

Universidade Federal da Bahia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Mestrado em Antropologia

Vinicius Lins Gesteira

**RITUAIS JURÍDICOS NA COSTA DA MINA
(1602-1789)**

Salvador
2015

Vinicius Lins Gesteira

Rituais jurídicos na Costa da Mina
(1602-1789)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Luis Nicolau Parés

Salvador
2015

G393 Gesteira, Vinicius Lins
 Rituais jurídicos na Costa da Mina (1602-1789) / Vinicius
 Lins Gesteira. – Salvador, 2015.
 206 f.: il.

 Orientador: Prof. Dr. Luis Nicolau Parés.
 Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia.
 Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2015.

 1. Antropologia social. 2. Costa da Mina (África). 3. Justiça.
 4. Religião. I. Parés, Luis Nicolau. II. Universidade Federal da Bahia.
 Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 301

BANCA EXAMINADORA:

Ass: _____

Prof. Dr. Luis Nicolau Parés (UFBA – Orientador)
(Doutor em Antropologia Social, University of London – Inglaterra)

Ass: _____

Prof. Dr. João José Reis (UFBA)
(Doutor em História, University of Minnesota System – Estados Unidos da América)

Ass: _____

Prof. Dr. Diego Ferreira Marques (UFBA)
(Doutor em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP – Brasil)

Salvador da Bahia
8 de Julho de 2015

Para Ivana Lins

Vous ferez ainsi une histoire de France pittoresque où vous peindrez les costumes, les meubles, les maisons, les intérieurs, la vie privée, tout en donnant l'esprit du temps, au lieu de narrer péniblement des faits connus.

Honoré de Balzac

Por eso repito que no debemos temer y que debemos pensar que nuestro patrimonio es el universo; ensayar todos los temas, y no podemos concretarnos a lo argentino para ser argentinos: porque o ser argentino es una fatalidad, y en ese caso lo seremos de cualquier modo, o ser argentino es una mera afectación, una máscara.

Jorge Luis Borges

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, sou grato ao professor Luis Nicolau Parés, meu orientador nesta pesquisa, por ter confiado em mim durante esses anos, por ter mantido a paciência e me ajudado a superar as dificuldades e por ter convivido com meu estilo de escrita demasiado barroco e minhas ideias academicamente excêntricas. Com ele aprendi não só a lidar com literatura de viagem, como também a desenvolver a minha imaginação histórica, para lembrar uma feliz expressão do casal Comaroff. Sem sua orientação, nenhuma linha do presente trabalho estaria escrita – nem mesmo esta. Além de toda a colaboração, como orientador, contei com sua ajuda, e também de Lia Laranjeira – a quem estendo meus agradecimentos – em algumas das traduções aqui apresentadas, iniciadas já no longínquo ano de 2009, durante uma pesquisa de iniciação científica.

Em seguida, agradeço a minha mãe, Ivana Lins, e a Lucas Lins, meu irmão, pela colaboração constante e incondicional. Todas as passagens de lirismo presentes neste trabalho são fruto da convivência com eles e de seu incentivo, desde a mais tenra idade, para desenvolver o gosto pela leitura.

Do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (PPGA/UFBA), presto agradecimentos a todo o seu quadro docente. Em particular, agradeço à professora Maria Rosário Gonçalves de Carvalho pelo carinhoso acolhimento e pelos conselhos que me auxiliaram a entrada nessa disciplina nova, a antropologia, uma vez que eu fizera graduação no curso de Licenciatura em História.

Ainda entre os docentes do PPGA/UFBA, manifesto meus agradecimentos à professora Cecillia MacCallum, por suas lições sobre as questões de gênero, por suas fantásticas reflexões sobre a teoria antropológica e o fazer do antropólogo e da antropóloga – inclusive, corretamente ajustando os adjetivos para todos os gêneros –, e ao professor Jocélio Teles, por suas belas lições sobre a pesquisa em ciências sociais. Agradeço ainda a Livia Cavalcanti, por sua gentileza e competência no tratamento das questões administrativas do PPGA.

Presto meus agradecimentos aos membros da banca de defesa de Dissertação, o professor Diego Ferreira Marques e o professor João José Reis, aos quais devo muitas análises

aqui desenvolvidas, uma vez que contei com suas críticas e sugestões na ocasião do exame de qualificação.

Sou também devedor de contribuições de meus professores e professoras do curso de graduação em Licenciatura em História da Universidade Federal da Bahia, bem como de outros cursos que fiz nos últimos anos, a quem expresso minha gratidão. Destes, destaco minha gratidão para com Evergton Sales Souza – de cujos livros e conhecimento em pesquisa histórica sou tributário –, Gabriela Sampaio – referência acadêmica e moral ao longo de todo meu percurso de pesquisa –, Roberto Evangelista, Maria José Rapassi Marcarenhas, Antonio Luigi Negro, Lígia Bellini, Maria Inês Marques, Milton Moura, Patrícia Gomes, Mark Stevenson Fuo, Mailda Flores, Kelly Krause, Mike Featherstone e Stephen Small. Não poderia deixar de agradecer a Mariângela Nogueira por seu formidável auxílio na revisão final deste trabalho.

Agradeço o apoio dos meus colegas e minhas colegas da turma do curso de mestrado em Antropologia do PPGA/UFBA, sobretudo a Marília Lima, Carina Gazar, Lúcia Helena e Rogério Ferrari. Alguns amigos e amigas também tiveram importância fundamental nas discussões e reflexões que conduziram a várias passagens do presente texto: Darlan dos Santos Gomes, Tércio Prado, Renan Leal, Mário José Ferreira Júnior, Nilton Vasques, Lycia Scharmer, Marco Lino dos Santos, Líllian Barros Araújo dos Anjos, Pedro Viana, Alan Passos, Raiza Canuta, Daniel Vital, Rodrigo Teixeira Gesteira, Hildenise Novo, Ana Íris Carvalho, Tiago Santos, João Paulo Sabóia, Naíra Gomes, Caique Costa e Nayanna Cartaxo.

Não poderia deixar de agradecer a todos os funcionários e trabalhadores que servem com tanto carinho à faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da UFBA, a “família” São Lázaro. Em primeiro lugar, à chefe da Biblioteca Isaías Alves, Hozana Campos, minha segunda mãe e matriarca de toda esta “família”. Em seguida, às demais integrantes da equipe da biblioteca: Ana, Andreia, Alessandra, Dilzaná e Carol. Agradeço do fundo do coração ao acolhimento de José Carlos (Freud), Déo, Júnior, Tati, Edilson, senhora Amália, Gilson, senhora Creuza, Ademir e senhor Manuel.

Por fim, presto meus agradecimentos a CAPES por ter me possibilitado o recebimento de uma bolsa de estudos de mestrado ao longo de 24 meses nesta pesquisa.

RESUMO

Este é um trabalho de antropologia histórica realizado a partir das crônicas produzidas por europeus sobre as práticas jurídicas africanas da Costa da Mina, entre 1602 e 1789. Essas práticas são analisadas a partir do conceito de ritual jurídico e categorizadas em rituais contratuais, comprobatórios e executórios. Seguindo a tradição dos estudos rituais, o ritual é compreendido tanto na sua dimensão religiosa como secular. Como as descrições europeias estudadas estão repletas de etnocentrismo, plágios e ponderações enviesadas, lança-se mão de um esforço de desconstrução cultural para contornar as distorções interpretativas dos cronistas. Considera-se que essa leitura crítica dos textos, e a contextualização do clima intelectual em que foram produzidos, permite usar esse material enquanto fonte histórico-etnográfica. O resultado é uma antropologia histórica dividida em três períodos, estabelecidos, sobretudo, para fins analíticos e expositivos: o período do idioma demonológico, o do idioma do interesse e o do idioma civilizacional. Para cada um deles são considerados três cronistas, examinando em detalhe suas trajetórias biográficas e os seus escritos relativos aos rituais jurídicos. Essa abordagem permite identificar correlações culturais, políticas e religiosas entre os vários discursos, assim como levantar hipóteses sobre as possíveis transformações históricas desses rituais jurídicos.

Palavras-chave: religião, Justiça, Costa da Mina, ritual jurídico, literatura de viagem.

ABSTRACT

This is a work of historical anthropology based on the chronicles produced by Europeans on African legal practices of the Mina Coast, between 1602 and 1789. These practices are analyzed using the concept of “judicial ritual” and classified into contractual, evidentiary and executory rituals. Following the tradition of ritual studies, ritual is here understood in both its religious and secular dimensions. Because European descriptions are full of ethnocentrism, plagiarism and biased comments, an effort of cultural deconstruction is made to overcome such interpretative distortions. It is believed that the critical reading of the texts and the contextualization of the intellectual atmosphere in which they were produced enables one to use this material as a historical-ethnographic source. The result is a historical anthropology divided in three main periods, established mainly for analytical and expositive purposes: the period of demonological language, the period of the interest language and the period of the civilization language. For each of them three chroniclers are considered, examining in detail their biographies and their writings on judicial rituals. This approach allows one to identify cultural, political and religious correlations between the various discourses as well as to suggest hypothesis about possible historical transformations of these judicial rituals.

Key-words: Religion, Justice, Mina Coast, Judicial Ritual, Travel Literature.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1: O FEITIÇO DA JUSTIÇA (1602-1676).....	24
1.1.Pieter De Marees.....	29
1.1.1. Contratos.....	36
1.1.2. Provas.....	39
1.1.3. Execuções.....	46
1.2.Nicolas Villault.....	51
1.2.1. Contratos.....	55
1.2.2. Provas.....	58
1.2.3. Execuções.....	60
1.3.Wilhelm Johann Müller.....	62
1.3.1. Contratos.....	67
1.3.2. Provas.....	68
1.3.3. Execuções.....	73
1.4.Sumário da etnografia jurídico-demonológica relativa à Guiné.....	75
CAPÍTULO 2: DIREITO EM DESENCANTO (1676-1720).....	78
2.1.Jean Barbot.....	84
2.1.1. Contratos.....	88
2.1.2. Provas.....	90
2.1.3. Execuções.....	94
2.2.Thomas Phillips.....	96
2.2.1. Contratos.....	100
2.2.2. Provas.....	103
2.2.3. Execuções.....	106
2.3.Willem Bosman.....	107
2.3.1. Contratos.....	111
2.3.2. Provas.....	117
2.3.3. Execuções.....	120
2.4.O lugar do direito africano no universo mental europeu em desencanto.....	122
CAPÍTULO 3: A “CIVILIZAÇÃO” DOS CRIMES OU OS CRIMES DA CIVILIZAÇÃO? (1720-1789).....	126
3.1. William Snelgrave.....	136
3.1.1. Contratos.....	138
3.1.2. Provas.....	139
3.1.3. Execuções.....	140
3.2. Robert Norris.....	143

3.2.1. Contratos.....	146
3.2.2. Provas.....	148
3.2.3. Execuções.....	148
3.3. Paul Erdmann Isert.....	150
3.3.1. Contratos.....	156
3.3.2. Provas.....	160
3.3.3. Execuções.....	161
3.4 Impasses do Alto Iluminismo com relação à cultura jurídica em terras africanas.....	164
CONCLUSÃO.....	169
REFERÊNCIAS.....	176

LISTA DE MAPAS

Mapa 1. A África Ocidental, com enfoque na Costa da Mina e suas divisões, entre os séculos XVII e XVIII.....	5
Mapa 2. A Costa do ouro dos séculos XVII e XVIII.....	6
Mapa 3. A Costa dos Escravos dos séculos XVII e XVIII.....	7

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 “As sentenças e execuções”	36
Figura 2 Detalhe da Figura 1, cena “E”	37
Figura 3 Detalhe da Figura 1, cena “A”	40
Figura 4 Detalhe da Figura 1, cena “F”	41
Figura 5 Detalhe da Figura 1, cena “D”	43
Figura 6 Detalhe da Figura 1, cena “B”	47
Figura 7 Detalhe da Figura 1, cena “C”	48
Figura 8 Detalhe da Figura 1, cena “G”	40
Figura 9: 1. O rei de Fetu na Costa do Ouro (no centro); 2. Feiticeiro ou sacerdote; 3.Soldados (com pinturas corporais)	64
Figura 10: 1. O rei de Popo; 2. Sacerdote; 3. Mulheres com status; 4. Mulheres popula- res; 5. Escravos	86
Figura 11 “Jankomé e outros fetiches”	87
Figura 12 “O ordálio da água vermelha no Norte de Gana”	106
Figura 13. Willem Bosman	108
Figura 14 “Damas de chambre de Acra”	155

LISTA DE ABREVIATURAS

TEIWA	The English in West Africa
RAC	Royal African Company (Inglaterra)
MMA	Monumenta Missionaria Africana
WIC	Companhia das Índias Ocidentais (Países Baixos)

INTRODUÇÃO

A antropologia precisa escolher entre ser história e não ser nada [...]. A história precisa escolher entre ser antropologia social e não ser nada.¹

E. E. Evans-Pritchard.

A Justiça, em várias culturas, compreende certos rituais *místicos*.² Isso atrai a atenção dos autores euro-americanos³ faz séculos. Na contemporaneidade, tamanha ênfase ao tema funda-se nos seus discursos jurídicos identificados como laicos – embora haja sérias controvérsias nesse sentido – interessados em ter um *alter-ego* para reafirmarem sua pretendida condição laicizante.

A ruptura oficial entre o Estado – e, por consequência, o direito – e religião é um fenômeno recente na história eurocentrada. Talvez isso só tenha se consolidado com a Revolução Francesa de 1789, quando o foro laico finalmente suplantou o eclesiástico. Antes disso, sobretudo durante a Idade Média, praticavam-se procedimentos jurídico-religiosos muito semelhantes aos praticados na África Ocidental até o presente momento.

Um dos rituais jurídicos africanos hodiernos alvos da imprensa euro-americana é o juramento do *juju*.⁴ Por meio dele, uma pessoa entra em um compromisso inviolável de fidelidade com outrem. Trata-se de um contrato inquebrantável estabelecido a partir de gestos particulares. Se a pessoa vier a descumprir o acordo, uma divindade, em nome da qual foi feita a cerimônia do juramento, virá retirar-lhe a vida. Nesse ritual, o medo da punição vinda do mundo espiritual dispensa quaisquer contratos escritos, policiais armados e juízes

1

“Anthropology must choose between being history and being nothing [...] History must choose between being social anthropology or being nothing.”

² O adjetivo místico é compreendido nesse trabalho como parte da experiência na qual se dissolvem as fronteiras entre ser humano e cosmos, seguindo a definição de *misticismo* de Annette Wilke (2007, p.1279).

