

DOIS TRABALHOS ETNOGRÁFICOS DE LYDIA CABRERA EM TRADUÇÃO: “EL MONTE” E “UKANO MAMBRE”

Two ethnographic works by Lydia Cabrera in translation into Brazilian Portuguese: “El monte” e “Ukano Mambre”

Dos trabajos etnográficos de Lydia Cabrera en traducción al portugués brasileño: “El monte” e “Ukano Mambre”

Sara Lelis de Oliveira

Professora do Bacharelado em Tradução,
ENES León, Universidad Nacional Autónoma de México

E-mail: sleiso@enes.unam.mx

Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-9471-7018>

Áltera, João Pessoa, João Pessoa, Número 21, 2026, e02114, p. 1-24

ISSN 2447- 9837



Resumo

Este texto é uma composição de dois trabalhos etnográficos da antropóloga cubana Lydia Cabrera (1899-1991) em tradução do espanhol cubano para o português do Brasil. Ambos se intitulam, respectivamente, “El monte” e “Ukano Mambre”, havendo sido publicados na obra *El monte* em 1954. A tradução é uma segunda versão, sendo a primeira de 2012 realizada pelo renomado antropólogo brasileiro Carlos Eugênio Marcondes de Souza (1933-2023). A proposta de retradução dos dois trabalhos se justifica pela relevância da pesquisa de Lydia Cabrera quanto à presença da cultura e da religião africanas em Cuba, as quais também influenciaram o Brasil e merecem ser renovadas em nosso atual cenário. Ao mesmo tempo, esta versão em português proporciona uma visão do texto a partir do conceito de tradução negra, entendida como aquela que propõe outras formas de estar no mundo. Esta é uma proposta desde a perspectiva da tradução e de uma tradutora, enquanto a do antropólogo se centra na ótica da área da Antropologia. O intuito, nesta ocasião, consiste em complementar a primeira versão de tradução e seguir aproximando um amplo público interessado no assunto.

Palavras-chave:

Lydia Cabrera. *El Monte*. Retradução. Português brasileiro.

Abstract

This text is a composition of two ethnographic works by the Cuban anthropologist Lydia Cabrera (1899–1991), translated from Cuban Spanish into Brazilian Portuguese: “El monte” and “Ukano Mambre”. Both were originally published in the book *El monte* (1954). My translation is a second version. The first one was published in 2012 by the respected Brazilian anthropologist Carlos Eugenio Marcondes de Souza (1933–2023). The proposal to these works in retranslation is justified by the relevance of Lydia Cabrera’s research regarding the presence of African culture and religion in Cuba, influences that also extended to Brazil and deserve renewed attention in the current context. Furthermore, this Portuguese version of mine offers a perspective on the text grounded in the concept of black translation, a practice that proposes alternative ways of being in the world. While the anthropologist’s version of translation belongs to the field of anthropology, this new translation reflects the perspective of the translator and the translation discipline. The aim here is to complement the initial translation and continue bringing the work closer to an interested audience.

Keywords:

Lydia Cabrera. *El Monte*. Retranslation. Brazilian Portuguese.

Resumen

Este texto consiste en una composición de dos trabajos etnográficos de la antropóloga cubana Lydia Cabrera (1899-1991) en traducción del español cubano al portugués brasileño. Ambos se titulan, respectivamente, “El monte” y “Ukano Mambre”, los cuales se publicaron en la obra *El monte* en 1954. La presente traducción se trata de una segunda versión, habiendo sido la primera, de 2012, elaborada por el respetado antropólogo brasileño Carlos Eugenio Marcondes de Souza (1933-2023). La propuesta de retraducción de los dos trabajos se justifica por la relevancia de la investigación de Lydia Cabrera en cuanto a la presencia de la cultura y la religión africanas en Cuba, que también tuvieron influencia en Brasil y merecen renovarse en nuestro actual escenario. A la vez, esta versión al portugués proporciona una visión del texto desde el concepto de traducción negra, entendida como aquella que propone otras formas de estar en el mundo. Esta constituye una propuesta desde la perspectiva de la traducción y de una traductora, mientras la del antropólogo se centra en la del área de la Antropología. El interés, en esta ocasión, consiste en complementar esta primera versión de traducción y seguir acercando un amplio público interesado en el asunto.

Palabras clave

Lydia Cabrera. *El Monte*. Retraducción. Portugués brasileño.

Apresentação¹

Lydia Cabrera (1899-1991) foi uma antropóloga² cubana dedicada ao resgate da cultura e da religião africanas em seu país natal, especialmente da espiritualidade afro-cubana oriunda da transculturação³ entre o catolicismo e as religiões iorubá e bantu após a migração massiva e violenta de povos africanos para a ilha. Uma das obras que ilustram sua vasta pesquisa neste assunto foi intitulada *El monte. Notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y del pueblo de Cuba*⁴, publicada pela primeira vez em 1954 pela editora C.R.⁵. Posteriormente, foi publicada em 1989 pela editora Letras Cubanas, uma outra publicação ocorreu em 2016 pela editora espanhola Verbum e, por fim, em 2020 foi publicada pela editora Universal. Atualmente, conta com traduções para o francês (2003), realizada por Jean-Michel Place, no português brasileiro (2012), foi traduzida por Carlos Eugênio Marcondes de Moura, e para o inglês estadunidense (2023), por David Font-Navarrete.

Esta publicação, *El monte*, traduzida com o título de *A mata*, tal como Marcondes de Moura e eu concebemos para o primeiro trabalho etnográfico de Cabrera, reúne o trabalho que a antropóloga realizou diretamente com “esses velhos, fontes vivas” (2016, p. 9), profundos conhecedores das tradições espirituais afro-cubanas. Isto é, compilando diversos relatos em uma gravadora e transliterando cada um deles posterior e fielmente para as letras latinas, Cabrera optou por preservar ao máximo aquilo que foi registrado oralmente. Em efeito, considera seus informantes os verdadeiros autores da obra (Cabrera, 2016, p. 11). Por isso, os textos muitas vezes aparentam ser confusos, repetitivos, contraditórios e até mesmo equivocados, mas se trata somente das particularidades da oralidade e do respeito da antropóloga para com aqueles que lhe outorgaram o privilégio de conhecer sua sabedoria. O livro está composto por dez trabalhos, dos quais proponho nesta ocasião a tradução para o português brasileiro do primeiro e do último capítulos: “El monte” e “Ukano Mambre”, em tradução minha “A Mata” e “Ukano Mambre ou A Árvore Sagrada”. A escolha do

1 Agradeço especialmente à Amanda T. Moreno-Schroeder, da Coleção do Patrimônio Cubano (*Cuban Heritage Collection*) da Universidade de Miami, pela permissão para publicação destas traduções.

2 Cabrera, que frisou veementemente a falta de pretensão científica em seu trabalho (2016, p. 9), rejeitou o título de antropóloga (Marcondes de Moura, 2012, p. 12). Por outro lado, é inegável sua grande contribuição para o estudo das religiões africanas em Cuba e, paralelamente, no Brasil.

3 Refiro-me ao conceito proposto pelo antropólogo cubano Fernando Ortiz (1881-1969) em 1984, a quem Lydia Cabrera dedica sua obra. Por transculturação entende-se o encontro e o confronto entre culturas, as quais pela convivência inevitável acabam, em seus acordos implícitos, dando origem à uma que poderia se considerar “nova”.

4 O título desta primeira publicação foi “*El monte, igbo finda, ewe orisha, vititinfinda. Notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y del pueblo de Cuba*”.

5 Iniciais dos sobrenomes de Lydia Cabrera e María Teresa de Rojas.



primeiro ensaio se justifica por ser o texto que intitula a obra e oferece seu contexto geral, e do último ensaio pelo diálogo estabelecido com o primeiro: em “*Ukano Mambre* ou A Árvore Sagrada” vemos por que a mata é tão sagrada.

Esta segunda versão de tradução teve como referente a publicação pela Verbum (2016), a qual em princípio difere da publicação de 1989 pela ausência das fotografias de Lydia Cabrera tiradas em seu trabalho de campo. A primeira versão para o português, de Marcondes de Moura, teve como texto de partida esta publicação de final dos anos 1990, pelo que por esse motivo considero válida a comparação entre as traduções de edições diferentes e separadas por um lapso temporal relativamente curto, 14 anos. Além disso, a tradução que apresento nesta ocasião se caracteriza pela ótica da tradução negra, um conceito da área da Tradutologia que propõe uma postura na qual se traduz para além das palavras, isto é, se dá a conhecer o outro em sua própria forma de vida (Santana, 2019). Trata-se, como sabemos, de uma tradução ética, uma tradução que acolhe o estrangeiro em sua aparente estranheza; estranheza esta que, se devidamente respeitada, se torna familiar. Minha tradução, portanto, conta com notas de rodapé que propõem uma visão exterior à transculturação. Por exemplo, identifico certas transculturações, e ofereço outras opções de tradução que favorecem a epistemologia das cosmovisões negras.

