinte conto africano da tartaruga tem uma versão brasileira que encontro no Maranhão e na Bahia.

Conto iorubano (Ellis):

I. Meu *alô* é a respeito de uma mulher chamada Olu:

Olu tinha um filho chamado Sigô e Sigô quis ser caçador. Seu pai deu-lhe um cavalo, sua mãe deu-lhe um carneiro e mandaram-no partir e caçar. Sigô tomou seu arco e suas flechas, montou no seu cavalo e meteu-se pelas matas. Caminhou muito até que chegou ao lugar dos animais. O céu começou, porém, a carregar-se e por fim ficou tudo tão escuro que Sigô não podia enxergar nada. Imediatamente a chuva caiu em torrente. Choveu tanto que, arrastado pela enxurrada, Sigô foi cair em um fosso profundo. Ele fez tudo para sair, mas não pôde e ficou lá chorando e maldizendo-se. A chuva passou e a tartaruga, sempre à cata de oportunidade, foi ter à gruta. Sigô a viu, estendeu o pescoço até a beira do fosso e gritou:

“Aqui! tartaruga, ho, fada de cabeça pelada, aqui!” A tartaruga chegou e debruçou-se na beira do fosso para ver quem a estava chamando. “O que estás fazendo aí?”, perguntou. “A enxurrada da chuva me lançou aqui”, disse Sigô. “O que me dás para eu te tirar daí?”, perguntou a tartaruga. “Serei teu escravo”, replicou ele. “Está dito”; disse a tartaruga, que desceu ao fosso e tirou Sigô para fora. Disse-lhe então: “Vou fazer um tambor grande para te meter dentro. Quando eu chegar a uma casa e tocar o tambor, toma o cuidado de cantar bem”. “Está entendido”, concordou Sigô. Quando chegou à cidade em que ela morava, tartaruga, a fada da cabeça pelada, foi à casa do rei e elogiou muito o magnífico som do seu tambor. O rei ordenou à tartaruga que trouxesse o tambor e viesse tocar em sua presença a fim de ele poder ouvir o som. “Perfeitamente, disse a tartaruga, manda chamar toda a cidade para dançar”.

O rei concordou e mandou por toda a cidade convidar o povo para dançar. Quando todo o povo estava reunido, o rei mandou chamar a fada de cabeça pelada. Ela tomou o seu tambor e veio colocar-se no

meio do povo. Tocou o tambor com a vaqueta e o tambor cantou assim¹⁰:

Sigô é o filho de Olu

Ah! daí-me a liberdade!

Sua mãe deu-lhe um carneiro e mandou caçar;

Ah! daí-me a liberdade!

Seu pai deu-lhe um cavalo e mandou caçar;

Ah! daí-me a liberdade!

Ouvi o que digo. Ele foi ao esconderijo do elefante;

Ah! daí-me a liberdade!

A enxurrada da chuva atirou-o num fosso;

Ah! daí-me a liberdade!

E assim ele ficou escravo da tartaruga;

Ah! daí-me a liberdade!

O povo ficou pasmado e bateu com a mão na boca em sinal de admiração. O rei ordenou à tartaruga que tocasse de novo o tambor para que ele ouvisse ainda uma vez. A tartaruga tocou segunda vez e o povo proclamou aquilo uma maravilha. Depois a tartaruga voltou para sua casa.

Passado algum tempo, os donos da casa, a que Sigô pertencia, foram ter com a tartaruga e pediram-lhe que levasse o seu tambor para uma festa que eles iam dar. A fada de cabeça pelada acedeu. Tomou o seu tambor e lá se foi. Quando chegou, as mulheres prepararam um mingau de milho e trouxeram cachaça. Pediram que a tartaruga tocasse o tambor que cantou para elas ouvirem. As mulheres deram de comer à tartaruga e a tartaruga comeu. Deram-lhe cachaça para beber e a tartaruga bebeu, embriagou-se e caiu no sono. Enquanto a tartaruga dormia, tomaram o tambor, levantaram a tampa, retiraram Sigô para fora e colocaram a tampa outra vez exatamente como estava. Quando a tartaruga acordou, pegou no seu tambor e começou

a tocar. Um corvo grasnou dentro dele. A tartaruga bateu com mais força e mais depressa: o corvo grasnou cada vez mais alto. Ele gritou o mais alto que pôde: “Por que, quando você estava comendo, não deu alguma coisa de comer ao tambor? Por que, quando você estava bebendo, não deu alguma coisa de beber ao tambor?”. A tartaruga foi para sua casa. Tirou a tampa do tambor e achou dentro um corvo.

Conto brasileiro da Bahia e Maranhão: *A menina dos brincos de ouro* (pessoal):

Uma mãe, que era muito má (severa) para os filhos, fez presente a sua filhinha de uns brincos de ouro. Quando a menina ia à fonte encher água e tomar banho, costumava tirar os brincos e botá-los em cima de uma pedra.

Um dia ela foi à fonte, tomou banho, encheu a cabaça e voltou para casa, esquecendo-se dos brincos. Chegando em casa, deu por falta deles e com medo da mãe ralhar com ela e castigá-la correu à fonte a buscar os brincos. Chegando lá, encontrou um velho muito feio que a agarrou, botou nas costas e levou consigo. O velho pegou na menina, meteu dentro de um surrão, coseu o surrão e disse à menina que ia sair com ela de porta em porta para ganhar a vida e que, quando ele ordenasse, ela cantasse dentro do surrão senão ele bateria com o bordão. Em todo o lugar que chegava, botava o surrão no chão e dizia:

Canta, canta, meu surrão,

Senão te meto este bordão.

E o surrão cantava:

Neste surrão me meteram,

Neste surrão hei de morrer,

Por causa duns brincos d'ouro

Que na fonte eu deixei.

Todo o mundo ficava admirado e dava dinheiro ao velho.

Quando foi um dia, ele chegou à casa da mãe da menina, que reconheceu logo a voz da filha. Então convidaram o velho para comer e beber e, como já era tarde, instaram muito com ele para dormir. De noite, como ele tinha bebido de mais, ferrou num sono

¹⁰ Em todos os contos de Ellis, em que a tradução é feita do inglês, não tivemos a versificação na menor conta: damos a tradução em prosa. Só procuramos conservar os versos nas línguas originais, portuguesa ou africanas.

muito pesado. As moças foram, abriram o surrão e tiraram a menina que já estava fraquinha, quase para morrer. Em lugar da menina, encheram o surrão de excrementos.

No dia seguinte, o velho acordou, pegou no surrão, botou às costas e foi-se embora. Adiante em uma casa, perguntou se queriam ouvir um surrão cantar. Botou o surrão no chão e disse:

Canta, canta, meu surrão,

Senão te meto este bordão.