³ Substitui-se aqui por mundo *euro-americano* o termo *Ocidente*, quando se trata das culturas do continente europeu e do continente americano.

⁴ Na imprensa anglo-saxônica grafa-se como *juju oath*. Walter Rodney mencionou, nos anos de 1970, o fato de haver mulheres submetidas a trabalhos industriais degradantes pelo *juju* (RODNEY, 1973, p.365). O termo *juju* possui etimologia controversa, porém, parece ser um vocábulo, utilizado na língua franca difundida pelos portugueses na costa da África Ocidental, entre os séculos XV e XVII (DAKUBU, 2012, p.30). Ele tem sido traduzido por autores não africanos como *magia negra*. Em muitos países, apesar das proibições oficiais da prática de juramentos e ordálios, as populações os praticam à revelia do poder público.

implacáveis com seus martelos e seus pedidos de ordem no tribunal. Assim costuma pensar a imprensa internacional.

Notícias recentes de vários jornais renomados descrevem a tragédia de dezenas de milhares de mulheres oriundas do estado de Edo, na Nigéria. Elas são traficadas, enganadas e forçadas a viver como prostitutas na Itália, na Espanha, na Inglaterra, entre outros países do Velho Mundo. Até aí, nada de novo com relação a esses lamentáveis casos de exploração sexual de imigrantes do Sul global.

A “novidade” dos casos assinalados consiste no fato de as nigerianas manterem-se presas a seus agenciadores não pela violência, e sim, segundo os jornalistas, pelo poder do juramento do *juju*.⁵ Elas teriam jurado diante dos seus deuses que pagariam uma alta dívida para os traficantes para entrarem ilegalmente na Europa e lá terem liberdade e maiores oportunidades de trabalho.

Ao chegarem, elas são submetidas a um regime de trabalho sexual compulsório, análogo à escravidão, ameaçadas pela coerção psicológica. Em uma reportagem que contou com o depoimento de uma nigeriana nessas condições, chamada Rita, o espanto da imprensa diante da problemática resume-se em poucas e enviesadas palavras.

Em uma das passagens se lê: “Rita disse que ela não teve escolha senão seguir com o trabalho. Antes de ela ter deixado a Nigéria, ela fez um juramento de lealdade com seus traficantes em um ritual religioso tradicional [...]” (KLEEMAN, 2011, s/p).⁶ Logo adiante, a jornalista complementa:

5

<http://www.dailymail.co.uk/news/article-2767833/Married-couple-used-African-witchcraft-terrify-trick-two-women-coming-Britain-work-prostitutes-court-hears.html>

⁶ “Rita says she has no choice but to carry on working. Before she left Nigeria, she swore an oath of loyalty to her traffickers in a traditional religious ritual [...]”

Traficantes de pessoas da Nigéria usam magia negra para aliciarem milhares de mulheres como Rita em uma vida de escravidão sexual na Europa. Gangues do Leste Europeu usam a violência para constrangerem as mulheres que eles levam, porém, os “cafetões” na ponta do tráfico nigeriano não precisam usar os músculos – eles têm o **juju** do seu lado. Trata-se de uma forma ritualizada de extorsão que expõe as mulheres nigerianas à dupla condição de algozes e vítimas da exploração (KLEEMAN, 2011, grifos nossos).⁷

O drama das negras prostituídas e escravizadas pelo ritual chegou a ser tratado em uma telenovela brasileira, **Salve Jorge**, do horário das nove horas. No capítulo que foi ao ar na noite do dia sete de maio de 2013, em uma fala repleta de vieses, a personagem Morena tenta explicar à personagem Jô a razão pela qual as africanas seriam, do seu ponto de vista, as mais fáceis de serem mantidas no cativeiro:

Morena: Então, eu consegui falar com umas 15 nigerianas assim e essas aí são as que dão menos trabalho pra eles [os agenciadores da prostituição], porque elas acreditam em vodu [*sic*].⁸ Pra gente, o vodu é uma coisa ruim, um feitiço... pra fazer mal a alguma pessoa, mas pra elas... pra elas, não. Pra elas, é como se fosse uma coisa sagrada, uma proteção, um amuleto. Aí elas fazem uma cerimônia⁹ no país onde elas moram antes de vir pra cá. Em cada vodu tá a sorte delas, e cada uma traz o seu. **Jô:** Ah, então elas trazem o vodu com elas. **Morena:** Aí é que tá, Jô, aí é que tá. Elas trazem, mas eles tomam. Aí eles não precisam ficar vigiando, manipulando, fazendo mal à família delas, igual eles fazem com a nossa, porque eles estão com a sorte delas na mão. Eles tomam isso delas. Aí é só mexer no vodu, porque através do vodu eles podem fazer acontecer qualquer coisa com elas ou com a família delas. Aí elas ficam com medo e não reagem.¹⁰

Há, de fato, alguns elementos rituais destoantes com os relatos da imprensa, como a omissão do juramento, substituindo-o pela manipulação de bonecos de vodu. Tal opção

7

“Nigeria’s human traffickers are using black magic to trap thousands of women like Rita into a life of sex slavery in Europe. Eastern European gangs use violence to coerce the women they transport, but the “madams” at the top of the Nigerian trafficking chain don’t need muscle – they have juju on their side. It is a form of ritualised extortion that allows Nigerian women to be both perpetrators and victims of the exploitation”.

⁸ Em vez de *juju*, a autora da novela emprega o termo *vodu*, que integraria o léxico das populações a leste do estado de Edo. Ele aparece inapropriadamente no discurso da autora como equivalente de amuleto ou *boneco de vodu*, conforme sua aplicação no vocabulário da cultura pop. Essa permutação terminológica parece um equívoco da autora quando comparada com as informações da imprensa, porém, pode ter constituído um elemento ficcional que aproximou a compreensão da cena para o público brasileiro.

⁹ Essa cerimônia é apontada na imprensa internacional e nigeriana como o juramento do *juju*.

¹⁰ PEREZ, Perez. Élcio provoca Théo (cena). *Salve Jorge*. 7 mai 2013, Rio de Janeiro: Rede Globo, 2013. (telenovela). 00:02:10-00:02:53. Disponível em: <<http://globoTV.globo.com/rede-globo/salve-jorge/t/cenas/v/elcio-provoca-theo/2560668/>>. Acesso 31 dez 2014.

autoral deve ser vista como fruto do preconceituoso imaginário brasileiro sobre as culturas africanas.

Para além das pré-noções, as mensagens da telenovela e do texto jornalístico reproduzido acima confluem em um ponto bastante claro: as crenças das cidadãs nigerianas colaborariam bastante para a sua dominação. Esse pressuposto carece de qualquer investigação antropológica que o sustente ou refute.

Um dos caminhos para examinar academicamente a questão é pesquisar a história desses rituais. Quatro séculos atrás, durante a *Época Moderna*,¹¹ parte do território da atual Nigéria compunha a região conhecida pelos europeus, grosso modo, como Costa da Mina. Ali estavam alguns dos maiores pontos de atividade de outro tráfico de pessoas, um dos mais cruéis ocorridos em toda existência humana na Terra: o comércio europeu de escravos africanos para as lavouras e minas nas Américas.¹²

Talvez para a surpresa dos leitores e das leitoras, os comerciantes brancos da cadeia do tráfico de escravos daquela época não só registraram práticas semelhantes ao juramento de *juju*, como também se utilizaram delas para atingir seus fins. Um comandante de navio negreiro da Inglaterra, que realizou uma viagem para a Costa da Mina em 1693, deixou uma evidência nesse sentido.

Esse cronista descreveu como um dos capitães ingleses a ele subordinados utilizava uma prática jurídico-religiosa africana para conter as revoltas de escravos nos navios negreiros. Ele punha os escravos a bordo para jurar pelos seus fetiches e os deixava sem os grilhões durante a viagem pelo Atlântico (PHILLIPS, 1732 [1694], p.221). Tal evidência será examinada em seus pormenores na seção 2.2.2 do capítulo 2 desta Dissertação.

Antes de avançar a questão dos rituais jurídicos nas representações dos cronistas europeus da *Época Moderna*, tema desta pesquisa, cumpre situar a leitora ou leitor no quadro geográfico, etnolinguístico e histórico das populações do espaço e das épocas estudadas. A Costa da Mina, destacada no mapa abaixo, é o cenário dessa análise.

¹¹ Por *Época Moderna*, nesta pesquisa, compreende-se o período entre os séculos XVII e XVIII, muito embora a divisão tradicional adotada pelos historiadores e historiadoras inclua parte do século XV e o século XVI inteiramente.

¹² É preciso ter em mente duas observações: houve outras redes de comércio transcontinental de escravos africanas em outras regiões do mundo e que as fontes históricas produzidas pelos próprios europeus informam que inúmeros crimes contra humanidade, imprescritíveis segundo a legislação internacional vigente, foram perpetrados nessa abjeta atividade econômica.



Mapa 1. A África Ocidental, com enfoque na Costa da Mina e suas divisões, entre os séculos XVII e XVIII.¹³

Os portugueses, primeiros povos da Europa a bordejar o litoral da África Ocidental subsaariana, no século XV, chamaram-no de “Guiné” (OLVEIRA, 1997, p.38-39). Por volta de 1470, eles alcançaram a região do entorno do Cabo das Três Pontas, destacado no mapa acima. O termo Guiné apresentaria uma elasticidade geográfica aplicada a vários lugares no litoral da África Atlântica na história portuguesa (HORTA, 2002, p.105).

Entre 1480 e 1482, após conflitos e negociações com os africanos dos reinos akans, os lusitanos construíram ali uma fortificação, o Castelo de São Jorge da Mina, apelidado de Elmina (SOARES, 2004, p.46-52; RODNEY, 1973, p.145). O nome “Costa da Mina”, passou a designar, grosso modo, toda a região compreendida entre o Cabo das Três Pontas e o Rio Lagos, correspondendo hoje à faixa litorânea entre Gana e parte da Nigéria. Essa região era e é habitada, sobretudo, por akans,¹⁴ gãs e gbes¹⁵ – havia ainda iorubás, hauças e outros povos, porém, não muito numerosos nos séculos XVI e XVIII. Todos eles são grupos etnolinguísticos (BOAHEN, 1981, p.400) falantes de línguas kwa do tronco níger-congo (CHILDS, 2003, p.39-40).

¹³ Adaptado e com legendas traduzidas por Luis Nicolau Parés de BARBOT, Jean; HAIR, Paul; JONES, Adam; LAW, Robin. *Barbot on Guinea: the writings of Jean Barbot on West Africa 1678-1712*. Londres: Ashgate Pub Co, 1999. Disponível no site: <<http://www.costadamina.ufba.br/index.php?/conteudo/exibir/11>>. Acesso: 15 set 2013.

¹⁴ O nome akam só viria estabelecer-se como uma denominação meta-étnica para os diversos grupos da Costa do Ouro, com exceção dos gãs de Acra e adjacências, no século XVIII (RODNEY, 1972, p.297-298). A partir desse mesmo período, eles também ocuparam territórios da atual Costa do Marfim.

¹⁵ A designação linguística *gbe* é relativamente recente (CAPO, 1990). O termo substitui outros utilizados na literatura antropológica e linguística no passado, tais como *ewe*, *krepi* e *adja*. Ele abrange os adja de Allada e Uidá – ainda que a população de Uidá seja conhecida, em particular, pelo nome de *hueda* –, os fons do Daomé, entre outros que habitavam a Costa dos Escravos.

Com o passar dos anos, outras nações europeias que chegaram à região convencionaram subdividi-la em duas “Costas”: a Costa do Ouro e a Costa dos Escravos. Apesar de suas divisões cartográficas variarem, é possível traçar os limites geográficos de cada uma delas. A Costa do Ouro estendia-se do Cabo das Três Pontas até o rio Volta, correspondendo à faixa litorânea da atual Gana. No começo do século XVI, havia na Costa do Ouro vários pequenos estados como os reinos akans de Axim, Fetu, Comenda, Asebou e o reino gã de Acra (BOAHEN, 1981, p.403-408). Ao final desse século e no começo do seguinte, emergiram grandes nações expansionistas, como reino de Akwaumu e o reino Ashanti.



Mapa 2. A Costa do ouro dos séculos XVII e XVIII.¹⁶

Por sua vez, a Costa dos Escravos estendia-se do rio Volta até o rio Lagos, correspondendo aos atuais litorais do Togo, Benin e, parcialmente, Nigéria. A designação de “Costa dos Escravos” só se estabeleceu no final do século XVII (BARBOT, 1688, p.130), apesar de o rio Lagos já ter sido referido como “rio dos Escravos” desde, pelo menos, Duarte Pacheco Pereira (1953 [1506], p.6), escritor português de crônicas náuticas da virada do século XV para o XVI.¹⁷

¹⁶ Mapa de Luis Nicolau Parés. Disponível no site: <<http://www.costadamina.ufba.br/index.php/?conteudo/exibir/11>>. Acesso: 15 set 2013.

¹⁷ Verger (2002) costuma designar a “Costa dos Escravos” como “Costa a Sotavento da Mina”. Tal designação não foi contemplada nessa pesquisa porque nenhuma das fontes histórico-etnográficas a empregou. Para fins de

As duas “Costas” também tinham diferenças em relação à vegetação. Enquanto a primeira estava coberta pela floresta tropical, a segunda apresentava uma conformação de savana, o chamado intervalo do Benim (*Benin gap*). Nele a mosca tsé-tsé, transmissora da tripanossomíase e cujo habitat são as florestas próximos aos rios, não era uma praga como na região vizinha (LAW, 2001, p.15-16). A tripanossomíase é letal para os mamíferos. A relativa ausência da mosca tsé-tsé favoreceu a disseminação de cavalos, bem como o transporte de escravos para o litoral.

Nessa sub-região, destacavam-se as unidades políticas de Popo (Grande Popo),¹⁸ Aladá,¹⁹ Uidá (Gleuhe)²⁰ e Apa no século XVII, e os reinos Gen, Daomé e Porto Novo, no século XVIII, todos eles gbe falantes, exceto o Gen que incluía também outros grupos kwa, sobretudo, akans (PARÉS, 2007, p.26-32).



Mapa 3. A Costa dos Escravos dos séculos XVII e XVIII.²¹

simplificação toponímica, entende-se aqui o termo Costa da Mina como composição dos espaços da Costa do Ouro e da Costa dos Escravos.

¹⁸ Havia outra cidade vizinha, fundada no fim do século XVII por refugiados gas e outros, chamada de Aneho, conhecida pelos europeus como “Pequeno Popo”. De maneira semelhante, quando os daomeanos conquistaram Allada, entre 1724 e 1726, e parte de seus habitantes migrou para o leste e fundou Porto Novo, os europeus designavam-na, às vezes, por “Pequena Allada”.