A importância da obra de Cabrera foi exaltada com precisão na tradução para o português de Marcondes de Moura. Nas palavras do antropólogo, o livro *El monte* “revela a força de uma cultura que se manteve, a duras penas, nos dois países, Cuba e Brasil, enfrentando todo tipo de repressão e de tentativas de descaracterização, reconstruindo-se, ressignificando-se, impondo-se” (Marcondes de Moura, 2012, p. 11-12). O escritor franco-cubano Alejo Carpentier (1904-1980), que, como Lydia Cabrera, se esforçou para diluir “o problema negro”⁶ em Cuba, já havia anunciado o papel da literatura e da antropologia nas reivindicações desde setor tão discriminado no país. Agora, com esta nova tradução, pretende-se reforçar o trabalho de revocar o “problema negro” no Brasil e atuar contra os preconceitos para com as religiões afro-brasileiras.

A mata

Persiste, no negro cubano, com uma constância impressionante, a crença na natureza espiritual da mata. Nela e nos matagais de Cuba habitam, como nas selvas da África, as mesmas divindades ancestrais, os poderosos espíritos que, até hoje, tal como nos dias do tráfico negreiro⁷, o negro cubano mais teme e venera, e de cuja

6 Expressão empregada para tratar o racismo em Cuba (García Arias, 2010, p. 15).

7 As “fontes vivas” de Cabrera são justamente os descendentes desses povos escravizados.



hostilidade ou benevolência suas vitórias e derrotas continuam dependendo.

O negro que entra na *manigua*⁸, [no matagal]⁹, que penetra em cheio no “coração da mata”¹⁰, não duvida do contato direto que ele estabelece com as forças naturais que, ali, em seus domínios, estão ao seu redor: qualquer pedaço de mata, pela presença invisível ou, às vezes, visível de deuses e espíritos, é considerado sagrado. “A mata é sagrada” porque nela residem, “moram”, as divindades. “Os santos”¹¹ estão mais presentes na mata que no céu”.

Forjadora da vida, “somos filhos da mata porque a vida começou aí; os santos nascem da mata e nossa religião também nasce da mata —diz o meu velho erveiro Sandoval, descendente [da família] de egbados¹²—. Tudo se encontra na mata —os fundamentos do cosmos—, e tudo deve ser pedido à mata, que nos dá tudo”. Nestas e outras explicações semelhantes —“a vida vem da mata, somos filhos da mata”, etc.—, conhecemos que, para eles, “mata” equivale à terra no conceito de mãe universal, fonte de vida. “Terra e mata são iguais”.

“Aí na mata estão os orixás Eleguá, Ogum, Oxóssi, Ocô, Aiê, Xangô, Ajagunã. E os Eguns, —[a saber], os mortos, Elekô, Ikús, Ibbayés... —. Está repleto de difuntos. Os mortos vão para a *manigua*”.

“Na mata, moram todos os Exús —entes diabólicos—; os Iwí, addalum e aiês ou aradyés; a Coisa-Má¹³, Iyóndo, espíritos escuros, maléficos, de más intenções; todas as pessoas estranhas do outro mundo; fantasmagóricas e horríveis de se ver. E também os animais de outro mundo, como Keneno, Kiama ou Kolofo, Aroni, que Deus nos livre!” O clarividente, o solitário na *manigua* emaranhada, percebe as formas estravagantes e impressionantes que, para o olho humano, assumem, às vezes, esses trasgos e demônios¹⁴ silvestres que o negro sente respirar na vegetação. “Eu vi, eu juro pela minha alma —me confia o meu querido mestre José de Calazán Herrera—, a cabeça de um negrão, peludo como uma aranha, cujos pés saíam pelas orelhas, pendurado por uma só pata nos ramos de um galho”. E não coloquemos em dúvida a realidade arrepiante desta cabeça vista no meio de algum matagal, formada no mistério da penumbra e do medo, e nem de outras visões dele, produto de algu-

8 Vocábulo taíno que denomina um conjunto espesso de ervas e arbustos tropicais.

9 Os colchetes são um esclarecimento meu; não se encontram no texto em espanhol.

10 Desde uma perspectiva da tradução negra, proponho uma leitura como “corpo da mata”, já que na cosmovisão de religiões africanas o corpo é o centro dos elementos sagrados.

11 Os orixás também são denominados “santos” na perspectiva ocidental. Na ótica da tradução negra, uma tradução possível seria orixá. Por outro lado, entrevemos o fenômeno de transculturação.

12 Uma das etnias iorubá.

13 Espécie de aparição, “fantasma”.

14 Na perspectiva da tradução negra, uma tradução possível seria “espíritos maléficos”.



ma ilusão que, para um negro crente, rapidamente se tornam realidade, como tudo aquilo que sonha ou imagina. A mentira que frequentemente improvisa, por uma pré-disposição extraordinária à auto-gestão— que não deveríamos perder de vista para não duvidar invariavelmente de sua sinceridade e compreendê-lo melhor—, no final das contas, se impõe sobre seu ânimo com o convencimento de uma experiência verdadeira. O fato fabuloso que inventa em..., poeta¹⁵, basta que ele seja relatado algumas vezes para ser transformado insensivelmente e que fique registrado em sua consciência como algo que realmente aconteceu. E, ainda que a facilidade de autopersuasão —embora não tão exagerada—, não seja estritamente exclusiva do negro, isso explica muitas particularidades de sua alma, de sua grande emotividade religiosa, de sua credulidade; e, evidentemente, a influência persistente, incalculável, que o feiticeiro e a magia exercem de maneira contínua em sua vida.

A mata, domínio natural dos espíritos, muitos dos quais alguns de meus mais sérios e convencidos informantes viram “com seus próprios e bem abertos olhos”, velhos e jovens, logicamente, é um lugar perigoso para os que se aventuram nela sem tomar as devidas precauções. Tudo aquilo que aparenta ser natural excede os limites enganosos da natureza; tudo é sobrenatural. Verdade que nós brancos costumamos ignorar, ou que esquecemos com o passar dos anos. A maioria dos espíritos, alguns temíveis, que se hospedam em certas árvores e matos, as grandes divindades que habitam e são senhoras da mata, nas ceibas e figueiras brancas, são, como todos os espíritos e divindades, sejam malévolas ou benévolas, extremamente suscetíveis. E, acrescento, com a aprovação de meus instrutores, que todas são extremamente ambiciosas.

É indispensável conhecer as exigências delas, proceder de acordo com a regra estabelecida pelos próprios espíritos —“a mata tem sua lei”—, e pelos avós africanos que ensinaram e iniciaram os velhos criolos. Para que a mata seja favorável ao homem e o ajude em seus desejos, é mister “saber entrar na mata”.

Cedo a palavra para Gabino Sandoval, que se vangloria de explicar tudo “com clareza de entendimento” e sabe escolher bem os exemplos: “Imagine que Eggo¹⁶, a mata, é como um templo. O branco vai à igreja para pedir o que não tem, ou para pedir que Jesus Cristo ou a Virgem Maria ou qualquer outro membro da família celestial que conserve ou fortaleça o que ele tem. Vai à casa de Deus para atender as suas necessidades..., pois sem a ajuda de Deus, o que o homem pode fazer?

15 Esta comparação entre o relato e a poesia é própria da época, já que uma das formas de exterminar a discriminação contra a cultura afrocubana foi sua constante manifestação na literatura (García Arias, 2010, p. 15). Os ensaios etnográficos de Cabrera, neste sentido, também constituem uma forma de demonstrar respeito para com este aspecto central da cultura cubana.