Nada. O surrão calado. Repetiu ainda. Nada. Então o velho meteu o cacete no surrão que se arreventou todo e mostrou a peça que as moças tinham pregado ao velho, o qual ficou possesso.

Não sei se este conto tem alguma versão portuguesa equivalente. Não o encontro nos *Contos Populares*, apesar de ser muito conhecido quer aqui na Bahia, quer no Maranhão. O fato de, no Brasil, não ser ele mais um conto de animal, não é motivo para se lhe recusar a origem africana. Ellis refere que um conto africano em que a tartaruga consegue violar uma moça que tinha até então recusado todas as propostas de casamento e a obrigou assim a aceitá-la por esposo, tem uma versão inglesa e americana equivalente, mas em que o violador é, não a tartaruga, mas um torto ou aleijado. Ellis procura explicar esta transformação por um processo de todo inadmissível. Para ele, o conto passou aos países ingleses da obra *Central África*, do missionário Bowmen, que esteve por longos anos na Costa dos Escravos. E emite a suposição gratuita de que a substituição da *tartaruga* pelo *torto* tenha sido devida a algum indígena que falasse o francês e tivesse trocado *tortue* por *tortu*, ou então tivesse sido essa a conclusão do colecionador que achou impossível pudesse uma tartaruga praticar estupro. A isto se pode objetar, primeiro, que os contos populares de um povo não procedem de livros de ciência; segundo, que substituições análogas são encontradas em grande número de outros contos. Nada se opõe a que, de fato, o missionário Bowmen tivesse raciocinado por aquele modo e dado a versão inglesa pela africana. Mas ainda assim o conto inglês pode perfeitamente ter sido originário da África, apesar das modificações que sofreu com a transplantação. A Inglaterra, nação antiga e altamente colonizadora, está neste particular nas condições de Portugal, que, como observa o Dr. Sílvio Romero, bem pode ter recebido da África grande número dos seus contos populares.

Essa circunstância não deve, de fato, deixar de pesar na determinação da origem e procedência dos nossos contos populares. Um conto nosso, o da *Madrasta*, que a Celso de Magalhães e Sílvio Romero deu largos motivos para duvidar e debater sobre a sua origem portuguesa ou brasileira e que o último acabou considerando definitivamente ariano, “porque tem similares nas coleções de contos anônimos indo-germanos”, possui equivalente africano, pelo menos nas suas ideias fundamentais da transformação em planta que fala e denuncia o crime, e na ressurreição da vítima.

Como é muito conhecido o conto da *Madrasta* que se acha publicado nos *Contos Populares*, apenas daremos aqui o conto africano, segundo Ellis:

—

Havia dois rapazinhos, irmãos, que sabiam e contavam os contos populares do país tão bem que eram muito procurados para as ocasiões de festas. Um dia pediram-lhes que fossem a uma festa de vizinha aldeia; e a mãe lhes deu permissão para isso. Chegaram à aldeia onde todos estavam reunidos para a festa e cantaram e tocaram os seus tambores com tal galhardia que foram generosamente recompensados. Deram mil cawries a cada um, além de comida e bebida em abundância. Na manhã seguinte, deixaram que eles voltassem para casa. Na volta, o mais velho, cobiçando os mil cawries do mais moço, levou-o para as matas e assassinou-o. Tirou os mil cawries, juntou aos seus e seguiu para casa. Como ele chegasse só, a mãe perguntou-lhe pelo irmão e ele disse que havia ficado atrás no caminho. Passou-se o dia, começou a cair a noite e nada de chegar o rapazito. Então a mãe e os vizinhos saíram a procurar o menino, mas não o encontraram. Concluíram que alguém o tinha roubado para vender. Meses depois, a mãe foi às matas colher folhas para mezinha e justamente foi ter ao lugar em que o filho tinha sido assassinado. O cadáver da criança já se tinha desfeito e de seus ossos havia nascido um *olu* (cogumelo comestível). O *olu* era tão grande e bonito que, quando a mãe viu, exclamou:

“Oh! que bonito olu”. Ela já se abaixava para apanhá-lo quando o olu começou a cantar:

Não me apanhes, mãe,

Não me apanhes, mãe,
 Não me apanhes, mãe,
 Sou humilde planta do chão.
 Fui aos folguedos da aldeia,
 Fui aos folguedos da aldeia,
 Sou humilde planta do chão,
 Deram-me mil cawries,
 Sou humilde planta do chão.
 Não me apanhes, mãe,
 Não me apanhes, mãe,
 Não me apanhes, mãe,
 Sou humilde planta do chão.
 Meu irmão recebeu mil cawries,
 Meu irmão recebeu mil cawries,
 Sou humilde planta do chão.
 Mas ele me matou por causa dos meus cawries,
 Sou humilde planta do chão.

Quando a mãe ouviu aquele canto, correu para casa, foi chamar o marido e voltaram os dois à floresta. Assim que o homem viu o formoso *olu*, foi logo estendendo a mão para apanhá-lo, mas o *olu* cantou de novo:

Não me apanhes, pai,
 etc., etc..

O pai foi ter com o rei do país e contou-lhe o que se havia passado. O rei veio em pessoa ver o *olu*. Quis colhê-lo, mas o *olu* cantou:

Não me apanhes, *obá* (rei),
 etc., etc..

Então o rei fez vir à sua presença o irmão mais velho, que, ouvindo o que havia cantado *olu*, confessou o crime. O rei sentenciou: “Assim

como pegaste ,em teu irmão e o mataste, assim nós te pegaremos em ti e te mataremos. E o menino ressuscitará.” E logo que o irmão mais velho foi morto, o mais moço ressuscitou, como tinha dito o rei.

—

V. Havemos de ver em breve que, até certo ponto, a semelhança dos contos populares entre povos afastados e perfeitamente isolados pode ter uma explicação natural que exclui a importação. Mas uma importação algumas vezes secular, senão do conto, pelo menos da sua ideia mater, — coisa que poderia ter sucedido aos portugueses, explicaria perfeitamente as atuais diferenças de forma destes dois contos. Em casos muito menos antigos encontram-se alterações análogas.