¹⁹ Designada de diversas formas pelos europeus: Ardra, Adrés, Arada, Arida etc.

²⁰ De igual maneira: Whydah, Fida, Judá etc.

²¹ Mapa de Luis Nicolau Parés. Disponível no site: <<http://www.costadamina.ufba.br/index.php/?conteudo/exibir/11>>. Acesso: 15 set 2013.

As duas partes da Costa da Mina não devem ser enxergadas como unidades estanques. Havia alguns elementos estruturais compartilhados e migrações que marcaram intercâmbios entre elas. Nas duas Costas, assistia-se a uma intensa vida urbana – cuja quantidade e população impressionavam os cronistas europeus –, apesar de não se dispor de escrita autóctone até, pelo menos, o século XIX. Até o século XVII, as populações da Costa da Mina apresentavam uma economia que pode ser entendida a partir da produção agrícola familiar e da troca de insumos (MANNING, 2004, p.10-11; WILKS, 2002, p.85).

Uma classe produtora dispunha de acesso à terra e detinha a posse de ferramentas e gerava excedentes destinados ao comércio em mercados (MANNING, 2004, p.10-11). Esses mercados estavam presentes em todas as cidades. Neles, inclusive, se processavam muitas das audiências judiciais dos africanos.

Além disso, existia uma base monetária, sendo as moedas mais correntes as conchas chamadas de búzios ou cauris (HOGENDORN; MARION, 1986, p.89-91). Havia integração com rotas comerciais de média e longa distância. No interior da Costa do Ouro estavam as jazidas auríferas, cujo minério fora comercializado desde a Idade Medieval Tardia por caravanas de mandes muçulmanos, os chamados wangara, até a Europa, passando pela Península Ibérica. No século XV, os portugueses e outros europeus estabeleceram rotas marítimas em busca de ouro, pimenta malagueta, marfim e escravos (WILKS, 2001, p.15-40). Tudo isso demonstra como as atividades econômicas da Costa da Mina encontravam-se muito além da “subsistência” (RODNEY, 1973, p.68).

Com o avanço do comércio com os europeus, cujo interesse recaía, sobretudo, na compra de pimenta, marfim, ouro e escravos, processaram-se alterações nas formas de gerenciar a política e os recursos, ampliando-se o direcionamento mercantil das atividades econômicas (AKINJOGBIN, 1967, p.167).

Entre o final do século XVI e o começo do século XVII, o ouro sai de cena como um dos principais produtos almejados pelos europeus, e os escravos se tornam a mercadoria mais requisitada na pauta de exportações dos reinos africanos da região (KLEIN, 2004, p.218; BOAHEN, 1981, p.408).

Alguns estudos apontam que, no período anterior à chegada dos portugueses, várias populações da África Ocidental – embora nem todas – praticavam a escravização de prisioneiros de guerra, de condenados pela Justiça e seus descendentes (SILVA, 2011, p.111;

PETRE-GRENOUILLEAU, 2004, p.23). Houve também o tráfico trans-saariano de escravos que tinha como destino principal o Oriente muçulmano, desde o século VIII (SILVA, 2011). Contudo o impacto do tráfico iniciado pelos europeus foi de escala muito maior. A venda de escravos oriundos da Costa da Mina aos europeus, iniciado já no século XV, favoreceu algumas elites locais com a troca dos cativos por bens de luxo, como roupas, tabaco e armas de fogo. Os europeus acabaram, assim, por fomentar querelas entre os estados africanos a fim de obter mais prisioneiros. Tudo isso aconteceu com o aval dos intelectuais, monarcas e líderes religiosos cristãos, que consideravam lícito o comércio de africanos. Por vezes, eles argumentavam que ao trazer os negros para o cativeiro controlado por cristãos permitiriam que suas almas fossem salvas (BARBOT, 1688, p.56). O que de fato ocorria era um pesadelo de superexploração nas lavouras e nas minas, tortura, humilhação e privação de direitos.

Os primeiros europeus a estabelecerem o comércio marítimo direto com os povos do Golfo da Guiné, na segunda metade do século XV, os portugueses, estavam à procura de ouro e escravos. A demanda aurífera advinha da necessidade de que as economias europeias tinham de lastrear sua riqueza em metais preciosos e das poucas reservas que os portugueses tinham do mais nobre dos metais; enquanto a demanda por escravos advinha da carência de mão de obra em alguns dos seus domínios, sobretudo nas ilhas atlânticas, como Açores e Madeira, onde já se plantava cana-de-açúcar em larga escala desde meados do século XV (KLEIN, 2004, p.203-204).

Depois dos portugueses, os ingleses e outros povos europeus teriam feito negócios na Costa da Mina em meados do século XVI. Todavia, os lusitanos mantinham um virtual monopólio em Aladá nessa época (PARÉS, 2007, p.32). A situação viria a piorar para os mercadores de Portugal apenas quando entrou em cena a república dos Países Baixos.

Em finais do século XVI, eles aprenderam o caminho para o Golfo da Guiné. Logo depois, a França, a Inglaterra e as nações bálticas empreenderiam negócios na região, sempre em busca de ouro e, a cada ano, de mais escravos. Porém, durante grande parte do século XVII, os batavos dominaram o comércio na Costa da Mina.

Embora eles tivessem desenvolvido algum comércio de escravos nas primeiras décadas do século XVI, foi algum tempo após a conquista neerlandesa de Pernambuco, por volta do ano de 1634, que passaram a se engajar com toda força nesse comércio, tanto em

Angola quanto na Costa do Ouro (PUNTONI, 1990). Isso os levaria a iniciar a conquista do Castelo de Elmina em 1637, encerrada seis anos depois.

É necessário estar atento a essa atividade econômica do tráfico de escravos, pois quase todos os cronistas examinados nesta pesquisa participaram nele de maneira direta. Os séculos XVII e XVIII constituem o período de apogeu do tráfico europeu de escravos africanos. No mesmo tempo, produziram-se mais relatos de cunho etnográfico sobre os africanos ocidentais do que nunca.

Esse contexto de expansão do tráfico atlântico é o pano de fundo da história da etnografia dos rituais jurídicos autóctones. A relação entre ambos foi evocada de maneira circunstancial pela historiografia, apesar de esta, por seus resquícios evolucionistas, tentar marcar uma clivagem profunda e imaginária entre aspectos jurídicos e religiosos naqueles rituais.

Por exemplo, a obra de Robin Law (2001, p.87-90), de quase 370 páginas sobre a Costa dos Escravos, possui apenas três páginas consagradas ao tema da Justiça e, de modo geral, restringindo-se às execuções e à vingança no reino de Uidá e no Daomé. Apesar disso, seu autor notou a habitual participação dos comerciantes do Velho Continente em cerimônias jurídicas africanas, porém, consideradas apenas como fenômenos religiosos:

Os europeus não apenas toleravam os cultos locais, como também, de algum modo, dependeram da sua proteção. Ao fazerem acordos com a população local, era normal requerer um ritual invocando as sanções pela religião autóctone como meio de proporcionar a melhor garantia contra o descumprimento (LAW, 2001, p.155).²²

Esses rituais não devem ser vistos apenas como *religiosos*: são, ao mesmo tempo, *jurídicos*. Ao separar as duas dimensões na análise, corre-se o risco de perder de vista que a laicização do direito é um fenômeno recente, particular e mesmo tênue na história da humanidade. Em muitas culturas, o ritual “faz” a Justiça. Isso é sustentável a partir da seguinte asserção do jurista e historiador social do direito Harold Berman:

Os elementos dramáticos e poéticos do direito germânico – seus elementos miméticos – colocaram a fala jurídica por cima da fala corriqueira, e, a partir daí,

²² “Europeans, moreover, did not merely tolerate indigenous cults, but to some degree depended upon their protection. In making agreements with local people, it was normal to require a ritual oath invoking the sanctions of the indigenous religion, as affording the best security against default.”

marcaram a separação entre lei e vida ordinária. Sem dúvida, em todas as sociedades, **é necessário que a lei esteja separada do cotidiano pelo ritual, pela cerimônia e pela crença refletida no ritual e na cerimônia – a crença no poder de certas palavras colocadas em condições específicas para criar certos efeitos tidos como “judiciais.” Esse tipo de magia é necessário para que o direito funcione.** Entretanto, cada época tem a sua própria magia, refletindo a sua concepção da realidade concreta (BERMAN, 1983, p.59, grifos nossos).²³

Pode-se complementar Berman afirmando que, além da época, cada contexto etnográfico tem a sua “magia” – termo substituído ao longo desta Dissertação por *feitiçaria*, por razões expressas no primeiro capítulo. A dimensão religiosa do ritual jurídico torna o direito apartado da vida cultural do cotidiano.

É preciso levar em conta que nem o mundo euro-americano escapa dessa “magia”. Nos Estados Unidos, por exemplo, os réus e as réas são compelidos a jurar por Deus, Alá ou Buda dizer somente a verdade, nada mais, nada menos. No Brasil, o preâmbulo da Constituição Federal de 1988, ainda vigente, inicia-se com uma exortação ao Deus cristão.

Por mais que aqueles rituais africanos estivessem associados a sentidos religiosos, não é possível classificá-los como estritamente sagrados, uma vez que seu alvo principal não era o contentamento das relações com as divindades. Seu propósito era a manutenção da coesão social e a garantia das posições estruturais. Por isso, entende-se que esses rituais místicos devem ser considerados de maneira predominante como jurídicos.

Nesse ponto, a nossa pesquisa se afasta da compreensão durkheimiana do ritual enquanto expressão, por excelência, do espaço religioso, apartado do profano (DURKHEIM, 2003 [1912], p.21). Por tanto, cabe definir os conceitos de religião e ritual bem como as correlações entre esses termos. Define-se religião como:

[...] Aquele conjunto de práticas que estabelecem uma integração entre “este mundo” (dos humanos) e o “outro mundo” invisível, habitado (geralmente) por uma série de “entidades espirituais” responsáveis pela sustentabilidade da vida. O ritual, por sua vez, é definido como meio estruturado e comportamental que viabiliza essa integração. Esse conceito de religião tem a vantagem de incluir toda uma série de práticas, como a produção de amuletos, rituais de cura ou atividades

²³ “The dramatic and poetic elements of Germanic law – its mimetic elements – elevated legal speech above ordinary speech and thereby put a distance between law and ordinary life. Of course it is necessary in all societies that law be separated from the daily routine by ritual, by ceremony, by belief reflected in ritual and in ceremony – the belief in the power of certain words put in certain ways to bring about certain effects denominated as ‘legal.’ This kind of magic is necessary if law is to work. Yet each age has its own magic, reflecting its particular concept of ultimate reality.”

de “feiticeira”, que desde o ponto de vista da tradição antropológica e também da ortodoxia das religiões de revelação dificilmente elas seriam cabíveis sob o rótulo de religião. No entanto, nas sociedades africanas elas constituem parte integrante, às vezes central e não apenas periférica ou marginal, do sistema religioso (PARÉS, 2007, p.104).

Essa noção de religião é muito apropriada à presente pesquisa, porém, a sua correlata definição de ritual enquanto fenômeno de integração do mundo religioso precisa ser ampliada. Por conta disso, utilizo aqui rituais como produções rotinizadas de mensagens por meio de uma profusão de gestos, vestuário, falas, cenários e papéis (GRIMES, 2000, p.116, p.163).

O interesse por esse tema ocorreu enquanto desenvolvia uma pesquisa de iniciação científica no período 2009 a 2010, sob a orientação do professor Luis Nicolau Parés. Ao longo desses estudos, foram catalogados, traduzidos, analisados e disponibilizados no site www.costadamina.ufba.br vários excertos de relatos de cronistas sobre práticas religiosas relativas à Costa da Mina, no período entre 1600 e 1730.

Percebeu-se que as crônicas dos viajantes e eruditos europeus traziam quase sempre extensos registros sobre as práticas jurídicas entre os africanos, embora não se encontre na bibliografia nenhuma obra de análise em ciências sociais dedicada ao tema. Inicialmente, pretendia abordar nesta pesquisa os rituais funerários, curativos e místico-ofensivos. Entretanto, ao perceber a dimensão muito aprofundada do tema da Justiça, optei por tratar os outros rituais de maneira circunstancial.

Quanto à dimensão temática, é importante fundamentar o termo teórico que inicia o título deste trabalho: ritual jurídico. Lisa Silverman o utiliza com um significado muito semelhante ao adotado aqui, embora lide com processos de investigação por tortura na Era de Ouro da França (SILVERMAN, 2002, p.66-69). Para o estudo da Justiça na África Ocidental nos séculos XVII e XVIII, nosso trabalho pretende ampliar a noção desenvolvida por Silverman. Nesse sentido, propõe uma taxonomia dos rituais jurídicos subdividida em três tipos: os rituais contratuais ou contratos, os rituais comprobatórios ou provas e os rituais executórios ou execuções.

Como ocorre em qualquer taxonomia, a divisão relativamente arbitrária dos rituais em categorias como “contrato”, “prova” e “pena capital” coloca, de certo, complicações.²⁴ Um

²⁴ Alguns dos cronistas utilizaram os termos pactos para se referirem aos rituais contratuais, provas para os rituais comprobatórios e execuções para os rituais executórios.

mesmo gesto poderia, em um contexto, ter um sentido contratual, ao passo que, em outro, poderia apresentar uma dimensão de procedimento de prova, ou mesmo, causar a morte daquele ou daquela a ele submetido. Por outro lado, dentro de uma mesma categoria poderiam ser incluídos rituais de várias ordens. Sob o rótulo de contratuais, encontram-se, por exemplo, o juramento de ingestão, o gesto de pingar águas nos olhos, o pacto de sangue, entre outros. Em relação aos comprobatórios, há a prova do rio, a prova do veneno, o juramento de ingestão, o teste da serpente. Por fim, na categoria de rituais executórios prevalece a pena de decapitação.²⁵

A classificação das práticas de Justiça na Costa da Mina, ora proposta, é, portanto, externa aos sujeitos envolvidos. Contudo, embora definida pelo pesquisador, levando em conta algumas considerações dos cronistas, ela permite alguma operacionalidade analítica e favorece a clareza expositiva. Assim, cientes da dificuldade, as referidas categorias serão matizadas e moduladas ao longo de nossa exposição.

Outra questão que deve ser ponderada são as fontes de conhecimento usadas no estudo. Como não constam fontes escritas por africanos da Costa da Mina durante todo o período abrangido, restam, para o estudo da antropologia histórica, as fontes europeias, problemáticas tanto do ponto de vista da metodologia quanto da epistemologia. Tais problemas surgem em uma série de equívocos cronológicos, geográficos e de outras ordens, além da forte incidência de plágios e informações de confiabilidade duvidosa – este último assunto será discutido mais adiante.