16 Vocábulo em língua lucumi (queto) que designa a mata.



Nós negros vamos à mata como se fôssemos à igreja, porque está cheia de santos e de defuntos, para pedir aquilo que está fazendo falta para a nossa saúde e para o nosso trabalho. Dito isso: se na casa alheia devemos ser respeitosos, na casa dos santos não devemos ser mais respeitosos ainda? O branco não entra na igreja como se fosse a casa da mãe Joana... O que o Santíssimo vai pensar se você dá as costas para o altar, quando você está indo justamente para ele te dar saúde, para ele te ajudar, para ele te conceder uma coisa ou outra? Jesus Cristo se ofende; se ele te ouve, não presta atenção. Porque tudo tem a sua devida forma..., e essa não seria a maneira de se dirigir a nenhum santo. Pois então a mesma coisa com a mata, e como ali estão os santos, e as almas e todos os espíritos, também não se deve entrar sem respeito e sem o devido decoro. E menos ainda quando a gente vai para pedir. A mata guarda, em essência, tudo o que o negro precisa para a sua magia, para a conservação de sua saúde e bem-estar; tudo o que faz falta para ele se defender de quaisquer forças adversas, fornecendo os elementos de proteção —ou ataque— mais eficazes. Não obstante, para que ele concorde que você pegue a planta ou a árvore ou a pedra indispensáveis para o seu alvo, é preciso pedir permissão de forma respeitosa e, principalmente, que você pague religiosamente com cachaça, charuto, dinheiro e, em certas ocasiões, com a efusão do sangue de um frango ou de um galo, o direito, o tributo que todos devem a ele. “Uma só árvore não faz uma mata”, e dentro da mata, cada árvore, cada mato, cada erva, tem seu dono, e com um sentido de propriedade perfeitamente definido.

“Sem cortesia —Baró me garante, a mata não dá uma folhinha nem nada que tenha virtude”. Não nos esqueçamos que nossos negros humanizam tudo: se você passa sem cumprimentar a mata, se ela não recebe nada em troca, *ela fica brava*”.

O ladrão mais ousado do povoado não se atreverá, ao ar livre, a se apropriar de uma planta sequer para um feitiço sem um reverente “com licença”, e sem dar ao temido dono invisível, de boa fé, umas moedas de cobre; e, se não tiver moedas, uns grãos de milho equivalentes.

M.C., que vai à *manigua* [ao matagal] frequentemente na lua nova, diz assim —primeiro, cumprimenta o vento da mata—: “*Tié tié lo masimene*”. “Bom dia”. “*Ndiambo luweña, tié tié. Ndiambo que yo mboba mpaka meni tu cuenda mensu cunansila yari-yari con Sambianpungo mi mboba cuna lembo Nsasi lamuna. Nguei tu cucada. Cuenda macondo, mboba nsimbo ;Nsasi Lukasa!, pa cuenda mpolo, matari Nsasi...*”. Deus, me dê licença. Em suma, falando em congo, M.C. diz à mata: “Olha o que eu te dou para você me deixar juntar o que eu preciso para um talismã ou uns pós, para que eu leve suas pedras de Nsasi”. Sem essa reverência, ele sabe que o que levaria consigo “não teria essência”: alma. Árvores e plantas desempenham um papel por demais

importante na religião e na vida mística dos negros de Cuba —e de todo o povo mestiço de Cuba, para que eles, como observa Catalino, “não respeitem a mata”.

“Não tem santo —Orixá— sem Ewe¹⁷”, nem Nganga, Nkiso e feitiço sem Vititi Nfinda¹⁸. Árvores e plantas são seres dotados de alma, de inteligência e de vontade, como tudo aquilo que nasce cresce e vive sob o sol —como toda manifestação da natureza, como tudo que existe—. Meus numerosos confidentes, pelo menos, acreditam nisso assim fielmente¹⁹. “Este ano, meu hibisco não se esforçou em me dar uma só flor. Nada! Está me punindo, mas vamos ver o que ele vai fazer —se queixa uma mulher para mim—. É que quando uma vez, meus vizinhos me pediram que eu desse umas folhas, sem pensar, eu dei; e ele não gosta disso. Ele quer que paguem. É o mais justo. E você sabe que de graça não se devem dar as folhas nem do hibisco nem da estrelicia”.

Quando uma árvore não é exatamente a casa ou o “trono” de uma divindade, possui as virtudes que são conferidas por aquela (divindade) à qual pertence. Tem seu axé, sua graça. A tradição popular cristã, que reúne todo um velho costume anterior e universal, também sabe muito de ervas e árvores milagrosas; algumas plantas, porque nasceram no Calvário, porque curaram as chagas de nosso senhor, ou foram semeadas pela própria virgem, receberam suas propriedades benéficas dessas mãos divinas. Em outras, também, como em tudo, o diabo andou metido.

Pelas faculdades curativas, pelo poder mágico que atribui a árvores e plantas, o negro não pode prescindir, quase diariamente, de utilizá-las e de invocar a proteção dos espíritos ou forças que se encontram nelas. Ele se valerá de Ewe ou de Vititi Nfinda em todos os momentos de sua vida. A magia é a grande preocupação dos nossos negros; e a obtenção, o domínio de forças ocultas e poderosas que o obedeçam cegamente, não deixou de ser seu grande anelo.

Os nossos negros são bruxos, muitas vezes, no sentido individual que reprova, teme e condena a magia ortodoxa, cujas práticas e liturgias são encaminhadas para obter o bem da comunidade.

Bruxo para seu proveito pessoal e em detrimento do próximo, se vier ao caso; obrigatoriamente bruxo, em defesa própria... “É muito perigoso morar aqui sem proteção. Ai! Cuba é cheia de bruxaria!” E, diante de qualquer acidente natural, no primeiro contratempo que surge em suas vidas, aparentemente inexplicável ou..., facilmente explicável, segue reagindo com a mesma mentalidade primitiva dos seus antepassados, em um meio, como o nosso, impregnado de magia em níveis inimagi-

17 Vocábulo yoruba para mata.

18 Vocábulo congo para mata.

19 Na tradução negra, optei por não perpetuar a expressão inquisitorial “jurar de pés juntos”.



náveis; isso apesar da escola pública, da universidade ou de um catolicismo que acomoda perfeitamente as suas crenças e que não alterou, no fundo, as ideias religiosas da maioria. “Jesus não nasceu no mato em cima de um monte de erva —diz C. —, e para ir para o céu para ser Deus não morreu entre os matos do Calvário? Sempre andava no matagal. Era erveiro!”²⁰

Sem variar os padrões africanos de defesa —ou de ataque—, dispõe-se, para a luta contra as bruxarias incessantes de outrem, de toda uma técnica preventiva com um número incontável de fórmulas, de antídotos, de contrafeitiços, de “trabalhos” —*nsalanga*— e de ebbós, cuja secreta virtude é derivada de uma árvore, de uma planta ou de uma erva. Com a *ewe*, como chamam as ervas e plantas dos descendentes de lucumis-iorubás, ou uma *vititi nfinda*, os descendentes de congos —e aqui o termo abrange troncos, folhas e raízes— são aliviados de uma simples dor de estômago ou curados de uma chaga maligna. E, principalmente, por meio da *ewe* e “seu segredo” de *vititi*, se consegue o efeito sobrenatural que, de contar só com suas pobres forças, isto é, sem o recurso da magia e de deuses e espíritos, bem sabe que não poderia conseguir jamais. Com *ewe* ou *vititi nfinda* um malefício é desfeito, um indivíduo é purificado, limpo de toda a mácula de bruxaria, uma má influência é impedida, “uma passagem para o mal é fechada”, uma desgraça é afastada de casa —uma desgraça ou uma pessoa inoportuna— uma má ação do inimigo é neutralizada, e o que é mais prático e satisfatório, ele é despachado para o outro mundo.

Ávores e ervas, no campo da magia ou no da medicina popular, inseparável da magia, atendem a quaisquer demandas. Não é de se estranhar que, sendo consideradas agentes preciosas da saúde e da sorte, nossos negros— e talvez deveríamos dizer nosso povo que, em sua grande maioria, é mestiço física e espiritualmente— têm geralmente um grande conhecimento das virtudes curativas que eles atribuem aos poderes mágicos dos quais as plantas estão dotadas. “Curam porque elas próprias são bruxas”.

Importante é curar de uma doença, mas muito mais importante é se livrar de uma sombra má, de uma influência maléfica, de um *malembo*²¹, um *nheque*²², que é o que costuma produzir o adoecimento.