A existência, no Brasil, desde data muito remota, de numerosa colônia Nagô, que ainda hoje constitui a maioria dos últimos velhinhos africanos deste Estado; a transmissão, à população mestiça e crioula, das suas crenças, dos seus costumes largamente de sua língua, não permitem que se esteja a discutir sobre a possibilidade de ter provindo deles o ciclo brasileiro dos contos da tartaruga. Desprezando a pretensão teológica de Couto de Magalhães, de ver nas lendas do jaboti “o pensamento de educar a inteligência do selvagem por meio da fábula ou parábola”, o que o levou a emprestar aos pobres Índios sentimentos e raciocínios de povos cultos e até a moral cristã de que Couto de Magalhães estava possuído: não levando em conta a suposição de Celso de Magalhães, de que fossem elas lendas religiosas, faz-se necessário procurar uma explicação natural para o fato e suas causas. De todas a que parece mais defensável é a de uma origem totêmica, contra a qual não podem prevalecer os argumentos opostos por Ellis, que aliás a lembra e discute. É da essência mesmo do Totemismo atribuir ao objeto ou animal “totem” de que se supõem descender os selvagens, virtudes e qualidades superiores. Por este modo tornam-se os animais dignos de um respeito e consideração que não podem ser transgredidos ou violados sem graves consequências para o indivíduo ou seu clã. Assim faz-se racional e se compreende como animais estúpidos possam ser dotados, pelo mito e pelo conto popular, de grande tino e argúcia. O fato tinha intrigado a Couto de Magalhães.

Cada vez que reflito na singularidade do poeta indígena, diz ele¹¹, de escolher o prudente e tardo jaboti para vencer aos mais adiantados animais da nossa fauna, fica-me evidente que o fim dessas lendas era altamente civilizador.

A veneração totêmica o explica, todavia, naturalmente, sem se socorrer do simbolismo que Couto de Magalhães empresta a índios ignorantes, sem se buscar, com Ellis, em povos que não sabem observar, a intenção deliberada de exaltar a habilidade profissional dos animais. A perícia com que a aranha tece a sua teia, a habilidade que põe em apanhar as presas, podem em rigor ser consideradas qualidades capazes de provocar a admiração e a especulação mesmo de povos inferiores. Mas quais sejam essas qualidades admiráveis da tartaruga, do coelho, etc., é que Ellis não diz, nem eu descubro.

A tradição na Costa do Ouro de que o gênero humano descende de *Anansi*, a aranha; a existência, na Costa dos Escravos, de figuras de tartaruga gravadas nas portas dos Templos, juntamente com o leopardo, a serpente e o peixe, animais totêmicos dos *Ewes*, não bastaram para convencer a Ellis da possibilidade de uma origem totêmica para estes contos.

Porque, além de não, existir atualmente na Costa do Ouro clã da aranha, alega ele:

como as comunidades da Costa do Ouro são heterogêneas, não se pode suspeitar que um clã inteiro se tenha extinguido; a menos que essa extinção tivesse tido lugar em época remota quando as comunidades eram homogêneas. Mas neste caso, não parece haver razão suficiente para que a memória do “totem ancestral” se tenha conservado após a desapareição de todos os indivíduos que se supõem ter descendido dele.

Pareceu-nos bem transcrever por extenso as razões de Ellis. Elas mostram que Ellis se esquece de que este processo de transformação histórica de um fenômeno social vivo, como é a organização totêmica, em um fenômeno tradicional ou de sobrevivência como é o conto popular, constitui precisamente o processo da memória dos povos, que não deve ser reduzida às condições e leis da memória dos indivíduos. Bem o

¹¹ Couto de Magalhães, *O Selvagem*, Rio de Janeiro, 1876, pág. 158.

compreendeu Lang, quando dá a razão por que o Unkulunkulu dos Zulus não recebe hoje culto algum. Os Zulus acreditam que da terra saíram diferentes tribos, tendo cada uma o seu chefe ou Unkulunkulu próprio. Estão acordes todas as testemunhas em afirmar que, se entre os Zulus as almas dos antepassados recebem culto, Unkulunkulu não recebe culto algum.

Embora as almas dos antepassados recebam culto, explica Lang¹², Unkulunkulu não é adorado porque ele vivia há tanto tempo que ninguém pode fazer remontar a sua genealogia até ao Ser que foi ao mesmo tempo o primeiro dos homens e o criador. Com o tempo seu nome desapareceu, e ninguém o usando mais, ninguém lhe deve mais culto e os ritos familiares, no que lhe diz respeito, caíram em desuso.

Aceita a origem totêmica dos contos da tartaruga, não é impossível admitir que existam ao mesmo tempo, mais independentes, um ciclo africano e outro americano, desde que também na América, senão no Brasil, existiram como na África “clãs totêmicos” da tartaruga. Neste caso, a população brasileira podia perfeitamente tê-los recebido de uma e outra procedência.

Sem dúvida, o método etnológico, substituindo vantajosamente o método linguístico, no estudo dos mitos, veio mostrar que provisoriamente se pode considerar “a difusão de histórias praticamente idênticas em todas as partes do globo, como o resultado da predominância em todas as partes do mundo, em um momento dado, de hábitos mentais e ideias análogas”. Mas, no conceito dos autores mais autorizados, como Lang, não se deve abusar das semelhanças entre os espíritos dos selvagens de todos os países e de todas as raças. Quando se trata de histórias complexas e situações baralhadas, tem sido impossível até hoje decidir se elas se desenvolveram espontaneamente, se procederam de um centro comum, ou se passaram de raça em raça e assim se estenderam por todo o mundo.

Muito mais forte deve ser esta reserva quando temos conhecimento preciso, no caso dos nossos contos populares, de um lado das íntimas e antiquíssimas relações entre os Indígenas estudados por Couto de Magalhães e populações brasileiras vizinhas, em que se contava o elemento Negro; e, de outro lado, fica demonstrado neste estudo que, independente

¹² Lang, *loc. cit.*, pág. 166.

do índio, os Negros transmitiram à população brasileira contos africanos da tartaruga. É um dever, portanto, que se impõe, o de esmerilhar se, de fato, existem dois ciclos distintos destes contos, ou se, ao contrário, foi um importado do outro.

A ideia de uma importação americana para os contos da tartaruga dos Negros da Costa dos Escravos é, pode-se afirmar, insustentável. Nunca os africanos da África estiveram em contato direto com os índios brasileiros. No entanto, podiam ter recebido os contos indiretamente pelos Negros americanos que voltaram à África. Além das empresas norte-americanas de repatriação dos Negros, já vimos neste livro que, sobretudo no século XIX, foi grande o êxodo dos libertos brasileiros, principalmente para a Costa dos Escravos. Estes Negros tinham, nos engenhos e plantações, convivido largamente com a população mestiça brasileira, e poderiam assim ter levado para a África os contos questionados. Estes contos não existem, porém, na população brasileira em um ciclo fechado ou concatenado, como nos índios selvagens ou nos Africanos. Ora, em geral os nossos escravos pretos, que puderam regressar à África, não tinham tido convivência com os Índios selvagens e sim com o elemento indígena da nossa população compósita. De sorte que a ideia da introdução na África dos contos do jaboti dos Índigenas americanos, levados pelos libertos africanos que os tivessem tomado à população brasileira, em que esses contos não formam um verdadeiro ciclo, concilia-se muito mal com a existência de um pensamento dominante, de um motivo mítico tão acentuado como é o da tartaruga na Costa dos Escravos.