Quanto à questão epistemológica, as descrições de viajantes e eruditos europeus estão repletas de abordagens preconceituosas em relação aos autóctones, além de terem sido produzidas no contexto do tráfico de escravos. Muitas vezes, os próprios cronistas participando deste.

Tal carga ideológica pode sugerir uma postura hipercrítica de rejeição à análise desse material histórico e etnográfico. Entretanto, cumpre assinalar que qualquer documento, não apenas aqueles produzidos por alóctones, possui algum grau de ideologia e é tarefa do historiador e do antropólogo apontá-lo e tratá-lo, assim como é sua tarefa apontar e tratar os seus problemas metodológicos.

²⁵ Outras formas marginais de execução ocorrem no marco documental, como a pena de incineração para os perpetradores de incêndio (LABAT, 1730b, p.214).

O estudo de história da África há muito reconhece a importância das crônicas de viagem utilizadas nesse trabalho. Nenhuma delas é inédita, e a maior parte encontra-se disponibilizada em edições reimpressas recentemente, ou na *Internet*, pelas bibliotecas nacionais da França, da Inglaterra e do Canadá.

Desse modo, o levantamento de informações primárias perfaz-se de um trabalho de campo em arquivos difusos, sobretudo, em arquivos digitais.²⁶ O uso dessas fontes europeias modernas está recomendado já na seção de metodologia e historiografia do primeiro volume da *História Geral da África*, da UNESCO:

As costas da Guiné foram as primeiras partes da África [subsaariana] conhecidas pelos europeus, e, a partir de 1460 (Cadamosto) até o começo do século XVIII (Barbot e Bosman), uma série de documentos foi escrita sobre elas. Grande parte desse material possui altíssimo valor histórico, oferecendo evidências de primeira mão e datadas sobre as quais muitas outras [obras] de história podem ser ancoradas (KI-ZERBO, 1981, p.23-24).²⁷

Parte substancial dos dados etnográficos coletados pelos cronistas encontra-se confirmado por outras fontes de conhecimento, como as tradições da memória oral, a glotocronologia, a arqueologia e as etnografias produzidas no século XX. A própria voz dos africanos encontra-se encapsulada nos diálogos transcritos pelos europeus. Nenhuma narrativa que contém outras vozes, em nenhuma época, reduz-se à voz do emissor (BAKHTIN, 1984, p.256). A perspectiva bakhtiniana nos encoraja a não observar as fontes histórico-etnográficas produzidas por alóctones apenas como projeção ideológica.

Há ainda que se considerar mais uma questão problemática no uso dessas fontes para o presente trabalho. Como não tenho um conhecimento avançado da língua alemã nem da neerlandesa, as quatro obras selecionadas escritas nesses idiomas foram analisadas a partir de suas traduções para o inglês e para o francês – sendo, em cada caso, especificados os detalhes nas seções correspondentes.

Porém, além de consultar os originais dessas quatro fontes, os trechos selecionados

²⁶ Foram consultados dois manuscritos não publicados e não digitalizados, assinalados na seção Fontes das Referências do presente trabalho, ambos microfilmados por demanda pelo professor Luis Nicolau Parés, que gentilmente cedeu as suas cópias microfilmadas para esta pesquisa.

²⁷ “The Guinea coastlands were the first part of Africa to be known by Europeans, and from about 1460 (Cadamosto) to the beginning of the eighteenth century (Barbot and Bosman), a whole series of works was written about them. A large amount of this material is of the utmost historical value, providing first-hand and dated evidence to which much other West African history can be anchored.”

para análise, busquei fundamentar minha leitura em artigos de historiadores que fizeram revisões críticas dessas traduções. Isso viabilizou uma maior compreensão do material.

Foram traduzidas para o português todas as citações em língua estrangeira a fim de facilitar a compreensão. Não sendo uma exigência do Programa, isso foi uma gentileza do autor para o público não habilitado na leitura dos “originais” em seus respectivos idiomas. Entretanto, por serem traduções amadoras – não dispondo seu autor de formação correspondente –, elas estão acompanhadas das versões originais ou das traduzidas para o inglês ou francês em notas de pé de página, com o intuito de fundamentar a leitura dos especialistas na área temática.

Além das dificuldades da validade historiográfica do uso das fontes e em torno das traduções secundárias, cumpre abordar mais uma questão: o que permite lidar com categorias do direito desenvolvidas na Cristandade ocidental, presentes no discurso dos cronistas – como aquelas referentes ao contrato, à prova e à pena capital –, para compreender realidades africanas progressas? A viabilidade teórica disso subjaz no seguinte pressuposto:

[...] [N]ós encontramos no[s] sistema[s] jurídico[s] africano[s] a maioria das concepções que são essenciais no nosso próprio direito [euro-americano]: a própria lei, direito e dever, **culpa e inocência**, injúria/dolo, ofensa/crime, cuidado e negligência, bem como acidente, **contrato**, dívida, **responsabilidade** e obrigação etc. (GLUCKMAN, 1974, p.22, grifos nossos).²⁸

Embora essa posição esteja longe de ser unanimidade entre os antropólogos da Justiça,²⁹ o princípio universalista gluckmaniano possibilita estabelecer a “comunicação” entre as categorias jurídicas presentes no imaginário europeu e aquelas dos africanos.

É preciso ainda discutir os conceitos de literatura de viagem, em que se inscrevem os cronistas analisados.³⁰ O que inspirava tamanho interesse em escrever e ler sobre as culturas

²⁸ “[...] we find in African law most of the conceptions that are central in our own law – law itself, right and duty of obligation, guilt and innocence, injury [tort], offence [crime], care and negligence and accident, contract, debt, responsibility and liability, etc.” Comentário sobre a tradução: substituíram-se os colchetes do original por barras simples pelo fato de estes sinais serem formas convencionadas nessa dissertação para marcar interpolações do tradutor.

²⁹ Para visões dissonantes daquela defendida por Gluckman, consulte-se P. Bonahann. (1966) e L. Nader (1969).

³⁰ O termo “cronista” era utilizado na Época Moderna como um funcionário, em geral, a serviço do rei que registrava eventos considerados importantes. Nesta pesquisa, o termo é usado em sentido amplo, abrangendo todo o escritor que fez descrições histórico-etnográficas. Havia os cronistas que eram “escritores”, eruditos, e outros que se tornaram conforme Parés (2011, p.8). Esses aspectos serão discutidos de maneira mais aprofundada na seção relativa a cada um daqueles que ocorre em cada um dos três capítulos.

dos povos de outros continentes, como os akans, os gãs e os gbes da Costa da Mina? Na Europa, desde o século XIV, explodiram descrições imaginárias, ou com base factual, de outras regiões e seus respectivos habitantes.

Nesse século, a expansão transoceânica europeia desenvolvia-se ao mesmo tempo em que o livro impresso nascia. As terras imaginárias da Cocanha, o reino do Preste do João, Eldorado, a Ilha Brasil ou Hy-Brasil fundiam-se em uma cartografia mental com a África Subsaariana, América, o subcontinente Indostânico, o Extremo Oriente e Sudeste Asiático. Caracterizações angelicais dos povos recém-contatados misturavam-se a outras de cunho demonológico, na construção do Outro nessa literatura de viagem (HOLANDA, 1977; SAID, 2003 [1978], p.22).

Maria Christina Wissenbach (2009) considera que esses relatos tinham finalidades utilitárias imediatas bastante claras. Em particular, seu olhar recai sobre o conhecimento médico das viagens transatlânticas, apontando para uma grande circularidade de ideias, matérias e práticas na medicina do Mundo Atlântico moderno. Nesse sentido, seria o caso de uma literatura de viagem eminentemente “instrucional”, no sentido de formar novos comerciantes, missionários, enviados políticos e, mesmo, conquistadores que visitaram as terras de outros povos.

Tal interpretação é procedente, pelo menos em parte. Estendendo e corroborando a tese de Wissenbach, as crônicas da pesquisa estão, de fato, repletas de informações geográficas e logísticas, inventário das mercadorias locais, descrição da etiqueta para acordos com os autóctones e tantos registros facilmente assimiláveis como lições para investidas futuras promovidas por outrem.

Todavia, cumpre observar que nem todas as informações contidas nos relatos em questão tinham uma finalidade utilitária tão evidente. Por exemplo, as extensas passagens sobre as religiões dos povos do Ultramar. Havia nelas alguma utilidade prática mais imediata, como havia no caso do levantamento de produtos comercializados em dada localidade?

Difícilmente um antropólogo da história restringiria os textos dos cronistas a essa única finalidade – caso o interesse de alguns clérigos nessas descrições não figure como utilidade imediata. Resta propor um aspecto complementar dessa literatura. Ao lado da utilidade prática dos relatos, manifesta-se em muitas de suas seções um esforço de construção

da identidade europeia e, de maneira simultânea, das alteridades culturais ultramarinas (MUDIMBE, 1988).

Hodgen destaca que esse “gênero” literário foi desenvolvido desde os escritos clássicos, tais como os de Heródoto, Plínio, César e Tácito. Na Idade Média, o relato de Marco Polo teria provocado um extremo interesse pelo gênero no século XIV (HODGEN, 1971, p.32-78).

Com o Renascimento europeu, ocorreu uma sistematização dos assuntos a serem descritos (religião, leis – com ênfase no direito natural – alimentos, animais da região etc.) (RUBIÉS, 2004, p. V). Além disso, no mesmo período, processou-se uma definição da literatura de viagem como elemento de erudição dos homens nas posições de comando, isto é, a leitura desse material tornou-se parte da erudição dos estadistas e dos intelectuais (RUBIÉS, 1991, p.172). Esse duplo aspecto dos sentidos conferidos à escrita – e ousou supor também à leitura – das crônicas, dos manuais utilitários e das obras de reflexão cosmológica, pode ser percebido no caso dos cronistas estudados, inclusive em suas descrições relativas aos rituais jurídicos.

Metodologicamente, a presente pesquisa conjuga técnicas da análise do discurso e pesquisa histórica qualitativa, perfazendo uma antropologia histórica a partir de “trabalho de campo” nos arquivos. Uma das principais técnicas empregadas consiste na “decompilação” das crônicas selecionadas (JONES, 1990). A técnica de “decompilação” foi definida após alguns congressos sobre a controvérsia em torno do uso de fontes de viajantes europeus para a história pré-colonial da África, como o de Berlim em 1986: “Essa metodologia pressupunha o estabelecimento de conexões e comparações, sincrônicas e diacrônicas, entre diferentes fontes; análise intertextual que possibilita a identificação dos exageros, erros e invenções de alguns viajantes” (PARÉS, 2011, p.7).

Um dos procedimentos decorrentes da decompilação é a identificação do grau de confiabilidade do material histórico-etnográfico. Nesse sentido, o trabalho de Vansina permite definir quatro principais critérios de confiabilidades sugeridos: 1) testemunho ocular; 2) registro por “ouvir dizer” (*hearsay*); 3) plágio *ipsis litteris* ou paráfrase; ou ainda alguma combinação dos anteriores. Isso é muito importante para se levar em conta o valor etnográfico do conteúdo, pois uma dada informação registrada, a depender do seu grau de confiabilidade, pode ser descartada ou aproveitada para a análise (VANSINA, 1990, p.17).

Nessa interface histórico-antropológica, onde começa a antropologia e onde acaba a história na pesquisa? Alguns antropólogos apegados ao falso heroísmo malinowskiano dirão que este é um trabalho exclusivamente de história e não deveria ter sido produzido em um programa de pós-graduação em antropologia, enquanto alguns historiadores *ortodoxos* responderão, ofendidos, tratar-se apenas de um trabalho de antropologia por conter uma quantidade de historiadores e historiadoras inferior à metade dos autores referenciados.

Ambos os lados estão, de algum modo, corretos, pois, conforme Roland Barthes (1972, p.3), faz-se necessário aceitar o fato de o estudo interdisciplinar transcender as fronteiras intelectuais das disciplinas originais e criar uma nova. O ponto de partida é, sem dúvida, a antropologia histórica, entendida aqui ainda sob o ecletismo de “escolas” defendido por Edward Palmer Thompson (2012, p.227).

A presente dissertação é uma produção de interdisciplinaridade e aponta para a transdisciplinaridade, afinal, ela não só congrega conhecimentos da antropologia, da sociologia, da psicologia, da filosofia, do direito e da história, como também pretende fundir os seus instrumentais teórico-metodológicos e propor-lhes outro – embora, para alguns, isso seja algo deveras ambicioso para um mestrado.

O fundamento antropológico da minha abordagem assenta-se, inicialmente, na obra *Ilhas da História*, de Marshall Sahlins (1985). Sua investigação articula a interpretação histórico-etnográfica de crônicas europeias com reflexões e categorias próprias dos estudos etnológicos, sobretudo a ênfase na discussão dos sentidos dos elementos culturais manifestos nas dinâmicas humanas. Nesse sentido, constitui-se num trabalho paradigmático.

Além disso, os trabalhos de Joan-Pau Rubiés (1994, 2004, 2009), continuadores do esforço histográfico-antropológico de Margaret Hodgen (1964), ampliam a antropologia histórica tal qual desenvolvida por Sahlins. Aquele autor se destaca como um antropólogo de formação que realizou trabalho de campo sobre arquivos de crônicas europeias modernas sobre a Índia e sobre a América, apontando o seu valor histórico-etnográfico.

A associação da história das ideias na Europa à produção de etnografias sobre as populações ultramarinas – recorrência a quadros sinóticos de temas evocados em diferentes crônicas – e a discussão da iconografia impressa em etnografias dos séculos XVI e XVII perfazem alguns dos recursos desenvolvidos por Rubiés aplicados nesta pesquisa.

O trabalho de Richard Price (1983), intitulado *First-time* ou “primeira época”, em tradução nossa, visto inexistir tradução lusófona, trouxe outras contribuições para a pesquisa ora apresentada, sobretudo no cruzamento das fontes europeias com outras fontes etnográficas dos *maroons* do Suriname. Entretanto, essa obra não pode ser utilizada como modelo porque esta pesquisa não dispôs de relatos de memória oral coletados *in loco*, base epistemológica central do trabalho de Price.

Complementado essa compreensão, Renato Rosaldo (1986) chamou atenção para o fato de que os próprios discursos históricos e antropológicos são igualmente passíveis de projetar visões alheias nos universos de pesquisas dados. A questão das ideias-força sobre o Outro está presente na gênese do entendimento da noção antropológica de *idioma* cultural nessa dissertação.