Toda calamidade tem seu antídoto ou preventivo em alguma árvore ou erva

20 Este é o fragmento no qual se demonstra o grande impacto do processo de transculturação. Em espanhol cubano, lemos: “¿Jesús no nace en el monte sobre un montón de yerba —dice C. —, y para irse al cielo a ser Dios no muere en un monte, el monte Calvario? Siempre andaba metido por los montes. ¿Era yerbero!” Conforme vemos, a palavra “monte” acaba designando um mesmo lugar, mas um lugar que estabelece relações distintas com os indivíduos. Na epistemologia católica-ocidental, o vocábulo não compreende o imaginário de adoração presente na cultura afro-cubana. Na tradução, o peso da palavra e da aparente confusão se perdem.

21 Vocábulo com influência da língua congo (variante de bantu) para designar o mal ou um feitiço.

22 Vocábulo iorubá para azar, para o mal.



má e, claro, na intervenção de outro espírito mais forte que atuará, combaterá e vencerá o espírito contrário que produziu o mal.

Uma “árvore” — *musi o inkunia nfinda*—, um espírito nos ataca, e com outra um bruxo nos defende. Causam um bem e um mal de acordo com as intenções de quem a corta e a utiliza.

O rito, a palavra, a cominação mágica, determinam, portanto, o seu efeito; e, para tudo, existem dois caminhos: o bom e o mau. “Podem seguir aquele que quizerem”. “A árvore faz o que mandarem”. No campo, e para falar a verdade, na própria Havana, as farmácias não puderam ser uma forte concorrência às boticas naturais que todos têm à mão no matagal mais próximo, com os nomes pintorescos, às vezes até obscenos, das ervas mais vulgares. O bicarbonato não goza de maior prestígio que o conhecimento do manjerição roxo de Ogum ou da manjerona de Obatalá; e, para o menor desconforto físico ou contratempo, para clarear a estrela de um destino nublado, qualquer mulher branca, “da terra”, sem que necessariamente seja *ia-lorixá* —sacerdotisa—, nos recomendará uma série de ervas que inspiram mais confiança que os remédios do farmacêutico, nos quais não atua, como nas plantas, um poder espiritual, e aquelas que, segundo a crença ou a experiência da fé do povo, combatem melhor a má sorte, a desgraça.

Em cada erva opera a virtude de um santo, uma força sobrenatural.

“Os remédios estão vivos na mata —me diz um velho que eu não consegui convencer de tratar o reumatismo com um médico que prometia aliviar o problema—. Eu conheço a erva. Sei que me convém e eu irei buscá-la. Leve seu médico para a *manigua*, vamos ver se ele sabe qual delas ele tem que arrancar para acabar com um resfriado. Eu medico os meus problemas com ervas, e não com injeções”.

“O médico —outro insiste— nunca está com a verdade”. O que cura é a fórmula mágica. A do *ngángántare* ou do *ngángula*. A do *agguggú*, do *awó* ou a do *babalawo*.

E, no negro da capital, a pesar da sua inegável adaptabilidade a um progresso material que, aqui, como em nenhum outro lugar, temos o costume de confundir orgulhosamente com a cultura, situado no mesmo plano de igualdade que o branco, disfrutando os benefícios da civilização em todos os âmbitos, o ativismo africano não é menos forte e irreduzível que no negro do campo; no trabalhador do campo e retrógrado.

A raiz plantada no começo do século XVI permanece firme e vigorosa; e, ainda que definitivamente quebrada na segunda metade do século XIX, toda a comunicação direta com a África, nossos negros, espiritualmente, não deixaram de ser africanos. Não puderam renunciar suas crenças, nem esquecer os ensinamentos secretos

de seus familiares mais velhos. Continuam fiéis às suas velhas práticas mágicas e, para tudo isso, seguem recorrendo à mata; se dirigem às primitivas divindades naturais que os seus antepassados adoraram e que lhes foram legadas vivas, hospedadas em pedras, em búzios ou em troncos e raízes, e aquelas que, como aqueles, continuam falando em língua africana, em iorubá, em ewe ou em bantu. O negro da cidade, que sabe ler e escrever, que escuta rádio, e passa muitas de suas noites no cinema; sacrifica o seu fetiche, seu objeto mais sagrado, do mesmo jeito que o rústico, o analfabeto, que ainda ilumina a sua casinha com um lampião, internado num campo solitário. Este último, no que se refere à magia ou ao curanderismo, é tomado como o depositário da tradição mais pura e rigorosa; e justamente porque não saiu da mata, e conserva os segredos dos velhos sábios, goza de todo o respeito por parte do hava-neiro²³, que sai para consultá-lo em caso de apuro, ou se vangloria—se for ao mesmo tempo “arvoreiro”, para impor autoridade— de haver sido, alguma vez, seu discípulo e confidente.

A mesma coisa acontece nos cortiços e nas casas confortáveis de Havana, o deus Elegguá, que é representado por uma pedra talhada com um rosto, continua e continuará, bem untado na gordura da semente da palmeira-barriguda²⁴, vigiando com seus olhos de búzios, dissimulado em um velador junto às portas dos lares negros, dos lares mulatos, satisfeito com que uma vez ao mês, pelo menos, deem a ele o sangue de um frango para beber —quando não pede, ainda de vez em quando, que seja morto por um teré —rato—, ou uma ecuté —cutia— no mesmo cômodo onde se lê, em uma grande litografia do Sagrado Coração de Jesus, suspensa em um lugar preferencial: “Deus abençoe este lugar”. Sincretismo religioso que o branco nem sempre evita, reflexo fiel de um sincretismo social que não estranharia ninguém que conhecesse Cuba, e que analisou, entre nós, há mais de 40 anos, o antropólogo Fernando Ortiz em sua obra *Negros brujos*. Os santos católicos sempre conviveram em Cuba na melhor harmonia e intimidade —hoje, francamente— com os santos africanos do mesmo modo que, antes, as patentes dos científicos, e atualmente a penicilina e as vitaminas, são alternadas com as ervas consagradas dos curandeiros—feiticeiros. No fim das contas, como dizia a falecida Calixta Morales, que sabia seu catecismo de cabeça e foi uma das ialorixás mais honradas de Havana: “Os santos são os mesmos aqui e na África”.

Os mesmos, com distintos nomes. A única diferença é que os nossos comem muito e têm que dançar, e o de vocês se conformam com incenso, óleo, e não dançam”. No que diz respeito aos remédios... “é botânica disfarçada —árvore e erva— e

23 Natural de Havana.

24 Semente de corajo (*acreeimia crispa*), fruto de uma variedade de palmeira; dele se extrai uma gordura muito utilizada nos rituais e cumpre funções curativas.



na mata estão todos vivos”. Enfim, quase sempre de acordo com o que dizem Ilá ou Diloggín, ou Vititi Mensu, ou Nkala —espelho mágico do maiumbeiro²⁵; ou o “ser”, que se manifesta por algum médium espiritista consultado— ou, quando não haja mais solução, o negro vai ao hospital; se gaba, às vezes, de haver sido operado —a cicatriz que deixa uma operação é ostentada com uma certa vaidade, tem algo de distintivo ou de sagrado, é como um eye, uma tatuagem—, recebe os remédios da clínica, ainda são pagos com gosto se são caros —se são caros são tomados com mais fé—, mas em seu foro interno confia muito mais na graça “ewe ou de Kongue²⁶”, na receita mágica do pai de santo que uma divindade ditou, e que é acrescentada ao do profissional da saúde. Jamais deixa de formar parte do todo, entranhavelmente, um “filho da Mãe Selva”, da mata misteriosa, que saturada de poderosos eflúvios, recinto das forças sagradas, sempre desperta, em seu ânimo, um atávico sentimento misturado de euforia e de um profundo, temeroso misticismo. O remédio santo, a salvação providencial, indiscutivelmente, ainda está na mata: em ileigi, igbó, yukó, obóyuro, ngüci, aráoco, eggó ou nínfei, como são chamados pelos descendentes de lucumis; musito, miangu, dituto, nfindo, finda, kunfinda ou anabuttu, os descendentes de congos; porque as árvores —ikí, nkuni, musi—, são casas de orixás, de mpúngos e de espíritos —ngangas, e nas ervas, impregnadas de antigas e essenciais virtudes, atuam influências das divindades, ou as próprias divindades em pessoa, “que governam o mundo” e o destino de cada homem.