Ao contrário, a ideia de que os índios brasileiros tenham recebido os contos da tartaruga, dos Negros, tem a seu favor as maiores probabilidades. Hartt, que estudou, como Couto de Magalhães, os mitos da tartaruga do Amazonas, já tinha verificado que um desses contos, – o veado e o Jaboti, – existe também na África. Não consegui consultar o opúsculo *Amazonian Tortoise Myths*, de Hartt, mas afirma Lang que Hartt considerava muito desses contos importados pelos Negros.

Ora, se, de fato, as relações dos povos negros da África com os índios não domesticados da América só puderam ser muito indiretas, por meio dos escravos que voltaram à Costa, antes impregnados dos hábitos e costumes da população brasileira do que dos Índios puros; o contato, na América, dos Índios com os Negros pôde ser muito íntimo, duradouro e eficaz, não só no

comércio da população vizinha com as tribos indígenas mais próximas, como pelos escravos fugidos que se internavam pelas matas, constituíam quilombos ou se incorporavam aos Índios. Já mencionamos, segundo Lang, o caso dos negros Bonis, da Guiana, que, evadindo-se e se constituindo em povo livre, dividiram-se em “clãs totêmicos”, dos quais um era precisamente da tartaruga. Aos Índios estudados por Couto de Magalhães e Hartt se podem aplicar os conceitos do seguinte juízo de Sílvia Romero, apreciando o valor dos estudos existentes sobre a nossa etnologia:

Os viajantes e autores deste século, incomparavelmente mais autorizados e desprevenidos, é que nos podem esclarecer. O que, porém, de melhor podem adiantar se refere a tribos índias que não estão no caso de interessar-nos diretamente. Suas pesquisas, quanto ao problema das origens, teriam o mais elevado grau de valor se fossem feitas entre populações no todo selvagens; e, quanto à questão das ideias que dos “tupis” passaram ao brasileiro, se tais pesquisas fossem efetuadas nos descendentes diretos da grande raça, que existem mesclados à nossa população. Assim, porém, não acontece. Seus estudos quase sempre são feitos em núcleos que nem são o selvagem primitivo, nem o representante brasileiro. São populações sempre desviadas das suas antigas ideias, sem contudo poderem ser contadas como parte do nosso povo; as tribos semi-bárbaras das margens de alguns dos rios do vale do Amazonas, que vivem, há três séculos, em contato com as populações vizinhas.

Já vimos o que se deve pensar, porém, da afirmação do Dr. Sílvia Romero, de que os nossos Negros ou eram de populações desviadas de suas crenças e costumes, pela proximidade das possessões portuguesas, ou vinham de tão tenra idade que deles nada sabiam.

Na hipótese de uma importação africana, se compreende que a estupenda riqueza em quelônios das regiões amazônicas, e o papel capital que eles desempenham na alimentação como nos costumes das populações ribeirinhas, pudessem ter sido os fatores que influíram para sistematizar no sentido destes animais a adaptação dos contos importados. É fato que, nestas condições, o processo de adaptação inculca vida e animação aos contos, atribuindo os feitos aos animais da região e distribuindo a ação pelas cenas conhecidas. E sem esse recurso facilmente se extinguiriam eles.

Não é uma mera suposição esta influência que exerce o meio na constituição dos contos populares. Claramente ela se revela na intervenção

dos mesmos fatores ou elementos na formação dos contos populares das regiões ou zonas equivalentes. São, por via de regra, os mesmos animais dos climas quentes que figuram nos contos populares da Costa d'África e do Norte do Brasil.

No seguinte conto tomado a Ellis, da sua rica coleção de contos do cágado ou da tartaruga, coligidos entre os Nagôs, figuram, precisamente como no conto brasileiro de Sergipe, colhido pelo Dr. Sílvio Romero, o cágado e o teiú ou lagarto.

—

Conto da Costa dos Escravos (Ellis):

Houve em tempo uma fome em que era muito grande a falta de alimentos por todo o país.

Um dia o teiú (lizard) tinha ido a uma roça procurar alguma coisa que comer, quando encontrou uma grande rocha de inhame. O dono da roça estava perto da rocha. Ele gritou: “Abre-te, rocha”, e a rocha abriu-se. O dono entrou, tirou inhame e saiu. Depois disse: “Fecha-te, rocha” e a rocha fechou-se. O teiú viu tudo, ouvindo tudo o que o homem disse e foi para sua casa. No dia seguinte, ao cantar do galo, ele foi ter à rocha e disse “Abre-te, rocha”, e a rocha abriu-se. Ele entrou, tirou inhame para levar para casa e comer e disse: “Fecha-te, rocha” e a rocha fechou-se. Todos os dias o teiú fazia assim.

Um dia, cágado, a fada de cabeça pelada, encontrou o teiú em caminho carregando inhame, e perguntou-lhe: “Camarada, de onde você tira essa comida?”. O teiú respondeu-lhe: “Se eu lhe contasse isso e o levasse ao lugar, eu seria morto”. A fada de cabeça pelada disse-lhe: “Não, eu não direi palavra a ninguém. Faça o favor de levar-me”. Ao que o teiú disse: “Está bem; venha chamar-me amanhã ao canto do galo”.

No dia seguinte, muito antes de cantar o galo, o cágado foi ter à casa do teiú. Ficou fora da casa e gritou: “côcorôcô, cocorocô”. Entrou, acordou o teiú e disse-lhe: “O galo já cantou”. “Deixe-me dormir, disse o teiú: ainda não é hora de cantar o galo”. “Bem”, disse o cágado. Eles foram dormir até o canto do galo. O teiú então levantou-se e os dois saíram juntos. Assim que chegaram no lugar disse o teiú: “Abre-te, rocha” e a rocha abriu-se. O teiú entrou, apanhou o inhame e veio para fora. Disse ele ao cágado: “É tempo de ir embora. Torne

seu inhame e venha”. “Espere um minuto”, disse o cágado. “Está bem”, disse o teiú: “Fecha-te, rocha”. E foi sem esperar.

O cágado, a fada de cabeça-pelada, carregou-se de inhame. Botou inhame nas costas, na cabeça e nas pernas.