Embora não conste nenhum trabalho especificamente sobre o tema desta Dissertação, três produções acadêmicas de antropólogos e historiadores contribuíram para a construção do seu universo de análise. Em primeiro lugar, a compreensão dos contratos na Costa da Mina é tributária do trabalho de William Pietz (1988), que, partindo dos domínios da antropologia, discute as visões deletérias dos europeus em relação ao regime de acordos entre os africanos no contexto iluminista.

Logo após, há o trabalho de Nathalie Zemon Davis (2010), historiadora muito conhecida por seus estudos de história cultural e história das mulheres europeias, sobre os procedimentos de prova na Costa da Mina e na diáspora negra no Suriname, América do Sul. Por fim, a obra de Robin Law (1983, 1989a, 2002) traz reflexões sobre a importância da questão das sentenças capitais, especificamente para a história política da Costa dos Escravos.

No Brasil, apenas as dissertações de Rogério Pires (2009, p.22, p.79-80) e de Lia Laranjeira (2010, p.40, p.70-73) tangenciaram a questão dos juramentos do fetiche praticados como contratos ou como provas na Costa da Mina. Entre os trabalhos clássicos, restam referências deveras esporádicas às práticas jurídicas africanas.

Tais trabalhos permitiram fundamentar melhor as três categorias da presente pesquisa. Além dessas contribuições, foi privilegiada aqui uma abordagem transversal que discute os parâmetros cosmológicos e jurídicos dos europeus que registraram esses rituais africanos.

Assim, o presente trabalho empreende uma dupla *arqueologia* do conhecimento: uma parte voltada à análise do conteúdo etnográfico que pode ser inferido das narrativas das populações da Costa da Mina; e outra, voltada aos pressupostos culturais e epistemológicos que orientam o olhar dos produtores dessas narrativas, incluindo os elementos biográficos e crítica literária.

Para Michel Foucault, uma arqueologia dos campos do saber deve transformar os *monumentos*, algo tido como atemporal e “natural”, em que ele situa as ideias mais gerais do arcabouço intelectual europeu, em *documentos*, algo tido como detentor de história e construído por homens e mulheres (FOUCAULT, 1969a, p.15-17).

Assim, a arqueologia ora proposta das crônicas cristãs relativas à Justiça ritual na África do Oeste terá por base algumas ideias estruturantes do pensamento eurocentrado. Entre elas, constam as seguintes: agência mística/demoníaca, feitiçaria; verdade, culpa/responsabilidade, dominação masculina; as noções de contrato, prova judicial e penalidade.

Seguindo Joan-Pau Rubiés (2004, p.25), leva-se em conta que a ideologia e qualquer outro *bias* não comprometem a totalidade do registro etnográfico-histórico das crônicas. Tendo em vista o fato de que algumas informações nelas contidas foram confirmadas por fontes etnográficas posteriores consideradas mais confiáveis.

Parafraseando Marc Bloch (1952, p.112), o caráter ideológico dos registros etnográfico-históricos não se postula previamente e nem em bloco; se investiga e se observa em determinadas passagens das obras em questão. Em última instância, todo cronista, autóctone ou estrangeiro, está sujeito a produzir fontes histórico-etnográficas com algum grau de distorção dos fenômenos históricos, seja por interesse, seja pelas limitações de sua condição social.

A etnografia contemporânea conhece problemas análogos, tanto de estrangeiros que tiveram seu trabalho de campo comprometido por sua condição de *outsiders*, como ocorre geralmente, como também de autóctones que tiveram dificuldades para pesquisar a própria comunidade, às vezes, por ocuparem uma posição social específica que lhes afasta de alguns sujeitos a sua volta (OBYANGO-OUMA, 2006, p.245).

Por conta disso, serão esboçados quadros sociológicos a partir das descrições dos cronistas, lançando sobre eles esforços metodológicos de críticas interna e externa, cotejando

os trechos relativos a rituais semelhantes, e buscando congruências e variações. Quanto a estas últimas, há fatores que podem ser sugeridos, tais como o arcabouço retórico do autor da crônica, a localidade a que se referiu, a mudança sócio-histórica, entre outros oportunamente apresentados.

Foi selecionado o período compreendido de 1602 a 1789 para análise, dividindo-o em três subperíodos específicos, cortes sincrônicos construídos nesta pesquisa. Antes de discutir as subdivisões adotadas, é oportuno esclarecer a escolha da abrangência temporal escolhida. O início do espectro cronológico constitui o ano da publicação da obra etnográfica de Pieter de Marees, que inaugura uma tradição de etnografia sobre a região correlata à atividade comercial de vários estados europeus naquela Costa.

A pesquisa encerra-se com a publicação da principal obra do cronista Robert Norris, em 1789, cuja ocorrência coincide com a eclosão da Revolução Francesa. A partir deste último evento, transcorrem profundas alterações geopolíticas e epistemológicas – como a posterior emergência do conceito de raça (STOCKING, 1968, p.12) – que inauguraram uma nova literatura de viagem em relação à produção.

É possível identificar três cortes sincrônicos em que prevalecem, em cada um deles, um modelo discursivo distinto, designado aqui pelo termo *idioma* ou *modelo discursivo*. Apesar de não ser possível apontar que um modelo supera o outro, identifica-se a prevalência de um idioma demonológico no período de 1602 a 1676, de um idioma do interesse dentro do contexto do Iluminismo dos primeiros tempos, entre 1676 a 1720, e o idioma da civilização adotado pelo Alto Iluminismo, entre 1720 e 1789.³¹

Os capítulos são compostos de uma seção preliminar, em que apresento o contexto de produção do período em que estão inseridos os autores, seguidas de seções ao longo das quais discuto essas ideias e descrições da Justiça autóctone, sempre seguindo a taxonomia dos três tipos de rituais jurídicos – contratos, provas e execuções – em três subseções correspondentes. Ao final de cada capítulo, há uma seção apresentando o sumário das

³¹ Por sua vez, o alto iluminismo radicalizou a questão da soberania coletiva diante do que era chamado na época de despotismo. O cenário principal de atuação, nesse segundo período do pensamento iluminista, deslocou-se para a França, porém mantendo o diálogo com toda a Europa e também com outros continentes. Uma tendência de parte da historiografia do tema de dividir o movimento iluminista em alguns ciclos: o iluminismo nascente, cerca de 1680 a 1730; o alto iluminismo, entre 1730 e 1780; e o iluminismo tardio, entre 1780 e 1810 ou 1820 (REIL; WILSON, 2004, p.X). Para fins dessa pesquisa, optou-se por redefinir o marco cronológico inicial do segundo período para 1720, início das primeiras publicações políticas de Voltaire, e o marco final para 1789, eclosão da Revolução Francesa e da Revolução.

questões discutidas.

O primeiro capítulo discute como as descrições e interpretações das práticas de Justiça na região estudada foram escritas e como estavam arraigadas a um discurso demonológico entre 1602 e 1676. A demonologia era uma categoria literária de tratados cristãos sobre a ação de Belzebu no mundo, fundada em uma cultura de perseguição aos cultos, sobretudo, célticos e germânicos, tachados como feitiçaria durante o Renascimento europeu. Alguns aspectos associados a essa literatura são perceptíveis no discurso dos cronistas sobre as práticas jurídicas africanas.

Todavia, são descritas questões sociológicas a respeito do papel dos sacerdotes, os reis e as mulheres africanas, bem como dos mercadores europeus, nos juramentos e execuções. À luz da literatura antropológica, refleti sobre os sentidos culturais associados a esses rituais.

A carga teórica desse capítulo é maior, pois são apresentados conceitos retomados nos dois capítulos seguintes, sobretudo na consolidação teórico-metodológica da categoria analítica *ritual jurídico*. Os cronistas abordados são o comerciante neerlandês Pieter de Marees, o também comerciante, porém francês, Nicolas Villault e o sacerdote luterano alemão Wilhelm Johann Müller.

O segundo capítulo aborda o impacto das transformações do imaginário europeu sobre a literatura de viagem relativa à Costa da Mina, o qual adquiriu uma lógica mais racionalista diante dos fenômenos místicos no contexto do Iluminismo dos primeiros tempos. Processaram-se outras mudanças na escrita e outros rituais não documentados no período anterior foram evocados.

Enfoco a discussão em torno do comerciante huguenote Jean Barbot, o comandante de navio negreiro Thomas Phillips, e o agente comercial neerlandês e reformado Willem Bosman. Este último ficaria célebre por qualificar os rituais jurídicos autóctones como mera manifestação do interesse pecuniário e da corrupção dos costumes de reis e sacerdotes.

O terceiro capítulo, “A ‘civilização’ dos Crimes ou os Crimes da Civilização?”, enfoca a emergência da etnografia³² do Alto Iluminismo, incluindo autores com posicionamentos divergentes sobre extinção do tráfico atlântico de africanos, os quais

³² O uso dos termos etnografia e etnologia para a produção de conhecimento sobre os povos do ultramar pelos europeus durante a Época Moderna encontra-se ancorado em Rubiés (1993, 2004).

reverberaram suas apreciações dos rituais jurídicos. Nesse capítulo, analiso os traficantes de escravos William Snelgrave e Robert Norris, engajados na defesa do infame comércio de seres humanos, bem como o médico e naturalista prussiano Paul Erdmann Isert, árduo defensor da causa abolicionista.

Ao longo dos três períodos, e de maneira específica para cada um dos nove cronistas, as práticas jurídicas abordadas aparecem descritas com elementos cênicos muito diferentes. Qual seriam os motores dessas variações? Seriam as impressões, os olhares, dos europeus? Ou seriam as próprias dinâmicas africanas? Emerge, então, o problema da pesquisa: em que medida se pode atribuir às variações dos rituais jurídicos da Costa da Mina da Época Moderna causas resultantes das conjunturas intelectuais europeias ou causas resultantes das dinâmicas culturais africanas?

A hipótese a ser confirmada é que essas variações devem ser, em larga medida, atribuídas ao posicionamento intelectual-cosmológico dos cronistas – uma vez que a produção dessas crônicas apresenta vários problemas que vão do viés ideológico ao plágio e à falta de acurada narrativa cronológica – e, em menor escala, a especificidades culturais e sociais ou a transformações históricas locais.

CAPÍTULO 1: O FEITIÇO DA JUSTIÇA (1602-1676)

E nada fica nos teus olhos.

Carlos Drummond de Andrade.

O presente capítulo centra-se na análise histórica e do discurso de um conjunto de descrições e interpretações dos rituais jurídicos na Costa da Mina por três cronistas europeus seiscentistas. Esses autores são Pieter De Marees, Nicolas Villault e Johann Müller. A ordem de análise dos autores em questão obedece à sequência cronológica do ano de edição de suas *descrições*, respectivamente 1602, 1669 e 1676.³³

Tais autores foram selecionados num universo maior de cronistas do mesmo período e referentes à mesma região, tendo como critério o fato de terem dedicado parte considerável de seus relatos à Justiça, possuírem uma base de testemunho ocular e serem de nacionalidades e de filiações religiosas diversas – o primeiro era neerlandês e provavelmente reformado;³⁴ o segundo, francês e católico; e o terceiro, de origem germânica e luterana. A cada um deles se dedica aqui uma seção.

A diversidade de “contextos de produção” permite buscar sentidos para as variações e similitudes nos enunciados sobre os rituais jurídicos em questão. Porém, o que confere uma unidade interpretativa ao período compreendido por suas obras? A resposta reside em um ponto a ser construído ao longo deste capítulo: os relatos europeus referentes às justiças africanas orientavam-se por um *idioma*³⁵ da demonologia, tópico discutido mais adiante.

A primeira seção versa sobre De Marees, um comerciante, autor do primeiro grande tratado sobre os costumes dos povos da Costa da Mina, cuja etnografia da Justiça orienta-se, sobretudo, por leituras cristãs de conceitos sagrados autóctones. Apesar disso, nela constam detalhadas informações referentes aos três tipos de rituais jurídicos alvos dessa pesquisa,

33

A obra de Müller teve duas edições, a primeira em 1673 e a segunda em 1676. Essa última data foi apontada como baliza cronológica final do período coberto pelo capítulo.

³⁴ Por reformado entende-se o cristão de orientação calvinista nos Países Baixos independentes da Espanha.

³⁵ O uso do termo *idioma* é análogo ao feito por Evans-Pritchard, no sentido em que este qualificou o papel central das relações sociais ligadas ao gado como idioma bovino (1940:19).

apresentados à luz de categorias e reflexões antropológicas. Há inclusive ilustrações sobre eles, embora apresentem alguns pontos controversos.

Em seguida, dedica-se uma seção ao cronista Nicolas Villault, outro comerciante, porém de estirpe nobre. Ao longo de muitas passagens do seu texto, em particular, do registro dos rituais executórios, ele copia e inspira-se no seu antecessor neerlandês. Todavia, sua descrição contempla peculiares narrativas, das quais ele teria sido testemunha ocular, de juramentos contratuais e comprobatórios.

A última das três seções enfoca a descrição escrita por Wilhelm Johannes Müller, um sacerdote protestante do forte dinamarquês de Frederiksborg, vizinho da Cidade-Estado akam de Fetu. Assim como Villault, com quem inclusive teria encontrado pessoalmente na Costa do Ouro, plagiara De Marres, o que não o impediu de ter registrado dados de primeira mão sobre os três rituais jurídicos analisados. Alguns desses dados encontram-se corroborados por etnografias dos séculos XIX e XX.³⁶

O que importará neste capítulo é buscar compreender as relações entre o que estava nos “olhos” dos europeus e o que eles descreveram sobre práticas jurídicas na Costa da Mina no período dado. Em contraste com o verso de Drummond na epígrafe, pressupõe-se que no registro dos brancos havia noções ideológicas que guiavam parte considerável de suas descrições e interpretações. Dois aspectos têm de ser levados em conta: as transformações dos rituais jurídicos na própria Europa e o *idioma* demonológico.

Pretende-se demonstrar, a seguir, que a interpretação dos rituais jurídicos feita pelos cronistas referidos partia de uma projeção do discurso demonológico forjado na Europa, desde finais da Idade Média, de perseguição aos bruxos e outros pretensos pactuantes com o Diabo. Os livros que faziam a descrição de pactos demoníacos, possessões e cultos satânicos na Europa passaram a compor um gênero muito popular entre o século XVI e primeira metade do XVII. Essa literatura é chamada de *demonologia*.

As práticas mágicas europeias tinham como base os rituais das religiões célticas e germânicas, tachadas como demoníacas pela Igreja Católica desde a Antiguidade Tardia. Embora, nas comunidades rurais, a recorrência às bruxas fosse algo corriqueiro para a cura ou para a vingança, certas vezes movimentos antifeitiçaria arregimentavam multidões ensandecidas. Movimentos desses ocorreram também na África subsaariana antes da chegada dos europeus (DOUGLAS, 1963).