Ukano mambre²⁷ ou a árvore sagrada

A palmeira-real e os abacuás

O espírito que os abacuás²⁸ adoram apareceu, pela primeira vez, sob uma

25 Sacerdote de Palo Monte.

26 Vocábulo em congo para planta, em referência à mata.

27 Para os abacuás, nome da palmeira-real. Espécie *Roystonea regia* e da família *Arecaceae*. “Ukano” significa árvore (ceiba) e, “Mambre” ou “Mambré” se refere à espécie da palmeira-real (Fuentes Fiallo, 2000, p. 39). Curiosamente, “Mambré” designa, nas escrituras bíblicas, a árvore sob a qual Abrão se encontrava quando Deus apareceu e lhe prometeu um filho com Sarai (Gênesis 18). Vemos, então, o que Cabrera denomina sincretismo e eu, transculturação.

28 Ñañigos é outro nome para os abacuás, homens negros iniciados em uma sociedade secreta religiosa de Cuba. Na época colonial, ajudava os escravos a conseguirem sua liberdade. Originária de Calabar, na Nigéria. Esta denominação é frequentemente empregada no texto em espanhol, mas na tradução defini um único termo, o de abacuá, já que Lydia Cabrera considera este termo um erro. Em suas palavras, traduzidas por mim: “Tomei muito cuidado, sempre, de distinguir, no mapa místico das influências continentais herdadas, as duas áreas mais importantes e persistentes: a queto (lucumi) e a congo-angola (conga) — iorubá e bantu —, confundidas durante muito pelos profanos, e que costumam ser catalogadas sob um título errôneo e impreciso: ñañiguismo (2016, p. 10). Segundo o escritor



palmeira-real²⁹ localizada às margens de um rio da região de Calabazar, em Havana, Cuba.

“Nossa religião foi fundamentada aos pés da palmeira-real; por isso adoramos essa árvore. Por isso ela é o nosso símbolo. A aparição aconteceu na palmeira, ela foi testemunha ocular do mistério. Sikán foi enterrada debaixo da palmeira-real”.

A tribo escolhida dos *appápas*³⁰, primeiros donos de *ekue*³¹, também foi testemunha do milagre e receptáculo do segredo dela; eles trouxeram esses mistérios para Cuba.

Sikán, considerando a revelação da qual foi objeto, é chamada frequentemente de Sikuanekua e, assim, Rafael Salillas³² escreveu o nome dela como Sikuanekua Jpembe Appápa: “mas o nome verdadeiro dela é Acanabionké” — me conta um abacuá. Era a filha de um rei de Efó, de Iyamba Suwo Manantieroró, embora lemos em alguns manuscritos de abacuás que Eroco Sisi aparece como o pai de Sikán, e em outros Erom Sisi como sucessor de Suwo Manantieroró... Um *isué*³³ me garante que o nome de Eroco Sisi é Iyamba Suwo Manantieroró, “depois do milagre”.

Rafael Salillas, em rápida entrevista com abacuás deportados que ele encontra na prisão de Ceuta³⁴, Espanha, escreve o nome de Accaureia Appápa, que os abacuás que consultei parecem, hoje, desconhecer-lo.

A mãe de Sikán se chamava Isunbenké; o irmão dela, Ebión Benké. O marido, Efíméremo, um chefe [supremo] da vizinha terra Efí, era Mocongo, filho de Chabiaca. Todas essas confusões na genealogia de Sikán se perdem facilmente, ficando apenas a lembrança de que Iyamba³⁵ — rei de Efó — foi pai dela; e Mocongo, Efíméremo de Efí, marido dela.

Por fim, Sikán — que um abacuá identifica com uma nasakola —virgem e bru-

franco-cubano Alejo Carpentier, o *ñañiguismo* são “associações secretas de proteção mútua, trazidas a Cuba por escravos negros, ainda existentes, porém transformadas, em alguns povos da ilha. Os adeptos pertencem a castas inferiores da população negra de Cuba, embora contam com chineses e brancos. [...] Em suas reuniões, os *ñañigos* observam uma cerimônia pitoresca e complicada que inclui cantos, danças e percussões de uma grande beleza. Possuem um dialeto próprio: o *apapa*. Esta seita constitui, em suma, uma espécie de maçonaria popular, dotada de uma religião panteísta e abstrata, que mistura o culto de Eribó — “grande força que anima tudo” — com a adoração dos antepassados (Carpentier, 2010, p. 19, tradução minha).

29 Nome científico *Roystonea regia*.

30 Nome da variante linguística que denomina o grupo.

31 Tambor sagrado que fala nos rituais.

32 Médico e criminalista espanhol que, ao final do século XIX, recebeu uma carta de um prisioneiro de Ceuta que prometia revelar os segredos da sociedade secreta dos abacuás.

33 Espécie de bispo.

34 Referência ao artigo “Los ñañigos de Ceuta”, que Salillas realizou na Espanha e que foi publicado em 1901.

35 Chefe supremo de Efor. Hoje, um dos altos cargos da sociedade abacuá.



xa de Ntacho, Curinamacuá, que precedia as guerras e as doenças, e tinha sob sua proteção todas as tribos de Efor — , ia diariamente para encher uma cumbuca de água no rio que separa a terra de Efó da de Efí, “pois os de Efí e os de Efó se olham, de uma margem à outra, e bebem as mesmas águas”.

Este rio, sagrado para los abacuás, “*Alocando Oddane Efí Oddane Efó Yenemumio*, que se alimenta com a água do mar”, percorre, de acordo com a geografia de outro abanecúe³⁶, todo o território carabalí³⁷.

“Banha umas 34 terras”. Entre essas, Osamangá, Omariogó, Grómeke Goyuma Iyán Qbbaniaón, Ocomomá e Ibuguame. Otón Otara fiana Ubane — ou Obane — é o local onde o rio divide a terra de Efí da de Efó. “Ele é chamado rio da cruz, porque junto com seus afluentes ele forma uma cruz”.

Sikán encheu a cumbuca de água e caminhava com ela na cabeça quando sentiu que havia uma espécie de fervura no ventre da cumbuca e, pouco depois, o som de uma voz terrível que disse exatamente: “Ekue!”

Ali, à margem do rio, crescia uma palmeira-real, e junto à palmeira perto do ribeirão, Sikán, aterrorizada pela voz de mistério que retumbou no interior da cumbuca, a deixou cair.

Simultaneamente, um espírito, o *ireme*³⁸ Eribangandó que já conhecemos, purificava o caminho e levou um crocodilo à morte. No instante em que o ente misterioso ressoava, uma serpente enorme, Erúkurubén Nhangobió — outro símbolo sagrado da sociedade abacuá, o *majá*³⁹ —, venerado em todos os sentidos, se enrolou nos pés de Sikán. Sikán foi rapidamente livrada do réptil por ireme Eribangandó, e a filha de Iyamba pronunciou as seguintes palavras: “Abasi Bomi Eribangandó mutu Chekéndéke” (Meu Deus, Eribangandó é grande).

Iyamba ficou sabendo imediatamente da descoberta milagrosa da filha, e disse: “Vou falar com Eso”. Foi ao rio junto à palmeira-real e se apoderou da cumbuca; nela continha um peixe. Um peixe sobrenatural, Tánze, um peixe que era a encarnação de Abasí⁴⁰.

Ele escondeu a cumbuca em uma cova oculta por um penhasco, perto da palmeira-real, a colocou sobre três pedras e ordenou que Sikán guardasse segredo sobre tudo o que havia acontecido.

Quando Acanabionké, Sikanekua, aterrorizada ao escutar na cumbuca a voz

36 Iniciado na sociedade abacuá; diferente ao *obón* ou dignatário, com experiência.

37 De Calabar, também uma etnia.

38 Nome do “diabinho”, dançarino mascarado característico das cerimônias abacuás; simboliza as forças da natureza e os antepassados míticos.

39 Serpente de Cuba.

40 Um dos dignatários da sociedade abacuá; um já não iniciado.



de outro mundo, deixando-a cair com o grito “*Dibo macará mofé!*”, o peixe pulou e caiu no pé da palmeira-real, em sua leve sombra, à margem do rio.

Iyamba Manantié Eroro, pai de Sikán, com a madeira da palmeira-real e a voz de Tánze fez o primeiro fundamento — isto é, com a pele do peixe — e lembremos que o fundamento ou segredo é um tambor, o *ekue*, um bongô pequeno. (*Ekue* devia ser construído, conforme determinado, com a madeira da palmeira-real, mas ela é substituída por caoba ou cedro.

Iyamba, segundo a versão de alguns manuscritos, e com os quais meu informante está de acordo, “ouviu Tánze se esgoelar na cumbuca”, recebeu instruções diretamente e “se consagrou a si mesmo”. Dentro do rio, “sozinho, diante da palmeira-real, Iyamba levou a cumbuca à cabeça”. Mais tarde reuniu os velhos da tribo e comunicou o segredo sob o solene juramento de permanecer inquebrantavelmente unidos, no futuro, e criou o primeiro partido ou potência Efó”.