O teiú tinha ido para casa, acendeu fogo, deitou-se de costas com os pés para cima, como se estivesse morto e ficou assim o dia inteiro.

Quando o cágado, a fada de cabeça pelada, estava pronto para sair, ele foi mandar a rocha abrir-se, mas não se lembrou do que devia dizer. Ele disse milhares de palavras, mas não acertou com as próprias, e a rocha ficou fechada.

Neste meio tempo chega o dono da roça. Ele abriu a rocha e achou dentro o cágado. Apanhou-o e deu-lhe a valer.

“Quem te trouxe aqui?” perguntou o homem. “Foi o teiú quem me trouxe”, replicou o cágado.

Então o homem amarrou uma corda no cágado e levou-o ao teiú. Quando o homem chegou em casa do teiú, achou-o deitado de costas, com os pés para o ar como se estivesse morto. Sacudiu-o, e disse-lhe: “Esta fada de cabeça pelada disse que foi você que a levou à minha roça e mostrou-lhe o meu paiol de inhame”.

“Eu?”, disse o teiú. “Você pode ver por você mesmo que isso era impossível. Eu não estou em estado de sair de casa. Há três meses que eu estou doente aqui. Ainda não sei onde é sua roça”. Então o homem pegou o cágado e arrebitou-o em pedaços.

E o cágado, gemendo e chorando, disse num tom de piedade:

“Barata, vem remendar-me. Formiga, vem remendar-me”.

A barata e a formiga emendaram os pedaços do casco e os lugares das emendas ficaram como até hoje mais salientes.

Ellis faz notar que, neste como naqueles contos em que o cágado faz má figura, resulta isso sempre da sua gulodice que não lhe deixa fazer as coisas a tempo e com método.

No conto brasileiro em parte equivalente, é Nossa Senhora quem remenda o casco do cágado, precipitado do céu para onde tinha sido levado a uma festa pelo urubu, em cuja mala o cágado se meteu às escondidas.

Mas neste, como no conto africano, foi ainda do desejo de divertir-se que lhe veio o desastre.

VI. O ciclo dos contos do jaboti, cágado ou tartaruga, não esgota, porém, a contribuição africana ao folclore brasileiro. Aqui falece espaço para toda a riquíssima coleção de contos que se poderia fazer entre os últimos africanos sobreviventes na Bahia. É curiosa a equivalência de muitos desses contos aos de origem ariana. Mas a ordem de ideias a que serve esta excursão nos domínios da psicologia comparada, não exige de nós mais do que a exemplificação suficiente que de sobejo lhe dão os contos aqui insertos. Respeitei-lhes religiosamente a feição híbrida, de ideias e palavras africanas enxertadas em ideias e exposições brasileiras.

O *kibungo* e o homem (pessoal):

Kibungo é um bicho meio homem, meio animal, tendo uma cabeça muito grande e também um grande buraco no meio das costas, que se abre quando ele abaixa a cabeça e fecha quando levanta. Come meninos, abaixando a cabeça, abrindo o buraco e jogando dentro as crianças.

Foi um dia, um homem que tinha três filhos, saiu de casa para o trabalho, deixando os três filhos e a mulher. Então apareceu o *Kibungo* que, chegando na porta da casa, perguntou, cantando:

De quem é esta casa,

Auê

como gérê como gérê,

como érá?

A mulher respondeu:

A casa é de meu marido

Auê

que como gérê, como gere

como érá.

Fez a mesma pergunta em relação aos filhos e ela respondeu que eram dela. Ele então disse:

Então, quero comê-los,

Que etc., etc.

Ela respondeu:

Pode comê-los, embora,

Auê etc., etc.

E ele comeu todos três, jogando-os no buraco das costas.

Depois, perguntou de quem era a mulher, e a mulher respondeu que era de seu marido. O *kibungo* resolveu-se a comê-la também mas, quando ia jogá-la no buraco, entrou o marido, armado de uma espingarda de que o *kibungo* tem muito medo. Aterrado, *kibungo* corre para o centro da casa para sair pela porta do fundo, mas não achando, porque a casa dos Negros só tem uma porta, cantou:

Arrenego desta casa,

Auê

Que tem uma porta só,

Auê

Como gérê, como gérê, como érá.

O homem entrou, atirou no *kibungo*, matou-o e tirou os filhos pelo buraco das costas. Entrou por uma porta, saiu por um canivete, el-rei meu senhor, que me conte sete.

O *kibungo* e a cachorra (pessoal):

Foi um dia uma cachorra cujos filhos, todas as vezes que ela paria, eram comidos pelo *kibungo*. Então para poder livrar os novos filhos do *kibungo* que queria comê-los, meteu-os num buraco e ficou sentada em cima, vestida com uma saia e um colar no pescoço. Chegando o *kibungo* e vendo a cachorra assim vestida, a desconheceu e teve medo de aproximar-se. Então passando o cágado, ele lhe perguntou:

Otavi, ôtavi, longôzôê

ilá ponô êfan

i vê pondêrêmun
hôtô rô men i cós
assenta ni ananá ogan
nê sô arôro ale nuxá.

O cágado respondeu: “Não sei, *kibungo*”.

Passou a raposa. *Kibungo* fez a mesma pergunta cantando, e a raposa respondeu que não sabia. Passou então o coelho e o *kibungo* fez-lhe ainda a pergunta; foi quando este disse: “Ora *kibungo*, você não conhece a cachorra vestida de saia com o colar no pescoço?”. Aí, o *kibungo* correu atrás da cachorra para matá-la, e esta atrás do coelho. Nesta carreira entraram pela cidade. Os homens mataram o *kibungo* e a cachorra matou o coelho. Entrou por uma porta saiu pela outra, rei meu senhor, que me conte outra.

—
Acredito que estes dois contos são de origem bantu, mas não encontrei um negro que me soubesse dizer em que língua ou dialeto africano é a cantiga do *kibungo* no último. Para isso hão de concorrer muito a alteração da pronúncia crioula e o fato de ser o trecho cantado e não recitado. Vai escrito como o entendi. Aliás a palavra “longôzôê” é evidentemente o *logosé*, tartaruga, dos Gêges, como *ogan* é a palavra senhor, da mesma língua.

Em relação ao *kibungo*, é termo de emprego frequente e muito conhecido na população baiana, mas variadíssimo de acepção. Para uns o *kibungo* é o diabo ou um feiticeiro; para outros, designa todo o indivíduo desasseado, maltrapilho; para alguns é uma espécie de animal selvagem; finalmente é para muitos um ser estranho, espécie de lobisomem, ou coisa equivalente.

É para notar que na língua da Lunda o lobo é chamado *chibungo*.