³⁶ Oportunamente, descrições de outros cronistas podem fornecer informações complementares ao longo das três seções.

Durante o Renascimento europeu, grande parte dos autores de tratados demonológicos era composta de laicos, eruditos e juristas, preocupados com os crimes praticados pelo suposto pacto demoníaco (DELUMEAU, 1972, p.235-242). Essa noção de perseguição dos feiticeiros e de crimes associados à presunção do pacto demoníaco conduz a uma discussão sobre o estado dos rituais jurídicos na própria Europa.

Assim como na Costa da Mina dos séculos XVII e XVIII, houve na Europa julgamentos por ordálios. Essa palavra designa uma gama de procedimentos de prova judicial aplicados por várias sociedades, nos quais o réu ou a ré, ou algum animal ou duplo em substituição, são submetidos a dano corporal ou mesmo de ameaça de morte, cuja incolumidade após o processo determina a inocência (WINICK, 1957, p.393).³⁷

Várias culturas registram uso de provas místicas para desvendar os causadores de um delito. Por exemplo, a compilação das leis de Hamurabi da Babilônia, tida como uma das mais antigas conhecidas, evocava a prova da inocência do acusado de crime de feitiçaria lançando-o ao rio.

Se sobrevivesse, era inocente e tinha o direito de exigir uma compensação financeira de quem lhe havia dirigido a acusação; ao passo que se fosse culpado ou culpada pereceria no rio, pois essa teria sido a vontade dos deuses (HAMURABI, 2000, p.43).³⁸ A Europa cristã medieval conheceria formas análogas de apuração durante muitos séculos.

Até o IV Concílio de Latrão, quando a Santa Sé a interditou, em 1215, esse tipo de evidência judicial era aceito em tribunais na Europa Medieval, a exemplo da Inglaterra (KERR, FORSYTH, PLYLEY, 1992, p.573). A extinção progressiva dos ordálios fez parte de um conjunto de mudanças que criou o direito europeu contemporâneo feito pela Igreja Católica, parte da chamada Revolução Papal (BERMAN, 1983). Isso mostra como o mundo europeu possuía alguns rituais jurídicos – e mesmo os contratuais e os executórios – análogos, em muitos sentidos, aos praticados na África.

Persistiram ainda, mesmo após a proibição oficial, em muitas regiões da Europa, os “julgamentos de Deus.” Neles, os suspeitos de delitos ou perjúrio submetiam-se à imersão das mãos em caldeirões ferventes, ou do corpo inteiro em água fria ou aquecida. No caso dos clérigos, juravam que morreriam ingerindo queijo ou pão se não estivessem dizendo a verdade (BERMAN, 1983, p.63).

³⁷ Ordálios ocorrem em outros contextos, tais como os ritos de iniciação.

³⁸ Um ritual de provação por imersão de suspeitos no rio foi identificado pelo missionário capuchinho místico em sua passagem pelo reino de Allada na Costa dos Escravos por volta de 1661 (NÁJERA 1672, p.277-279), seguido do juramento-ordálio de ingestão.

Para Peter Leeson (2012, p.400), os ordálios de fogo ou de imersão, na Inglaterra dos séculos XI e XII, não eram apenas fruto de “fantasias” supersticiosas dos homens e mulheres medievais. Recorrendo a extensas fontes documentais da época e a modelos econométricos, ele vê uma lógica jurídica efetiva por trás da “superstição” – termo controverso utilizado acriticamente pelo autor. Os sacerdotes católicos, condutores dessas práticas jurídicas da Idade Média, percebiam sinais de indecisão dos acusados mais relutantes e, de maneira velada, manipulavam as condições das prova a fim de provocar a morte desses suspeitos.

Uma consequência disso, segundo o mesmo teórico, seria o fato de muitos desistirem e confessarem sua pena sem passar pelo procedimento (LEESON, 2012, p.405). Seria possível transpor essa compreensão para o contexto em análise no presente trabalho? De fato, algumas evidências parecem sustentá-lo, enquanto outras o refutam.

Os juramentos também eram parte fundamental das relações contratuais das tradições hebraica, grega, romana e germânica anteriores à Revolução Papal. No Império Romano, o juramento em nome do César representava o elemento de maior atribuição de legitimidade aos atos públicos e privados. Essa ação de jurar em nome do imperador seria transformada pela Igreja Católica no século VI em ação de jurar por Deus, componente de todo sacramento, aliás, palavra esta que era sinônimo de *juramento* na Roma Antiga (PRODI, 1992, p.1-38).

Entre os séculos VI e XI, recorria-se também a juramentos para se proceder à investigação de um culpado. Tratava-se de juramentos coletivos, chamados de “*compurgation*” –, nos quais se reuniam os defensores da pessoa acusada para jurar por ela, o que tinha valor de prova (BERMAN, 1983, p.25-53).

Entretanto, os rituais de juramento na Europa, como contrato e como prova, entraram em decadência como práticas jurídicas efetivas a partir do século XVI. Tais práticas foram, de modo gradativo, reduzidas a gestos meramente protocolares a partir do século XVI (BERMAN, 2003, p.141).

Finda essa discussão sobre o estado dos rituais jurídicos na Europa, cumpre tratar da demonologia. Lucien Febvre argumenta inexistir entre os cristãos do século XVI a atribuição de uma causa “natural” aos acontecimentos. Essa compreensão é muito importante para avaliarmos a relação entre rituais jurídicos e forças místicas. Para eles, haveria sempre uma força divina ou diabólica na agência de todos os fenômenos externos à vontade pessoal, caracterizando um “universo povoado por demônios” (FEBVRE, 1947 [1937], p.445-447). No mundo europeu, a separação entre a esfera do pecado, próprio do foro eclesiástico e moral,

e a do crime, próprio do foro laico ou civil, estava ainda em processo formativo desde as reformas, vindo a consumir-se no final do século XVIII (PRODI, 2010, p.28).

A ideia de Diabo, assim, constituía uma categoria cosmológica estruturante dos relatos europeus a respeito dos rituais jurídicos, entre outras práticas religiosas. Ela era uma noção, um princípio ordenador, que explicava por si só o funcionamento do mundo, como a ideia de *esponja* explicava para muitos cientistas *substancialistas* vários fenômenos naturais (BACHELARD, 1968, p.81).³⁹

Muitas manifestações místicas consideradas como magia ou feitiçaria eram atribuídas à agência do Diabo, geralmente por meio da crença no pacto demoníaco. Na Europa do início da Idade Moderna, os feiticeiros, aliás, as feiticeiras – pois eram elas o principal alvo das perseguições (MICHÊLET, 1884) – foram caçadas não só pela Justiça eclesiástica, como também pela Justiça laica, real.

Um grande pensador político do século XV, Jean Bodin, escreveu um tratado sobre como identificar as feiticeiras e os pactos demoníacos e assim evitar, segundo a sua visão, os “piores crimes do mundo” (BODIN, 1586, p.5). O medo, a crença, o combate e o fascínio de alguns por essa figura mítica judaico-cristã provocava o sucesso editorial das obras demonológicas na mesma época em que De Marees, Villault e Müller se educaram e se instruíram.

Cumprir fazer uma matização do conceito de demonologia empregado nesta dissertação. Raramente menções diretas ao Diabo ocorrem nos escritos dos cronistas selecionados quando eles analisam os rituais jurídicos. Porém, utiliza-se aqui a expressão “linguagem da demonologia” num sentido extenso, compreendendo os discursos da idolatria e da feitiçaria implícitos no discurso do fetiche.

A noção de *fetiche* – melhor discutida mais adiante –, imputada aos africanos e aos seus rituais jurídicos, pode ser vista como um desdobramento ou extensão do conceito da idolatria. Segundo a teologia cristã medieval, esta seria uma das formas de superstição consistente no culto a objetos materiais concebidos como representações do Diabo (PIETZ, 1985, p.8).

Além disso, a feitiçaria, como já foi discutido, na Europa cristã moderna quase sempre redundava em um discurso em que os feiticeiros seriam servidores de Satã e por meio

³⁹ Segundo Bachelard (1968), muitos cientistas do século XVII e XVIII acreditavam que a esponja era um conceito, cujas características poderiam explicar muitos fenômenos naturais. A isso que o autor chamou de obstáculo epistemológico substancialista. A ideia do Diabo apresenta características análogas, no caso da literatura de viagem da primeira metade do século XVII.

dele realizariam ações místicas (MACFARLANE, 1999, p.10). Em muitos sentidos, os cronistas europeus tratam os sacerdotes africanos sob a mesma ótica com que veem os feiticeiros na Europa. Assim, compreendido no sentido extenso, o idioma demonológico fazia-se presente na literatura de viagem em questão.

É nesse sentido que são agrupadas as obras dos cronistas em um período específico. Ao escreverem sobre as práticas rituais dos povos da Costa da Mina, os cronistas selecionados do período de 1602 a 1676 projetam representações típicas do modelo discursivo da demonologia, e a partir delas, consubstanciando-as à noção híbrida de *fetiche*, fazem apreciações sobre os sentidos dos rituais jurídicos africanos.

1.1. Pieter De Marees

O relato de Pieter De Marees é a primeira descrição detalhada dos costumes dos africanos na região da Costa da Mina, incluindo consideráveis e extensas observações sobre os sistemas jurídicos autóctones. Seu livro, *Descrição e relato histórico da Costa da Guiné também chamada de Costa do Ouro da Mina, situada no litoral da África [...]*,⁴⁰ adiante referido apenas como *Descrição da Costa da Mina*, foi publicado em 1602 nas Províncias Unidas dos Países Baixos.⁴¹ Esse autor, um neerlandês possivelmente protestante, deixou poucas informações sobre si, sendo desconhecidas as datas de seu nascimento e de sua morte.

Sabe-se que ele era oriundo de Flandres, os Países Baixos sob o domínio espanhol,⁴² e que se mudou para as Províncias Unidas em 1581, exerceu a profissão de comerciante marítimo e participou de expedições para o Índico. Em sua crônica, declarou ter explorado de maneira abrangente a Costa do Ouro, porém, não afirmou ter visitado a região que décadas depois ficaria conhecida como Costa dos Escravos (ISELIN, 1994, p.148). Nela, o reino de Aladá destacava-se pelo extenso comércio com os portugueses, com quem já mantinha um

⁴⁰ DE MAREES, Pieter. *Beschryvinghe ende historische verhael van het Gout Koninckrijck van Gunea, anders de Gout-Custe de Mina genaemt liggende in het deel van Afrika*. Gravenhage: Nijhoff, 1912 [1602].

⁴¹ O presente trabalho usa a tradução francesa da época, cuja data de edição data de 1605. DE MAREES, Pieter. *Description et récit historial du riche royaume d'or de Guinea, aultrement nommé la Coste d'or de Mina, gisante en certain endroict d'Africque...* Amsterdã: C. Claesson, 1605.

⁴² Em 1578, descontentes com a condução política espanhola autoritária, os habitantes de sete províncias ao norte dos Países Baixos rebelaram-se contra a coroa espanhola, declarando-se delas independentes. Essa região havia sido herdada pelo rei da Espanha e imperador eleito do Sacro Império Romano-Germânico, Carlos V, duas décadas antes, sendo transmitida, também por herança, para o seu sucessor na coroa espanhola, Felipe II. Teve início uma guerra entre espanhóis e neerlandeses, travada em terra e mar, durante os 80 anos que sucederam a declaração de independência.

comércio razoável, figurando inclusive em mapas lusitanos desde meados dos anos de 1500 (PARÉS, 2007, p.32).

Pierre Verger chama atenção para o fato de várias traduções – francesa, alemã, latina etc. – terem aparecido logo após a publicação, o que engatilhou uma longa história de paráfrases e plágios de informações por parte dos autores que depois escreveram sobre a região (VERGER, 2000, p.48-60).

Não sendo o único plagiado em duzentos anos de crônicas relativas à Costa da Mina, talvez ele próprio tenha copiado cronistas que lhe precederam e cujos relatos se desconhecem hoje, ou, pelo menos, tenha recolhido informações orais ou textuais de outros viajantes. Por sua permanência ter sido muito curta para o abissal volume de informações colhidas, emerge tal suspeita de plágios e paráfrases de autores ainda indeterminados.

Apesar disso, seu relato traz muitas evidências de sua condição de testemunha ocular em parte considerável dos eventos narrados. Apenas os relatos sobre a cidade do Benim e o Cabo Lopez Gonçalves, o cronista atribuiu a um autor identificado apenas pelas iniciais D. R., provavelmente Dierick Ruiters, outro viajante cronista neerlandês (ISELN, 1994, 148).

Antes de avançar na análise das descrições dos rituais jurídicos na *Descrição da Costa da Mina*, seria oportuno conhecer um pouco do contexto de produção da sua obra e as de outros cronistas. A maioria dos relatos está escrita na forma de diário, missiva, ou uma combinação das duas, mesmo que para um destinatário fictício.

Ainda assim, prevalece uma espécie de organização temática comum nos relatos de viagem – com seções sobre religião, clima, fauna e flora, comércio etc. –, em que sempre figuravam seções dedicadas à Justiça dos povos conhecidos.⁴³ Os sistemas de impressão variavam conforme a época e o país. Na França, por exemplo, entre os séculos XVI a XVIII, existiu o regime de concessão de privilégios de monopólio de impressão para tipografias benquistas pela Coroa. A tradução francesa da obra de De Marees, por exemplo, foi publicada nesse regime de privilégio.

Muito embora não seja viável traçar uma história da recepção de qualquer obra literária antes de finais do século XVIII (DARNTON, 1984, p.200), as frequentes edições, reedições, traduções, plágios e comentários das obras dos cronistas sobre a Costa da Mina evidenciam indiretamente o seu “sucesso” editorial (DELAUNAY, 1989, p. 449).

⁴³ Parte dessa documentação manteve-se na forma manuscrita e, mesmo assim, circulou entre outros leitores.

Nessa época, a impressão de livros por uma tipografia, em geral, dependia de algum patrono ou mecenas para financiar os custos e mesmo algum “rendimento” para o autor. Apenas no alvorecer do século XIX, com autores empresários bem sucedidos como Hugo ou Balzac, viria a se desenvolver um mercado de bens simbólicos que tornaria possível o consumo massivo de livros, mais independente de agentes financiadores imediatos (BOURDIEU, 1971, p.54).

Disso decorrem as dedicatórias às figuras ricas, importantes e poderosas, cujo apoio podia proporcionar algum rendimento ao autor. Pieter de Marees não fugiu à regra. Sua *Descrição da Costa da Mina* foi dedicada a um rico mercador de Amsterdã chamado Jan Sandra, possivelmente seu tio. A ele teceu fulgurosos elogios, talvez na esperança de receber algum dinheiro pela singela homenagem (ISELIN, 1994, p.148-149).