“O chefe dos Efor exigiu aos homens que guardassem, no fundo de seus cérebros, aquele segredo tão sublime”. E jurou que castigaria com a morte quem divulgasse qualquer mínima parte dele”. A potência Efor dos *appápas* se engrandeceu rapidamente. “O chefe dos Efor foi o caudilho mais respeitado de todas as tribos”.

Mas Sikán confiou ao marido no que consistia o grande segredo de Efó e, o marido, ao pai Chabiaca.

“Pouco tempo depois, Sikán foi para a tribo dos Efike e se casou com o filho de Chabiaca: com Mocongo Efiméremo. Ela disse ao marido que havia escutado a voz de Abasí, que o pai Iyamba era o maior dos homens porque guardava o segredo de Deus. E Chabiaca, o sogro, sentiu inveja do poder de Iyamba”.

“Mocongo e o pai, Chabiaca, depois de várias conversas com os grandes de Efí, resolveram cruzar o rio e exigir por bem ou por mal: aos de Efó, que eles tivessem permissão de participar em seus mistérios”. “Os de Efí também desejavam ter *Ekue*”. Com o favor de Eku e, embora os de Efó “não tinham roupa, nem música, nem dinheiro”, tinham prosperado notavelmente. “Tinham Deus” e era evidente que eram protegidos por Deus. Sikán, ainda que tivesse jurado ficar calada, “havia dado com a língua nos dentes” diante dos grandes de Efí, e revelado o mistério que estava sob o poder de Iyamba.

Os homens de Efik, muito resolutos, uns em canoas, outros por terra enfrentando as correntes, fazendo muito barulho, de vozes e tambores e, aparentemente, dispostos a brigar pela obtenção do segredo.

Em alguns textos, quase indecifráveis pelos garranchos e a inesperada ortografia dos escribas, e segundo alguns abanecúes que eu mesma entrevistei, às vezes eles mesmos percorrendo um índice linha por linha com suas unhas rachadas

e escurcidas como as de Monipodio me esclarecem alguns fragmentos mais complicados desses textos. Fala-se de uma guerra dos de Efí contra os de Efó porque esses últimos se negavam a admiti-los em sua sociedade, e ainda mais a “dar” o *ekue* “a eles”. No entanto, parece que as duas tribos ou nações — mais tarde unidas pela mesma fé — fizeram um pacto antes da batalha: “Efí deu a Efó, em segredo, música e vestidos que eles não tinham, além de coisas para temperar a comida”.

Quando os homens de Efó souberam que os de Efí iam adiante pela outra margem do rio, prenderam Sikán. Ou antes disso, ao suspeitar que os vizinhos cobiçavam o mistério, sequestraram Sikán em Efí.

“Sikán foi até o lado onde as duas terras de Efí e Efó se dividiam, e ali os Efí se sequestraram. A partir desse momento, uma expedição de Efí foi armada, com a ajuda de Sikán, que ofereceu todos os detalhes necessários para reconhecer facilmente o grande poder. Os Efí se colocaram diante dos Efó. A proposta foi feita no rio Afokando, aos pés da palmeira-real. Os Efori se mantiveram em um pequeno barco e disseram que estavam de acordo com transmitir a eles o segredo. Os Efí, então, se ajoelharam e foram batizados no rio pelos Efó. A guerra acabou e firmaram a aliança numa pele de tigre; com a pele fizeram um estandarte e, juntos, os Efí e os Efó passearam em procissão depois de reverenciar Ekué”. Isso aconteceu debaixo da palmeira-real.

“Mas nem todos os Efori estavam de acordo com contar o segredo a Efí. Quando já tinha o *ekue*, um príncipe de Efó foi para Obane para roubá-lo”; para Obane Kenda Enyuao, mas os guardiões não permitiram que ele seguisse o caminho.

“Coifán, príncipe de Efe, arrebatou o fundamento deles em Itango, no braço direito do rio Obbane”.

“O primeiro nhaitúa Nfí foi celebrado com sangue de Obantué e de Iyanga... a população de Itanga estava composta por homens de Barandó e de Orón-Orón”.

Coifán levou o “segredo” a um rio sagrado — Neri, Oddane Nery —, e [o tambor, *ekue*] foi lavado na presença de um espírito, de ireme Tencamá.

Coifán disse naquela ocasião: “União Neri mi acanará acuarámina”. (Minha mãe, banho você nas águas sagradas deste rio Nery para te livrar dos espíritos maus.) Depois, Coifán sacrificou com galo, e no grande silêncio da noite derramou o sangue sobre o fundamento, debaixo de uma palmeira-real; e Coifán, “Embara Enkiko Ireme Tencamá Efíon Sararí”, pegou o corpo do galo sangrando e entregou ao ireme para que o sangue escorresse também pelo rio.

Nesses livros sagrados de Nhaitúa consta também que quando o povo de Efí atravessava a pé o rio em som de guerra:

Nasacó mandou Ekuenhón esconder o fundamento em uma



cova chamada Acuaberonhe, fechar a entrada com uma pedra agora chamada Aoga Itiaba. Perto de Acuaberonhe havia uma palmeira-real chamada Iguaronhe. Nasacó sentou-se à entrada da cova e disse: “Enebión efiana camaroró itamo bafende”.

Um guardião custodiava o segredo, mas o povo de Efí não atacou o de Efó, nem o de Efó o de Efí. E se o de Efó não atacou o de Efí foi porque os de Efí eram mais fortes e em maior número que os de Efó; e o povo de Efí, mais forte e em maior número, não atacou os de Efó... porque não tinham o ekue.

E em vez de começarem uma briga, conversaram. Assim, como quando dois exércitos se enfrentam, depois de uma expressiva quantidade de perguntas e respostas de cada lado — de uma margem à outra — que todo douto abacué sabe de memória e recita nos “plantes”⁴¹, o assunto foi resolvido pacificamente com exemplar religiosidade, e responderam, por fim, a pergunta de Iyamba:

“¿Eff focando agoropá?” (Estão de acordo?)

“Mo mi alocando agoropá” (Estamos de acordo.)

“¿Efí Efó abakuá abomiga!”

E Iyamba falou debaixo da palmeira-real. Os homens de Efí e Efó, reunidos ao redor da palmeira-real, sete chefes efori, Iyamba e Isunekue, Isué, Enkrikamo, Nasacó, Empegó e Abasonga; e sete chefes efí: Efimeremo, Chabiaca, consogro do filho de Iyamba; Moní-Boncó, Ecuenhóni Morua-Yansa, Mosongo, Mocongo, Encandemo, adoraram a cumbuca de barro que foi solenemente apresentada por Efori Condó Iyamba Appápa. Iyamba se inclinou sobre o rio, agarrou o peixe com a cumbuca e foi para a pedra junto à palmeira-real.

Aqui os chefes lavaram a cara e os pés no rio. (E sempre que os Obone⁴² são consagrados, continuam lavando a cara e os pés com a água do rio).

“Iyamba lavou a cumbuca sagrada e sete vezes disse: ‘Dibo Baracandibó’”. E então, debaixo da palmeira-real, junto ao rio, congregados, os chefes de efí com os de efó solenizaram os grandes acordos do abacué que fundaram os Efó-Appápa.

Depois da união de Efí com Efó, Acanabionké Sikán Eforí foi condenada à morte. “Para dar próprio sangue ao fundamento”. Não é possível inferir, claramente, dos complexos manuscritos que consultei e das histórias que me foram narradas igualmente pelos Efik e os efó, que ela foi castigada exclusivamente pelo delito de traição uma vez que “não guardou o segredo da aparição de Tánze”.

41 Cerimônia ritual de iniciação da sociedade abacué.

42 Título dos quatro principais dignatários da sociedade abacué.



“Tánze, o peixe maravilhoso, havia morrido, e era necessário que a voz dele fosse escutada mais uma vez. “Era preciso trazer a voz de Tánze ao fundamento”. Isto é, o tambor; não esqueçamos que quando se diz segredo, mistério, fundamento, se trata do tambor ou bongô no qual esse mistério reside, e que o som é obtido raspando um pedaço de cana⁴³, friccionando com os dedos umedecidos de sangue, uma cana de Castela apoiada na própria pele do tambor, “é a voz do espírito que vem para o tambor”.