Mas, para ter-se uma ideia exata da concepção popular da entidade *kibungo*, é preciso ir mais longe e remontar à história dos povos Bantus.

Buscando penetrar no significado preciso do termo *Quimbundo*, escreve o Major Dias de Carvalho¹³:

Sem nos importar agora a origem dos povos da região central do continente africano, o que me parece não oferecer já dúvida alguma é que daí vieram os povos por diferentes emigrações para a costa ocidental, e lá encontramos o vocábulo *cabunda*, mas com um significado que não é bem o “bater” de Canecattim, que me parece melhor tornar conhecido tal como me foi explicado. Suponha-se um grupo de homens armados, que vêm de longe sem ser esperados a uma terra estranha; os povos desta, atemorizados por gente que lhes é inteiramente desconhecida, fogem-lhe, ou humilhados e surpreendidos sujeitam-se às suas imposições. Aqueles, esfomeados, a primeira coisa de que tratam é de correr imediatamente às lavras e devastar tudo para comerem, e em seguida vão-se apossando do que encontram, incluindo mulheres e crianças. Se lhes convém a terra, estabelecem nela a sua residência permanente: senão seguem o seu caminho.

A ação que esse grupo praticou chamam *cumbundo*, e a cada indivíduo que faz parte do grupo, *quimbundo* o que eu creio ter interpretado bem por “invadir, invasor”.

Da ideia e dos sentimentos de terror e desprezo, inspirados pelo *quimbundo* invasor, talando de surpresa os campos e roubando crianças e mulheres, associados à ideia e ao terror inspirados pelo lobo, *chibungo*, nasceu evidentemente na imaginação popular a concepção dessa entidade estranha — o *kibungo*, que os Bantus transmitiam às nossas populações do Norte e nelas persiste agora, mesmo após o desaparecimento dos povos em que teve origem.

—
Porque das mulheres, umas tem os peitos grandes, e outras pequenos (pessoal):

Um homem tinha um cachorro (cão) de raça, muito bom. Quando ia às matas se matava sacuê (galinha de Angola) ou outro bicho vinha trazer ao dono. E este já estava acostumado. Um dia que ele foi à

¹³ Dias de Carvalho: *Etnografia e história natural dos povos da Lunda*. Lisboa, 1890, pág. 123.

caça com seu cachorro, este matou uma sacuê e a trazia ao dono, quando uma mulher, muito grande e valente, de peitos tão grandes que caíam no chão e faziam um grande barulho quando ela andava, não só tomou e comeu a sacuê como o cachorro. O dono cansou de chamar, o cachorro não veio. No dia seguinte, ele voltou ao mato e principiou a procurar o cachorro e a cantar:

Avun-cê, mababú,
Avun-cê, nôgô-é-zin,
Avun-cê, mababú,
Avun-cê, nôgô-zo,
Avun-cê, mababú,
Avun-cê, nôgô-abô,
Avun-cê, mababú,
Avun-cê, aúê-na
A son cõticolô kê
búbúm.

De repente, apareceu-lhe a tal mulher enorme, de peitos volumosos, que toda enfurecida e batendo com os pés no chão, cantou ameaçadora:

Náná ne die, paraiaá
Un só aun tôédu, paraiaá
Tô, tô, tô, pacraiaá.

(Que ela tinha o direito de comer tudo o que se mata; que tinha sido ela quem comeu a sacuê e o cachorro; que quem quisesse se aproximasse).

O homem fugiu e foi contar o caso ao rei.

O rei reuniu logo muitos homens e todos armados seguiram para o mato, para ver a mulher de peitos enormes. Chegando lá, o homem pôs-se a cantar e assim que acabou apareceu de repente a mulher que lhe respondeu da mesma forma e todos deitaram a fugir.

À vista disto, o rei mandou chamar homens de outras terras e com eles foi de novo procurar a mulher. Assim que o dono do cachorro acabou a sua cantiga, a mulher apareceu e logo que acabou de cantar todos correram outra vez.

Então, as mulheres da terra disseram que, como os homens já tinham ido três vezes combater a mulher de peitos grandes, e tinham sido batidos e haviam corrido, desta vez iriam elas. Não quiseram saber de espadas, nem de armas, cada qual se apoderou de colher, de vassoura, de panela, etc. Quando a expedição chegou aos matos e o homem do cachorro cantou a sua cantiga, a mulher monstro apareceu.

Caíram as mulheres sobre ela de colher, de vassoura, de panela e para logo a mataram. Então cada qual tratou de apoderar-se de um pedaço do peito da mulher; as que puderam apanhar um pedaço grande tiveram os peitos muito grandes, as que só alcançaram um pedacinho, ficaram de peito pequeno, e é por isso que as mulheres não tem peitos do mesmo tamanho.

—

A feiticeira que tirava os olhos e os braços (pessoal):

Dois irmãos mabaças (gêmeos) não gostavam de ir à malhada que era muito longe. Quando iam era tão longe que levavam lume (isca) para acender o fogo em caminho. Um dia, eles foram, não levaram lume, e o fogo que levavam apagou-se no caminho com a chuva. Ficaram eles muito aflitos, sem saber onde encontrar lume.

Olharam para todos os lados e viram lá muito longe uma fumaça. Então foi o mabaça mais velho buscar o lume. Ele andou muito, mas era tão longe que nunca mais chegava. Por fim chegou a uma casa. Entrou muito devagar e viu a mulher tirar os olhos, o nariz, a boca, os braços, as pernas e botá-los no chão para dar-lhes de comer.

Então, ele saiu com muito cuidado e de fora gritou: “O de casa?” De repente todos os pedaços da feiticeira saltaram nos seus lugares e ela gritou: “O que quer?”. Ele pediu que lhe desse fogo, porque o dele se tinha apagado e não podiam fazer comida. A mulher tratou de indagar se ele não tinha visto ou observado alguma coisa em casa dela. O menino disse que não, que nem havia entrado.

Ela deu o fogo e ele saiu. Mas apenas chegou em caminho, ele pegou na gaita de que todos usam na Costa da África e cujo som se ouve de muitas léguas e cantou:

“Que tinha visto coisas extraordinárias; uma mulher que botava no chão os olhos, a boca, o nariz, os peitos, os braços, etc., para dar-lhes de comer”.

Assim que a mulher ouviu aquilo, saiu correndo atrás do menino e por fim o alcançou. Ele, porém, disse que não tinha sido quem havia cantado, tanto assim que não tinha gaita. A velha correu-o todo e não a encontrou porque ele a meteu no rabo.

A velha voltou. Mal voltou, porém, o menino pôs-se de novo a cantar. A velha resolveu comê-lo.