Além das dedicatórias e das benesses delas decorrentes, é evidente que uma combinação de interesses e visões de mundo aproximava os autores de seus leitores “privilegiados”, os financiadores da obra. Porém, essas obras de viagem, no cenário de produção impressa dos livros, tinham um público mais amplo, contando às vezes com tiragem de 500, ou até mil exemplares, quantidade considerável até para o mercado editorial brasileiro contemporâneo.

O público alvo do texto escrito e publicado por De Marees era composto tanto de pessoas alfabetizadas quanto de analfabetas que tinham acesso a ele pela leitura em voz alta dos letrados (CHARTIER, 1990, p.273). Na perspectiva de que o autor tem sempre um “leitor modelo” (ECO, 1992, p.180) a quem dirige seus enunciados de maneira preferencial, é preciso estar atento ao fato de que esse público amplo requeria visões simplistas e generalizantes. Considerando, numa perspectiva semiótica, que cada autor tem um “leitor modelo” a quem dirige preferencialmente seus enunciados, pode se pensar nos leitores comuns a quem a crescente alfabetização, ou leitura em voz alta por alguém letrado beneficiava.

Na letra de De Marees, os negros eram todos brutos e selvagens, além de tenderem a práticas de adoração ao Diabo em cerimônias repletas de danças, sacrifícios animais, libações, possessões e gritos (1605 [1602], p.25). Não foi, certamente, o único a fazê-lo. Ele estava imerso em uma cultura literária demonológica e apenas a projetava sobre os africanos. Festas, sacrifícios animais, libações, gritos eram descritos como componentes elementares das cerimônias das feiticeiras na Europa (ANÔNIMO, 1634, p.3-4).

Abundam autores da sua época cuja descrição dos “outros” consistia em uma desqualificação profunda. Quanto à atribuição do caráter pretensamente diabólico aos povos não europeus no período Moderno, Jean Delumeau afirma que o século XVI é o das reformas e também de expansão e conquistas no Além-Mar, e aponta para a “expulsão” simbólica da figura do Diabo para outros continentes (DELUMEAU, 1978, p.259), o que pode ser percebido em várias descrições europeias de autóctones por todo o mundo moderno.

De Marees descreve minuciosamente em seções temáticas os “costumes” dos chamados “mouros”, nome que dá aos negros, seguindo uma tradição dos portugueses que o estenderam dos habitantes muçulmanos da Península Ibérica aos habitantes da África Ocidental nos séculos XV e XVI.

Essa designação, “mouro”, fazia parte do horizonte da reconquista portuguesa e foi projetada em outros povos, inclusive além do território africano, sendo constatada na literatura portuguesa quinhentista e seiscentista sobre o sul da Índia (RUBIÉS, 2000, p.165). Os cronistas, em geral, projetaram diversos aspectos da cultura muçulmana ibérica e do Norte da África, como mesquitas, *marabus*, circuncisão – como se discutirá a seguir –, resguardo na sexta-feira, entre outros, nas culturas que estavam fora do mundo islâmico.

Relata também as condições ecológicas e mesológicas das terras visitadas. Seus animais, seus rios, suas culturas agrícolas, ao lado de seus calendários, suas regras e produtos de comércio, seus reis, sua fé e sua lei – sendo que esses três últimos aparecem intimamente ligados. A religião, em sentido lato, é tema recorrente ao longo dos vários capítulos que constituem a obra, incluindo também os relatos sobre a Justiça, considerando a natureza religiosa de seus rituais.

De Marees mostra-se intrigado com todas as formas de devoção desenvolvidas pelos autóctones. Em uma das passagens da *Descrição da Costa Mina*, sintetizou sua leitura demonológica de uma celebração pública de certa divindade da região, na qual se faziam oferendas de alimentos e líquidos e uma porção de coisas reunidas, acompanhadas por danças. Nessa circunstância, o feiticeiro, grafado no original em neerlandês como *fetissero*, clamava para satisfazer as vontades de um *Sancto* ou ídolo, em outro ponto chamado de *Fetisso* (DE MAREES, 1605 [1602], p.25-27; idem, 1912 [1602], p.106).

O termo fetiche (*fetisso*) ocorrerá com diversas grafias nas crônicas sobre a região ao longo dos séculos XVII e XVIII, tendo sido originado do fato de os portugueses, em finais do século XV, chamarem de “feitiço” toda devoção dos africanos e para eles usando uma palavra

do pidgin euro-africano da Costa da Mina, chamado de língua franca, e que sofreu muitas transformações fonéticas.⁴⁴

O navegador e cronista Duarte Pacheco Pereira, no início do século XVI, mencionou o termo feitiço na sua descrição dos negros do entorno da Bahia de Benim: “[...] há muitos abusos no modo de viver desta gente, e *feitiços*⁴⁵ e *idolatrias* que deixo de escrever para não fazer prolixidade” (PEREIRA, 1953 [1506], p.56 – adaptado, grifos nossos).⁴⁶

A base dessa língua intermediária constituiu-se a partir do léxico português, durante séculos, e é percebida indelevelmente até a contemporaneidade. Por exemplo, a palavra portuguesa “conta”, no sentido de “cálculo” matemático simples, adentrou o vocabulário ashante (WILKS, 2001, p.127).

Quem viria a ser esse “fetissero” designado na língua franca pelo viajante-literato neerlandês? Seria um tipo específico de sacerdote aceito pela coletividade, um agente afastado da sociedade ou uma designação para todos os sacerdotes? Em outro ponto, o cronista neerlandês afirma categoricamente que “fetissero” era “o ministro ou servidor que conjura seus ídolos” (DE MAREES, 1605 [1602], p.40).⁴⁷ “Fetisso” e “fetissero” são duas noções transculturais elementares para compreensão dos rituais jurídicos da Costa da Mina por meio dos cronistas.

Essas noções associadas ao “fetisso” ocorrem ao longo das 18 gravuras da *Descrição da Costa Mina* feitas em molde de cobre (*copperplate*) – tecnologia de impressão de imagens inventada havia poucos anos, tida como mais precisa e mais custosa que a xilogravura (*woodcut*) (RUBIÉS, 2009, p.127).

Uma delas ilustra justamente essa projeção da noção de “fetisso” na Justiça. Trata-se de um juramento comprobatório de ingestão dirigido ao “fetisso”, largamente documentado em outras fontes, apesar de apenas De Marees ter realizado uma representação gráfica desse ritual, exibida na Figura 4, logo adiante.

⁴⁴ A filologia do termo “fetiche” até século XVII na Europa e Costa da Mina foi alvo dos respeitáveis estudos de Pietz (1985, 1988) e de Sansi (2007). Este último, em larga medida, complementou o trabalho de seu antecessor. Ambos os autores legam contribuições à presente análise, porém, como se discutirá no momento oportuno, faz-se necessário apresentar-lhes algumas objeções.

⁴⁵ Em outra passagem, Duarte Pacheco Pereira descreve os negros da Serra Leoa como canibais esporádicos, e “todos são Idólatras e feiticeiros, e por feitiços se regem em tal maneira que aos oráculos e augúrios sem dúvida se dão [=confiam plenamente] [...]” (PEREIRA, 1953 [1506], p.56 – adaptado). Original: “todos som Idolatras & feiticeiros, & por feitisos se Regem em tal maneira que aos oraculos & agoyros sem duuvida se lhe dam”.

⁴⁶ “[...] muitas abuzoões ha no modo de viuer desta gente & feytisos & idolatrias que leixo de escreuer por nom fazer prolixidade.”

⁴⁷ “[...] le ministre serviteur que coire leurs Idoles.”

As gravuras na literatura de viagem da época moderna estão repletas de problemas que afastam as representações iconográficas e os povos representados. Na passagem do século XVI para o XVII, algumas dessas ilustrações eram feitas com traços físicos greco-romanos e, por vezes, misturavam elementos de povos de diversas regiões em uma única cena, além de tornarem exóticos determinados aspectos do *outro* (RUBIÉS, 2009, p.125-127).⁴⁸

Alguns desses aspectos estariam presentes na iconografia do livro de De Marees (SUTTON, 2012, p.1). Além disso, as imagens, sem dúvidas, evocavam a projeção de representações sociais coletivas europeias (CHARTIER, 1989, p.1515) sobre os africanos. Esses problemas comprometem parte da leitura etnográfica, muito embora permitam compreender as visões europeias sobre sociedades contatadas na Época Moderna.

A obra de De Marees foi a primeira publicada com ilustrações de africanos ocidentais nos Países Baixos. Ela contém quantidade razoável de gravuras ligadas às informações discutidas no seu texto. Pairam dúvidas sobre a autoria dos desenhos originais, se seria atribuível ao próprio De Marees ou a algum artista designado por seu editor. Aliás, este também era artista. Outra incógnita, na hipótese de que o autor do relato não seja o mesmo autor das gravuras, é se as imagens teriam sido inspiradas nas palavras do autor ou em outras fontes (ISELIN, 1994, p.152-153; SUTTON, 2012, p.8).

No entanto, essas dúvidas não apagam a precisão de detalhes evocados nas imagens, alguns glosados em legendas bem explicadas e complementares ao texto da própria obra, o que evidencia o valor histórico-etnográfico dessas gravuras (ISELIN, 1994, p.168). Seria ainda possível aventar a hipótese de que desse material não poder ser usado como fonte por seus problemas técnicos e ideológicos. Entretanto, deve-se levar em conta o seguinte argumento:

A natureza documentária que distingue o relato de De Marees dos contos “maravilhosos” porém totalmente fictícios de John Mandeville (século XIII), ou mesmo [do relato] das recentes viagens de Hans Staden (publicado em 1557) estava legitimada por imagens dramáticas [ou seja, que narravam eventos]. Essa forma de documentação e verificação foi tanto um reflexo quanto um fator de ratificação do método científico que ainda [hoje] desfruta de hegemonia como uma *episteme* [...] (SUTTON, 2012, p.11, grifos nossos).⁴⁹

⁴⁸ A iconografia, sem dúvida, constitui um dos elementos fundantes da estilização da África como espaço homogeneizado e estático no imaginário europeu (MUDIMBE, 1988).

⁴⁹ “The documentary nature that distinguishes De Marees’ account from the “wondrous” but wholly fictitious travelers’ tales of John Mandeville (twelfth century), or even the more recent travels to Brazil of Hans Staden (first published 1557) was legitimized by diagrammatic images. This form of documentation and verification was both a reflection of and factor in the ratification of the empirical scientific method that still enjoys

Desse modo, os problemas das gravuras não esgotam as possibilidades teórico-metodológicas do uso das fontes iconográficas europeias para o estudo das práticas da administração da Justiça entre os africanos ocidentais. Havia nas gravuras, na obra de De Marees e de outros, uma “*natureza documentária*”.⁵⁰

O iconográfico e o textual estão profundamente envolvidos na narrativa. Nesse sentido, a gravura na página a seguir ilustra diversas cenas da vida forense africana. Parte delas representa rituais jurídicos associados às noções de “fetiche” (*fetisso*) e de “fetissero”, apesar de esses dois termos não figurarem explicitamente na legenda das imagens.

Aspectos já ressaltados sobre as “distorções” gráficas podem ser facilmente observados na representação iconográfica adiante. Traços do padrão fenotípico greco-romano nos corpos dos africanos saltam aos olhos do leitor ou da leitora, apesar de alguns estarem marcados por linhas que acentuam a cor negra dos africanos.

Por sua vez, a reunião de diversas cenas em uma única imagem não deve sugerir que elas ocorressem em um único momento, e sim, levando em conta que as gravuras em moldes de cobre eram custosas, que o autor ou artista teria economizado a placa de impressão da gravura. Logo, as cenas apareçam combinadas em uma única imagem.

Algumas cenas requerem uma discussão mais aprofundada. A cena “E” será discutida na próxima subseção, pois explora os juramentos como rituais contratuais. Na cena “D”, vê-se uma mulher prestando juramento para provar sua inocência numa acusação de adultério. Por sua vez, as cenas “B”, “C” e “G” exibem situações de rituais jurídicos executórios e são discutidas de modo pormenorizado na subseção 1.1.3.

Essa imagem acompanha uma seção de sua obra sobre a Justiça na Guiné, com ênfase na Costa do Ouro. Interessante é que o mesmo ritual aparece associado, às vezes, ao mecanismo de acordo contratual, em outras, ao procedimento de identificação de prova, ponto a ser retomado adiante. Por ora, cabe tentar separar, apenas para análise, os juramentos preventivos (acordos) e os investigativos, iniciando-se por aqueles.

hegemony as an episteme [...].”

⁵⁰ Essa noção proposta por Sutton remete ao conceito de índice na teoria de Pierce (1931, p.304).



Figura 1 “As sentenças e execuções”
(DE MAREES, 1605 [1602], p. 39)⁵¹

1.1.1. Contratos

A dimensão contratual dos acordos na África despertou a atenção de De Marees, sobretudo, em um aspecto marcante: as formas dos africanos para realizar negócios com os europeus. Com isso, De Marees deixava uma lição para outros viajantes que desconhecessem a região. Ao mesmo tempo, ele realizava um juízo de valor bastante negativo sobre seus habitantes, em específico, ao final da passagem reproduzida a seguir:

[...] Quando fazem entre eles uma promessa ou juramento, principalmente quando isto ocorre com algum de nós, primeiramente tomarão os seus rostos e os esfregarão contra as plantas dos seus pés, igualmente com seus ombros e peito e depois o corpo todo, dizendo um para o outro, em voz alta, por três vezes, *iau, iau, iau*, batendo palmas a cada vez e batendo com os pés no chão, beijando o seu fetiche [*fetisso*] que levam nos braços e pernas[.] Alguns tomarão uma bebida para confirmação mais forte das promessas [...] Porém, aquele que confiar nisto [o juramento], na maioria das vezes, será enganado, porque **eles são confiáveis apenas até onde a vista alcança**[.] (DE MAREES, 1605 [1602], p.43, grifos nossos).⁵²

⁵¹ “Les sentences et executions.” O título está em francês mesmo na edição neerlandesa.

⁵² “[...] quand ils se entrefont quelques promesses ou sermens, principallment quand cela advient avecquelqu’ung de nous, alors prenderont ils tout au premier leurs visages & le fronteront aux plantes de vos pieds pareillement leurs espalles & poictrine aussi & puis tout le corps, disans a claire voix par trois fois fors lung &

O contrato ritual envolve uma série de gestos e falas para além da deferência ao fetiche [*fetisso*], ação entendida pelo cronista como beijo nos amuletos e ingestão de uma bebida. Ao contrário das representações posteriores, o foco do juramento não é, de modo exclusivo, o ato de beber uma bebida do fetiche ou em nome dele.