“Tánze, que mal saltou da cumbuca, foi atingido por um raio de Empegó, durou pouco tempo”.

“Quando o peixe que lyamba guardava escondido na cova morreu na cumbuca, lyamba chamou nha Nasacó, um congo caolho — como Enkirikamo, que perdeu um olho na terra Efí — e permaneceu na terra de Efó na qualidade de feiticeiro”.

A “veste” de Nasacó é chamada Manhóngo-Enapabia; Nasacó; Nasacó “guardava a bruxaria dele dentro de um reco-reco, e seu guardião era o folgado Aminhangué, e seu mensageiro e ajudante, o mordomo-nganga, era Acoúmbre”.

Nasacó “registrava” — vaticinava — com sete sementes de mate, depois de pronunciar as seguintes palavras: “Acaibeto enirome acaibeto”; e curava e “trabalhava”; preparava os feitiços com sete ervas.

No intuito de ressuscitar Tánze, Nasacó pediu o sangue de Sikán acreditando que, com ela, poderia ressuscitá-lo. Condenada Sikán a morrer — “a morrer para ressuscitar o tambor”, Embákara profere a sentença, como vimos, “debaixo da árvore”.

A execução é realizada junto à palmeira-real. “Nos pés da palmeira-real fizeram a macumba para Ekue e depois mataram Sikán”, — Sikanékue — para que a voz, o espírito fosse passado a Ekue com o sangue”.

Sikán é decapitada com uma faca por ordem de Mocongo por Ekuenhón, que se encontrava presente na primeira consagração enquanto Nasacó reconhecia o ekue.

Desde então não ocorrem mais mortes com faca em nhaitúa, e desde então Ekuenhón desempenha, na ordem, o cargo de sacrificador ou carrasco. Ele é quem arranca a cabeça do galo, e mata o bode e o esquarteja. O sangue de Embori é oferecido a Ekue; as patas simbolizam as quatro cabeças, os quatro chefes da fraternidade, a da frente à direita simboliza lyamba, a da esquerda Isué, a de trás direita simboliza Mocongo, e a esquerda Mosongo; são oferecidas aos quatro ventos; as vísceras são oferecidas ao urubu-da-cabeça-vermelha. O moropo, a cabeça [em jargão cubano], em memória ao primeiro *baroco*⁴⁴ — pois assim foi feito então “quando lyamba jurou

43 *Arundo donax* L.

44 Representação de abacuás mortos, como foi o caso do mencionado Baroco Beba. Também se refere à cerimônia em si mesma.

para Ekue até a morte diante de Isué, Mocongo e Isunekue” — a entrega para Embákara, ireme que guarda todas as peles dos tambores, “das transmissões da voz”, para que seja apresentada para Iyamba.

Este Ekuenhón que sacrifica Sikán, e que foi escravizado por Iyamba em uma guerra e servia como “cão guia”, aparece em uma paisagem de sua história escondendo o segredo debaixo de umas pedras, e sentado sobre elas o cego Iyamba, que desconhece onde o ekue se encontra.

Ekuenhón decapita Sikán e depois a esquarteja. Os intestinos dela, como vimos, foram utilizados por Mocongo para decorar seu cajado. Os ossos foram reduzidos ao pó e queimados como incenso; a cabeça...foi possuída por Nasacó, e os olhos foram gravados sobre o ekue. O martírio de Sikán debaixo da palmeira-real foi presenciado pelo pássaro Enkerepe Endobio, “um pássaro que falou quando Sikán morreu”, e uma mulher, Najedia, que em sua própria roupa reuniu o sangue e a cabeça. (Esse vestido serviu com estandarte depois, de sucubakarión). Um homem, Otón Acanapó, dizem que ele também viu a morte de Sikán. Mas o sangue do sacrifício de Sikuanekua não ressuscitou Tánze. Os anais abacuás, enrolados, fragmentários e confusos para o profano, dizem que, quando Tánze morreu, Nasacó usou a pele desde peixe sobrenatural para o tambor “e para que Ekue falasse”. Mas a pele do peixe não tinha nenhuma consistência; a voz, naturalmente, soou muito baixinha: “enquanto Tánze morria, a medida em que a voz ia se atenuando⁴⁵, a voz de Moruá — o cantor encantador que convida os espíritos ao *baroco*⁴⁶ — também ia atenuando”. Assim, embora nha Nasacó tenha dado o sangue para Sikán, colocou os olhos sobre ela e os cobriu. Para dar mais força para Sikán, com as dobras do intestino da vítima, Tánze só emitiu um som muito fraco...

A voz — plena, do espírito para o tambor — não foi transmitida dessa vez.

Não se sabe explicar, e meus abenecues também não explicam claramente, se é o espírito da mulher Sikán que tenta, nesses momentos, “levar Ekue”, ou se é o espírito de Tánze, ou o espírito de Tánze juntamente com o de Sikán, os que Nasacó se empenha para atrair o tambor.

Esse primeiro tambor — em Efó —, “quando foi feita a transmissão do peixe — o mesmo que cuja pele foi usada para o tambor — foi chamado Ekue-muna-Tanza”. Mas a “transmissão do peixe”, como já foi falado, foi um fracasso, e se dirigiram para a terra de Erón Entá — de um rei pastor de carneiros —; sacrificaram um carneiro —

45 Quando Moruá — que desempenha nas potências o mesmo papel que a Appwón nos ritos de Ocha — levanta o canto com voz fresca e sonora, ele é chamado Moruá Yanza; Moruá Tindé, quando a voz dele fica rouca; e y Moruá Erikundt, quando perde totalmente a voz e se vê obrigado a tocar os xerés. Moruá Varna, canta em todas as cerimônias; sua voz encanta os mortos, e os atrai para o baroco.

46 Cerimônia.



erón — e usaram seu corpo para forrar o “fundamento”. Erón não serviu, era muito gorduroso. O espírito já não pode ser ouvido. E eis aqui que Nasacó voltou a “olhar” e disse que era preciso sacrificar um congo. Segundo outras fontes, sacrificar um *carabalí bricamo* ou um *bibí*: “que o primeiro bongô-tambor do fundamento —, que foi feita com a pele do peixe em Guanabecurabendó, não deu resultado, e a consagração que foi feita com o corpo do *carabalí bibí* ocorreu em Ubane, e foi chamado o *baroco*, Baroco Beba”. Um congo que estava fugido, e que ao escutar desde bem longe, em terra Enchemillá, o barulho do cincerro⁴⁷ — em Enchemillá existiam muitos fabricantes de tambores, “era terra de tamborzeiros” — foi dirigido, guiado pelo som para o lugar onde se encontravam Moruá Engono e Aberinhán. Ambos se apoderaram dele e o levaram para onde Nasacó trabalhava na transmissão da voz. Ele foi riscado e morto por Moruá Engono.

(“E aqui, em Havana, Ekue uma vez recebeu o sangue de um congo” — muitos abacuás, discretamente, afirmam).

O espírito daquele congo, sacrificado por Moruá e Aberinhán, deixou sua imagem gravada numa pedra e se transformou no ireme Anamanguí.

Este ireme Anamanguí, “que apareceu quando o primeiro abacuá morreu”, depois de constituída a ordem, é o que celebra os rituais ou cerimônias fúnebres, e sua missão consistia em ir buscar o espírito do abacuá defunto — Anamanguí besuá sanga buke — e conduzi-lo ao fundamento”.

Mas na pele humana, como na pele do peixe, como na pele do carneiro, a voz ia se atenuando. A última transmissão foi feita com pele de bode; e “Nasacó ouviu a voz do Ekue”. A voz do espírito encarnado no fundamento.

“Então Nasacó disse: ‘Eforí nieta eremí Ekue Sangarí Tongo’—; e pediu um galo para Iyamba para sacrificá-lo e derramar o sangue sobre Ekue. O espírito de Sikán disse para Nasacó que os quatro abones levassem uma oferenda para o rio; que fizessem a bebida sagrada [*mocuba*] e que a colocassem no rio para atrair o espírito de Tánze”.

Enfim, Nasacó tinha conseguido, com sua magia, levar o espírito para o fundamento, o bongô, e disse para Iyamba: “*Abasí un keno yambumbé Ekue efó bongó mofé Abasí eforí Sfsi Iyamba*”. Antes, a mesma pele do peixe havia declinado Nasacó— que o tambor de Empegó, Caneóme Abasí, podia substituí-lo, e que “era tão sagrado como ele”. Por isso, na consagração de Guanabecuramendó, o dono dele recebeu o nome “Munarosá Embabia Itacuá Yumba Ascre Yumba Kufón Endabe Añéneru”.