Ele levou o fogo, acendeu o fogão e fez a comida para os dois, contando ao irmão tudo que tinha visto.

À noite, a velha foi ter à casa do menino disposta a comê-lo e pediu agasalho. Os mabaças disseram que sim e deram-lhe cama.

Mas os mabaças tinham 25 cachorros terríveis. Quando durante a noite a velha queria levantar-se para comer o menino, ela fazia um relâmpago e os cães ladravam. Ela chamava os meninos e dizia que os cachorros queriam mordê-la, mas eles afirmavam que não tivesse receio.

Não tendo conseguido nada, de manhã ela pediu ao menino que a acompanhasse à sua casa e fosse tirar uma lenha de que ela precisava. O menino foi tirar a lenha e a velha mandou-o subir a uma árvore e soltou toda a gente dela que principiou a corroer os pés das árvores para matar o menino.

O menino que estava no alto de um pau muito grande gritou pelos cães que de repente caíram sobre os atacantes e os mataram como a feiticeira.

Não é sem interesse apreciar a feição diversa a que se pode prestar o mesmo tema de contos populares conforme a civilização e a cultura de povos, de raças ou estirpes diferentes.

Do tema da menina modesta, afetiva, que, maltratada da madrasta, em benefício da própria filha, mal educada, invejosa, dura de coração, recebe das fadas uma recompensa, com exemplar castigo da inveja da sua rival, proveio evidentemente o conto ariano de Maria Borracheira com todos os seus matizes e variantes. Nos Negros, essa revolta do sentimento da justiça contra castigos não merecidos, ou contra a recompensa imerecida da

má conduta, teve também o seu eco na repulsa e condenação anônima da opinião pública e dela nasceu uma versão equivalente, que se encarnou no seguinte conto nagô:

—

Meu *alô* é sobre uma mulher cuja filha fazia azeite de dendê (Ellis):

Um dia quando a menina acabava de fazer o azeite de dendê, levou-o à feira para vender. Ela ficou na feira vendendo o seu azeite até ao escurecer. Quando chegou a noite o *Iwin*, fada ou espírito, chegou a ela, comprou azeite de dendê e pagou-lhe com alguns cawries. A menina contou os cawries, achou um que estava quebrado e pediu ao *Iwin* o que faltava. O *Iwin* disse-lhe que não tinha mais cawries. E a menina começou a gritar: “Minha mãe me baterá se eu voltar para casa com um cawry quebrado”. O *Iwin* partiu e a menina o acompanhou. “Vai-te embora, disse o *Iwin*, volta para casa, porque ninguém pode entrar no país em que eu moro”. “Não, disse a menina, eu irei onde tu fores até que me pagues o meu cawry”.

A menina seguiu e caminhou um caminho muito longo, até chegar ao país, em que a gente fica em pé sobre as cabeças dentro dos seus pilões e pila o inhame com a cabeça.

Então eles caminharam ainda um caminho muito longo e depois chegaram à margem de um charco. E o *Iwin* cantou:

Oh! jovem mercadora de azeite de dendê

Agora deves voltar atrás.

A menina respondeu:

Enquanto não receber meu cawry,

Não deixarei tuas pisadas.

Replicou o *Iwin*:

Oh! jovem mercadora de azeite de palma,

Cedo este rasto desaparecerá

No rio de sangue,

Então deves regressar.

E cantaram: Ela: “Não regressarei”. Ele: “Vês a escura floresta?”. Ela: “Não regressarei”. Ele: “Vês a montanha pedregosa?”. Ela: “Não voltarei. Sem receber o meu cawry, não deixarei teu rasto”.

Andaram ainda um caminho muito longo e por fim chegaram à terra dos mortos. O *Iwin* deu à menina alguns cocos de dendê para fazer azeite e disse-lhe: “Come o azeite e dá-me o *há-há*¹⁴(a polpa)”. Quando o azeite ficou pronto, a menina deu ao *Iwin* e comeu o *há-há*.

O *Iwin* deu-lhe uma banana e disse: “Come a banana e dá-me a casca”. Mas a menina descascou a banana, deu-a ao *Iwin* e comeu a casca.

Então o *Iwin* disse à menina: “Vai e apanha três *adôs* (cabacinhas). Não apanhes os *adôs* que gritam: “Colhe-me, colhe-me, colhe-me”, mas colhe aqueles que nada dizem e então volta à tua casa. Quando estiveres a meio do caminho quebra um *adô*, quebra outro quando estiveres à porta da casa, e o terceiro quando estiveres dentro de casa”. E a menina disse: “Muito bem”.

Ela colheu os *adôs* como lhe tinha sido ensinado e voltou para casa.

Quando estava a meio caminho, quebrou um *adô* e eis que aparecem muitos escravos e cavalos que a seguiram. Quando estava à porta da casa, a menina quebrou o segundo *adô* e logo apareceu muita gente, carneiros, cabras, aves, mais de duzentos e a seguiram. Quando estava dentro de casa, quebrou o último *adô* e de repente a casa ficou cheia a transbordar de cawries que saíam pelas portas e janelas.

A mãe da menina tomou vinte panos da Costa, vinte voltas de contas de valor, vinte carneiros, vinte cabras, vinte aves e mandou levar de presente a *Iyale*, mulher em chefe (Regime poligâmico em que das esposas uma ocupa o primeiro lugar).

Esta perguntou de onde tinha vindo tanta coisa, e quando soube, recusou aceitar o presente, dizendo que mandaria sua filha fazer o mesmo e facilmente obteria assim a mesma coisa.

Então a *Iyale* fez azeite de dendê e deu à sua filha para ir vender na feira. A menina foi e o *Iwin* comprou o azeite e pagou com cawries. Ele deu o número certo de cawries, mas a menina escondeu um e pretendeu que não tinha recebido todos. “O que eu posso fazer? disse

¹⁴ Entre nós, os africanos chamam *bambá*, provavelmente simples variante de pronúncia do *há-há* de Ellis.

o *Iwin*, eu não tenho mais cawries”. “Oh! disse a menina, eu o seguirei à sua casa e então você me pagará”. *Iwin* disse: “Pois bem”.

Quando os dois estavam caminhando juntos, o *Iwin* começou a cantar como da primeira vez:

Oh jovem mercadora de azeite de dendê,

Deves voltar à tua casa.