Essas primeiras consagrações do fundamento são abordadas nos textos abacuás com uma prolixidade tão complicada quanto minuciosa. “Na primeira consa-

47 Instrumento musical utilizado nas cerimônias abacuás. Tratando-se de uma espécie de sino, soa “tin-tin-tin”, um som agudo.

gração, os Obone colocaram o fundamento na cabeça”. (Recordemos que, já no rio, Iyamba tinha colocado a cumbuca na cabeça). O fundamento recebeu sangue e entregaram a pena de pavão real para Iyamba, e uma do galo que foi sacrificado; essa plumagem foi entregue a Abasonga, e depois que Ekuehón jurou, agradeceu a Deus na presença de outros Obone”.

“Em Sangrimoto, lugar de Usagaré onde a primeira consagração foi feita, o rei da terra Mutanga presenciou a consagração do fundamento e disse que os chefes uniram as quatro cabeças sobre o fundamento. Nasacó olhou e disse que tinha que matar um bode e uma cotia, e pagar tributo junto ao rio, para que a voz divina viesse ao fundamento”.

“Em Guanabecuramendó, um rei velho de terra Efó, depois que a transformação do espírito de Sikán para Ekue foi alcançada, disse às três cabeças juntas —aos três abacuás— que nenhum seria maior que o outro, pois eram um só pensamento. E para rei Eforí Isún foi dado o título de Isún Efó, para Bacocó, o de Sito Guanabacocó”; para Usagaré, o de Ibondá Usagaré”. “Foi em Guanabecura, às margens do rio —e da palma— onde Nasacó fez a primeira transmissão; limpou os atributos sagrados com ervas, e o ireme Encóboro assistiu esta cerimônia”. (Guanabecuramendó foi teatro primordial das grandes cerimônias celebradas pela sociedade).

Os antecedentes históricos, sagrados, da confraternização; rezas, discursos em línguas, *enkames*, que o abacuá, todo *monina entayo fitumbariyén* —bem batizado— deve aprender de memória para recitá-los quando, absolutamente possuído pelo seu papel, atua nos “plantes” ou “jogos”⁴⁸ de sua potência, e que descrevem os fatos originais de Abacuá, aparecem fora de ordem nestes bloquinhos⁴⁹ sujos, manuais dos ocóbios⁵⁰, gastados pelo uso, escritos com a mais sincera despreocupação da sintaxe e às vezes, com tintas de duas cores, que vários *ñaftos*⁵¹ colocaram em minhas mãos como chaves luminosas que me conduziram através do labirinto de suas tradições.

O atual Iyamba, o Isunekue ou o Moconfo, todos os dignatários e ocóbios de Abacuá, “tem muito a estudar para desempenhar seus respectivos cargos”.

Uma boa memória é condição indispensável: o “jogo” abacuá é imitação, repetição de situações, cópias dos atos que tiveram, lugar nas origens da sociedade, e “não se faz nada que não esteja fundamentado no conhecimento do que foi feito em um princípio”. Isto é, naqueles tempos de todos os mitos.

Quando Abacúa “joga”, tudo se reintegra ao tempo antigo. Quando o ireme

48 Nome de cada agrupação ou potência da sociedade abacuá.

49 Trata-se de um bloquinho de anotações específico, um caderno que conta com as fórmulas empregadas nos rituais e certas expressões do jargão abacuá; é de uso dos praticantes.

50 Ou ecóbio. No jargão abacuá, significa amigo ou companheiro.

51 Diminutivo de *ñañigo*, o abacuá.



Aberinhán sustenta a pata do bode sagrado do sacrifício, está realizando o mesmo ato do primeiro Aberinhán que acompanhou o primeiro Mocongo à primeira consagração; se Eribangandó leva uma oferenda ao rio ao nascer do sol, é porque essa oferenda foi levada inicialmente em Pete Yegasí Gabón; da mesma forma quando vai buscar água no rio em uma cabaça e é apresentada, como antes, a Nasacó, para a preparação dos feitos deles, ou Isué de Usagaré ao receber seu atributo —o Sese Eribó⁵²—, exclama: “*Efimérrao Nhongo Abasí Kinhongo nairán Sese Abasí*” e “o apresentou para a lua, para Embarán, diante dos Obone”, para não citar mais exemplos.

“Se um Iyamba não sabe falar em cada momento como falou Iyamba, se não domina a língua, não pode ser Iyamba, que é um homem grande aonde quer que vá...”

Os acontecimentos fundamentais da história sagrada abacuá ocorre sempre nas proximidades de uma palmeira-real —testemunha de seus mistérios, próxima a um rio ou um monte.

Abasonga —Otoguanhé—, rei da terra Ora, “teve medo”, foge para a mata quando estala uma guerra entre duas tribos de Efí e de Efó; se perde na floresta no escurecer do dia e Moruá andava procurando-o ao som dos chocalhos. “Tchá catchá catchá”. Só depois de muito tempo —sete anos— Biabángá o chamou com um apito que soa exatamente: “tu, tu, tu..., tu, ti, tu, ta” e Abasonga por fim apareceu, empunhando o centro conhecido pelo mesmo nome dele, e trazendo a plumagem para Iyamba; atravessou o caminho até à margem do rio e encontrou debaixo de uma palmeira-real todos os “direitos” do seu juramento. Abasonga, Iyamba e Isué consagram-se na presença de Mocongo; entregaram o *ekue* e o *eribó* para que ele os guardasse. “Abasonga se deteve junto à uma palmeira-real velha, matou um galo carijó e deu ele de comer para as raízes”.

Abasonga foi testemunha na terra Efí “de que forraram uma cabaça com a pele de um peixe e fizeram que ele soasse com uma planta de cânhamo; ouviu os bongôs e soube que em Cuba Maribá o bongô era chamado Nglón”, e testemunhou outras coisas grandes: “viu a cerimônia celebrada no monte mais antigo, no qual se jurou —consagrou— o primeiro bongô. Abasonga “jurou diante do altar —*Abasí can-cubio*— ao lado da palmeira-real”. Matou um galo e um bode, e o sangue e a cabeça do bode foram entregues ao segredo; as patas e os testículos foram enterrados, a pele guardada para o tambor de Enkríkamo e de Ekuenhón... “cujo dever, Ekuenhón sanga abakuá yé bengo, é ir à mata caçar tigres”.

Mas não cansemos ainda mais o leitor. *Ukano Mambre* [ou a árvore sagrada] eleva o seu tronco, de beleza incomparável; move o seu lânguido penacho no céu

52 Divindade principal adorada pelos abacuás.



abacuá, fixa em um eterno presente mítico, o abanecúe evocando o os fatos capitais de sua história; a revelação de Ekue, que “pula da cumbuca e cai aos pés da palmeira-real”; o sacrifício de Sikán, a heroína e a vítima do drama abacuá, a Sikuanekua que morre, “iokwá moropo!”; e o nascimento de Abacuá, pois ao redor da venerada árvore os primeiros dignatários [obones] se reúnem e a sociedade é organizada.

Recebido em 06/08/2026

Aprovado em 14/09/2026

Referências

- Cabrera, Lydia. (2016). Al lector. *El Monte*. Notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y del pueblo de Cuba (pp. 9-13). Editorial Verbum.
- Cabrera, Lydia. (2016). El Monte. *El Monte*. Notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y del pueblo de Cuba (pp. 15-22). Editorial Verbum.
- Cabrera, Lydia. (2016). Ukano Mambre. *El Monte*. Notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y del pueblo de Cuba (pp. 261-270). Editorial Verbum.
- Carpentier, Alejo. (2010). Introducción de Salvador García Arias. ¡Ecué-Yamba-Ó! (pp. 5-57). Akal.
- Fuentes Fiallo, Victor R. (2000). Plantas utilizadas en las ceremonias de la sociedad secreta Abakua. *Natura Medicatrix*, 58, 38-4. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4989222>
- Marcondes de Moura, Carlos Eugênio. (2012). A mata. Notas sobre as Religiões, a Magia, as Superstições e o Folclore dos Negros Criollos e o Povo de Cuba. Editora da Universidade de São Paulo.
- Santana, Tiganá. (2019). Tradução, Interações e Cosmologias Africanas. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, 39, 65-77. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2019v39nespp65>