E a menina: “Eu não voltarei”. O *Iwin*: “Deixa a minha pista”. A menina: “Eu não voltarei”. O *Iwin*: “Bem, vamos por diante”. E seguiram até ao país dos mortos. O *Iwin* deu à menina cocos de dendê para fazer azeite e disse-lhe que comesse o azeite e lhe trouxesse o *há-há* e a menina fez assim. *Iwin* disse-lhe: “Muito bem”. Deu-lhe uma banana, para que comesse a fruta e lhe trouxesse a casca e a menina fez assim. Então o *Iwin* disse-lhe: “Vai e colhe três *adôs*. Não colhas os que dizem: “Colhe-me, colhe-me, colhe-me”, mas os que ficam calados.”

Ela foi; deixou de parte os que estavam calados e colheu dos que pediam fossem colhidos. O *Iwin* disse-lhe: “Quebra um a meio do caminho, outro na tua porta e o último dentro de casa”.

A meio caminho, a menina quebrou um *adô* e eis que numerosos leões, leopardos, hienas e cobras aparecem. Eles correram atrás da menina, fatigaram-se e a morderam, até chegar à porta de sua casa. Então ela quebrou o segundo *adô* e saíram animais ainda mais ferozes que caíram sobre ela, morderam-na e rasgaram-na. A porta da casa estava fechada e só havia em casa uma pessoa surda. A menina pediu ao surdo que abrisse a porta, mas ele não ouviu. E aí na soleira os animais selvagens mataram a menina.

Encontro nos Nagôs da Bahia esta versão quase sem alteração como se pode ver no conto seguinte:

A menina caíton ou comboça (?) (ou enteada). Pessoal, tomada a velhos nagôs:

Era um dia uma menina que a madrastra ou dona da casa maltratava muito, obrigava a trabalhos muito pesados, ao passo que a sua filha não fazia nada, vivia passeando, deitada ou dormindo.

Um dia que a menina não pôde vender todo o milho d'Angola que tinha levado à feira e perdeu uma parte dele, resolveu ir por aí a fora a buscar a terra das fadas.

Começou a seguir um caminho muito longo. Lá adiante encontrou *acarajé* e pediu-lhe que lhe ensinasse a estrada. *Acarajé* disse-lhe que o ajudasse a preparar-se que lhe ensinaria o caminho. Ela o fez de boa vontade e ele lhe indicou a estrada. Andou, andou e lá adiante encontrou umas pedras grandes com forma de gente que lhe pediram que ela as colocasse melhor. A menina com muito esforço conseguiu fazer e as pedras lhe ensinaram o seu caminho. Adiante encontrou *adjinacú* (cágado?) que também lhe pediu prestasse o serviço de auxiliá-lo no trabalho que estava fazendo e a menina prestou-se de boa vontade. Também *adjinacú* lhe mostrou o seu caminho. Muito adiante encontrou uma onça parida, a quem pediu que ensinasse o caminho e a onça lhe perguntando se não tinha medo de ser comida, respondeu que a comesse logo para acabar a sua lida. A onça ensinou-lhe o caminho. Adiante encontrou um menino que batia feijão. Pediu que lhe ensinasse o seu caminho, o menino disse que o fazia se ela o ajudasse. Prontamente o fez e o menino lhe ensinou o caminho. Seguiu e depois de andar muito chegou a um lugar em que o cachorro latiu; perguntaram — “quem está aí?”. Disseram-lhe: “entre”. Ela passou e encontrou a mãe-d'água, *Yemaanjá*, com os cabelos cheios de alfinetes, a qual pediu à menina que a catasse. A menina começou a catá-la, ficou com os dedos ensanguentados e sem dizer nada, sem se queixar, ia enxugando o sangue no corpo.

Então a mãe d'água escolheu seis entre muitas cabacinhas e deu-as à menina, dizendo que voltasse para casa, daí a meia légua quebrasse duas cabacinhas, no meio do caminho quebrasse outras duas e em casa quebrasse as duas últimas.

A menina assim fez. Daí a meia légua, quebrou as duas cabacinhas e para logo saíram um cavalo todo arreado e muitos escravos que a queriam conduzir na cabeça. No meio do caminho, quebrou as duas outras e saíram muitos animais, rebanhos com a gente para conduzir. Quando quebrou as últimas em casa, saiu tanta riqueza que o dinheiro não cabia na casa.

A madrasta, vendo aquilo e muito invejosa, disse à filha que a enteada tinha ido e ela não sabia buscar tanta riqueza.

A filha indagou o que a outra tinha feito e foi também à terra das fadas. Seguiu viagem. Encontrou *acarajé*, que lhe perguntou aonde ela ia. Ela respondeu: “Não é da sua conta”. E tendo-lhe perguntado *acarajé* se sabia o caminho, ela respondeu que não queria saber. Depois encontrou as pedras, que lhe fizeram o mesmo pedido que à outra menina. Ela respondeu que não estava para machucar suas mãos. À *adjinacú*, que lhe perguntara aonde ia, ela respondeu que não era de sua conta. Disse-lhe *adjinacú*: “Aqui está o caminho, vai, vai”. À onça e ao menino, que batia feijão, ela não quis ajudar e respondeu que não era da conta deles onde ela ia.

Finalmente chegou onde estava a mãe-d'água. E como esta a convidasse a catá-la, respondeu que não estava para ferir suas mãos.

Mãe d'água deu-lhe então três cabaças: uma para ser quebrada no meio do caminho, outra perto de casa e a outra em casa.

Quando quebrou a primeira saiu de dentro uma cobra que se pôs a picar a torto e a direito, deixando todos aleijados. A menina só pôde escapar correndo muito. Quando perto de casa quebrou a outra, de dentro saíram animais ferozes que a perseguiram até a casa. Quebrou a última dentro de casa e de dentro saiu uma onça que comeu a gente dela toda.

Em conclusão, os contos populares confirmam a poderosa influência exercida pelos Negros na formação da nossa psicologia popular, mas pouco nos ensinam dos povos negros em particular. São ainda os Gêges e os Nagôs que mais claros vestígios deixaram da sua ação. No conto da *menina dos brincos de ouro*, é para notar, de um lado, que seja tão conhecido na Bahia e no Maranhão, onde verifiquei pessoal e diretamente a existência de negros Iorubanos e Gêges e a disseminação das suas crenças na população brasileira; e, de outro lado, que seja omitido pelo Sr. Dr. Sílvio Romero, que, como já vimos, parece ter feito as suas observações em Estados em que dominava sobretudo o elemento bantu. Nova confirmação ao meu asserto de que os povos negros não foram distribuídos igualmente pelos Estados brasileiros. Há nos contos colhidos por nós alguns que são certamente bantus. Quanto aos colhidos entre os Guruncis, Haussás, etc., não é possível dizer se os negros os trouxeram de suas terras respectivas, na África, ou se os aprenderam uns dos outros, no Brasil.