Esse elemento último, cênico, é adicional, contudo, o autor enfatiza que ele deixa a promessa mais “forte”. A cena “E” da Figura 1, ampliada logo abaixo para facilitar a visualização da leitora ou leitor, exhibe apenas o gesto de passar as partes do corpo sobre os pés, talvez por ser a mais exótica para o público europeu.



Figura 2 Detalhe da Figura 1, cena “E”.

“E mostra de que maneira eles fazem alguma aliança de amizade conjunta, friccionando seu rosto e todo o resto do corpo nas plantas dos pés de um homem com o qual eles fazem o referido pacto mútuo” (DE MAREES, [1605] 1602, p.39).⁵³

Há duas ponderações relevantes que devem ser feitas sobre símbolos não apontados na legenda por De Marees. A primeira consiste no fato de o contrato ser feito debaixo de uma árvore alta, elemento de extrema sacralidade para as culturas autóctones. Isso sugere uma leitura antropológica, pela qual a prática do juramento aparece como uma soma de unidades simbólicas, no sentido de conferir a maior sacralidade possível à palavra jurada.

l'autre, iau, iau, iau, cliquetás a chasque fois les mains ensamble & tappans des pieds en terre, baisans leur Fetisso quilz portent aux bras & iambes, aulcuns prenderont ung breuvage par plus forte confirmation d'icelles promesses, selon que cy devant avons dict, mais celui qui s'enferoit, se trouveroit la plus grand part trompé, a cause quilz ne sont croyables sinon aultant que la veue porte, & nonobstant que ceul de mourre, decouvrent plusieurs desseings des Portugalois du Chasteau de Mina, aux Hollandois, cela advient par la grande ennimitie quilz ont tous icurs eue avecq iceulx.”

⁵³ “E demonstre en quelle maniere ilz font quelque alliance d'amitie per ensamble, frottans leur visage & tout le reste du corps sous les plantes des pieds d'ung tel homme avecq lequel ils sont semble cõpact.”

O segundo ponto refere-se a um terceiro personagem, mais à esquerda, de braços abertos e ao lado direito das duas pessoas, uma sentada e a outra ajoelhada, envolvidas no juramento. Ele pode ser um sacerdote que celebra o juramento. Um ponto contrário para aceitar que esse personagem seja um religioso é a falta de qualquer paramento ou adorno específico, como era comum nas representações iconográficas desses personagens.

De maneira alternativa, ele pode ser também o marido desconfiado que solicita o juramento comprobatório à esposa envolvida em outra cena, a “D” (que será discutida na próxima seção). Deixando de lado a análise da imagem, é preciso discutir o ponto da passagem do cronista em que ele afirma que os africanos não são muito fiéis aos contratos: **“eles são confiáveis apenas até onde a vista alcança”**.

Cumprido ressaltar que a garantia da boa fé, *bona fide*, entre as partes contratantes era elemento fundamental para a assinatura de contratos na Europa seiscentista, também lastreados por juramentos. O termo “fé” deve ser levado em conta também a partir de sua conotação religiosa cristã, tendo em vista, por exemplo, que até mesmo o filósofo John Locke, já em finais do século XVII, em sua obra *Carta sobre a tolerância*, nega aos ateus o direito de culto público e também de participação em promessas e juramentos institucionais (2010 [1689], p.52-53).

Aceitar a existência da relação contratual nos direitos africanos hoje e no passado não é ponto pacífico nos estudos antropológicos. Os precursores evolucionistas da antropologia apresentaram posição contrária a esta, partindo do pressuposto de que o direito das sociedades ditas primitivas era seguido de maneira automática, ou melhor, “instintivamente” pelos seus membros.

Um deles, *Sir Maine*, considerava que a Justiça por contrato seria o estágio mais elevado da Justiça e um apanágio do direito de tradição romana. Enquanto, para ele, todos os povos apresentariam relações de pacto, ou seja, de acordo entre partes, o contrato possuiria uma noção a mais: a cláusula rescisória, sanção por quebra dos termos acordados (MAINE, 1963, p.321). Gluckman concorda com Maine a respeito da incompletude da noção de contrato entre as sociedades africanas ditas tradicionais.

Para tanto, ele julga inexistir entre os africanos dispositivos legais de punição por descumprimento da obrigação acordada: “Se um pescador Barotse pagou a um rezeiro para fazer uma rede de pesca para ele, e a rede não foi feita, ele não pode processá-lo para fazê-la;

nem pode processá-lo pela perda durante a seção de pesca: pode apenas processá-lo pelo seu dinheiro” (GLUCKMAN, 1974, p.23-24).⁵⁴

No entanto, é possível contestar o posicionamento maineano-gluckmaniano levando em conta o fato de as potências espirituais serem responsáveis e cobrarem de quem faltasse com sua palavra. Nisso consistia a completude da noção de contrato entre os autóctones. O ponto da punição mística do descumprimento dos acordos será retomado logo a seguir.

Contestando os pressupostos da visão reducionista de Maine, e outros, sobre a prática de contratos fora da tradição greco-latino-cristã, Malinowski, em seu trabalho fundante da antropologia jurídica contemporânea entre os trobriandeses, pondera que as sociedades ditas primitivas dispõem de direitos criminal e civil, este último com o papel de guiar cada etapa de suas vidas e marcado pela noção de contrato (MALINOWSKI, 1926, p.31, p.61-64).

A sua função é precisamente garantir o cumprimento das obrigações que mantêm os segmentos da sociedade unidos sob as sanções sociais, e não, exclusivamente, penas místicas (MALINOWSKI, 1926, p.31, p.64). O termo obrigação, no seu entendimento, compreende desde o respeito à “propriedade” privada de coqueiros até o respeito às regras de parentesco. Muito embora esse princípio malinowskiano do direito dos contratos como fundamento da coesão social tenha sido alvo de muitas críticas, ele permite traduzir a noção de contrato sobre juramento do fetiche [*fetisso*] e outras formas similares na Costa da Mina.⁵⁵

Conforme a descrição feita por De Marees, a cláusula rescisória tão desejada pelo autor evolucionista repousa na punição das agências espirituais pela quebra do juramento. Outros cronistas, com relatos fundamentalmente distintos, viriam depois a corroborar esse ponto, o que será discutido nas seções e capítulos posteriores. A noção de sanção pelas agências espirituais, consideradas no conceito guarda-chuva “fetisso”, também estava presente no contexto de procedimentos de prova.

1.1.2. Provas

O processo judicial iniciava-se com a convocação da população por um arauto acompanhado de alguns escravos tocando tambores. Davam uma volta em torno da cidade.

⁵⁴ “If a Barotse fisherman paid a netmaker to make a net for him, and no net was made, he could not sue to have it made; nor could he sue for his loss of a season’s fishing: he could only sue for his money.”

⁵⁵ De Marees utiliza a palavra “*contract*”, “contrato”, em sua escrita apenas na acepção de contrato comercial (1912 [1602], p.220). Vários pensadores como Hobbes, Grotius e Locke colocariam na relação contratual o fundamento da sua teoria política. Para Karl Marx, o direito dos contratos constitui a marca da legislação burguesa desenvolvida na Europa entre a Época Moderna e o século XIX (FERGUSON II, 2007).

Isso era um anúncio para que todos comparecessem imediatamente ao mercado. Ninguém sabia ao certo quem seria julgado (DE MAREES, [1605] 1602, p.27).⁵⁶

Lá, um juiz e os dignitários da cidade sentavam-se ao centro para procederem ao julgamento (DE MAREES, [1605] 1602, p.27). O cronista aponta os “capitães”, como De Marees chama as autoridades cidadinas, ou os reis como juízes, a depender da natureza do processo.

Eles presidiriam uma assembleia, que aparece em outras fontes europeias sobre a região nos séculos XVII e XVIII sob o nome de “pallaver”.⁵⁷ A representação desse juiz proferindo sentenças também ocorre na Figura 1, na cena “A”, reproduzida em detalhe logo adiante. Os principais crimes eram o adultério, o furto e a inadimplência no pagamento de dívidas (DE MAREES, 1605 [1602], p.38). Analisando a *Descrição da Costa Mina*, Saive (2006, p.42) considera que De Marees atribui a função da magistratura aos sacerdotes locais, porém tal entendimento parece equivocado diante do que o próprio De Marees escreveu em outras passagens, embora eles figurassem, como se evidenciará a seguir, na condução dos juramentos-ordálios.



Figura 3 Detalhe da Figura 1, cena “A”.

“A letra A mostra como um Rei ou Capitão, sentado no seu tribunal, dá audiência às queixas dos seus súditos e sentencia sobre os casos”⁵⁸(DE MAREES, [1605] 1602, p. 39).

⁵⁶ O próprio ato de convocação e a audiência podem ser vistos como rituais jurídicos. Infelizmente, não se encontraram mais fontes histórico-etnográficas além da apresentada para compor um estudo mais aprofundado desses outros rituais.

⁵⁷ Trata-se de outro termo de origem lusitana que integrou a língua franca definido um século depois por Smith: “*Pallaver* significa *Disputa*, *Debate* ou *Audiência Judicial*, às vezes, uma *Conferência* prolongada é chamada de *Pallaver*. Trata-se de uma Palavra Portuguesa usada em todo canto na *Guiné*.” (SMITH, 1744, p.32 – tradução nossa, grifos no original). Original: “*Pallaver* signifies a *Dispute*, also *Contest*, or *Law-suit*; sometimes, a long *Conference* is call’d a *Pallaver*. It is a Portuguese Word used everywhere in *Guinea*.”

⁵⁸ “La lettre A démontre commét qu’ung Roy ou Capitaine assiz en son tribunal, donne audience aux complainctes de ses soubiectz & sentence la dessus.”

O juiz, seja um rei ou “capitão”, distingue-se na imagem por um manto e um penacho na cabeça. Cada um seria de si próprio advogado e as principais penas seriam o pagamento de multas (DE MAREES, [1605] 1602, p.39). Em uma querela, caso a decisão do juiz não satisfizesse uma das partes, esta mobilizava seus parentes contra os do adversário (DE MAREES, [1605] 1602, p.38-40).

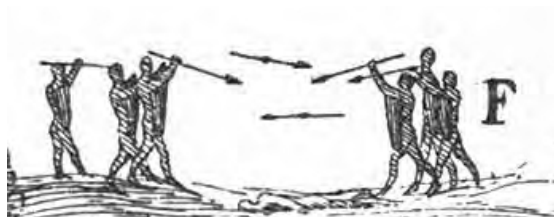


Figura 4 Detalhe da Figura 1, cena “F”.

“F mostra como eles se tratam se não entram em acordo sobre a sentença do rei”⁵⁹

(DE MAREES, [1605] 1602, p.39).

Em um processo criminal sem testemunhas nem confissões, as acusações poderiam suscitar procedimentos de prova extremos, místicos. Crônicas europeias sobre outras regiões da África de um período próximo confirmam não ser isto exclusividade da Costa do Ouro. Um cronista português, o mestiço Alvares d’Almada, teria registrado rituais equivalentes na região da Senegâmbia, no final do século XVI.

Em uma de suas descrições sobre os Cassanga (Cassage), menciona a ocorrência do ritual de prova da água vermelha, semelhante ao que seria registrado por De Marees na Costa da Mina (ALMADA, 1994 [1594], p.42). Em outra passagem, o autor português aborda mais uma forma de investigação:

Em alguns casos, dão juramento às justiças, pondo a mão sobre a cabeça das partes que o recebem; porém quando é duvidoso e não há certeza, e suspeitam de alguém, dão o juramento de água fervendo, como se faz na Costa, e [se ele é] o que se queima [, então] esse é o culpado entre eles (ALMADA, 1994 [1594], p.72 – adaptado).⁶⁰

Práticas inquisitoriais semelhantes foram registradas na obra do cronista neerlandês. Talvez De Mares tivesse conhecimento de algumas delas quando resolveu descrevê-las na sua *Descrição da Costa Mina*. A suspeita de adultério feminino era uma dos alvos principais

⁵⁹ “ F. demonstre commét qu’ils s’enfrentuent selon la sentence du Roy s’ils ne se scavent acco.der ensamble.”

⁶⁰ “Sobre alguns casos dão juramento ás justiças, pondo a mão sobre a cabeça das partes que o recebem; porém quando he duvidoso e não ha certeza, e sospetão em alguma pessoa, dão o juramento de agoa fervendo, como se faz na Costa, e o que se queima esse he o culpado entre eles.”

desse tipo de prova. Em uma das passagens, encontra-se a averiguação da conduta das mulheres:

[...] [havendo suspeita de adultério obriga-se à mulher] cobrir-se de sal com outros conjuros dos seus ídolos ou fetiches [*Fetissos*], a mulher inocente faz seu juramento de boa vontade [...], porém, sentindo-se culpada, não ousa fazer o juramento, temendo vir a morrer pelo falso juramento [...] (DE MAREES, 1605 [1602], p.7).⁶¹

Assim como no contrato de aliança discutido na seção anterior, o sal – que pode ser lido como um elemento de infertilidade, de neutralidade – aparece associado, somado simbolicamente, aos fetiches (*fetissos*), entendidos na condição de ídolos. O falso juramento de prova levaria à morte da suspeita. Outra passagem substitui o sal:

Por exemplo, eles têm umas bebidas as quais fazem suas mulheres tomarem sob o juramento de que não conversaram com outros homens[.] Elas ficam tão atordoadas, que em caso de se sentirem culpadas, não se arriscam a tomar a bebida, já que se sentindo atingidas têm medo de que, fazendo um falso juramento com essa bebida, o fetiche [*Fetisso*] as matasse na hora (DE MAREES, [1605] 1602, p.27).⁶²

Nessa última passagem, as diferenças ou variações narrativas compreendem a mudança do objeto associado ao juramento, no primeiro caso o sal, enquanto neste a bebida. Ocorre também uma nuance no sentido do termo fetiche (*fetisso*). Neste último trecho, ele tem uma acepção de “divindade” personificada.

Considerado como crime, o adultério feminino podia ser apurado por duas formas diferentes, porém ambas combinadas por um juramento que comprometia suas vidas caso fossem culpadas. Seria cada uma dessas formas própria de alguma localidade ou elas seriam empregáveis em uma mesma comunidade específica? A leitura da obra de De Marees não permite essa precisão geográfica, sendo que ele não especifica em nenhum dos dois casos qual seria a localidade precisa.

⁶¹“[...] prendre du sel dessus auecq quelques aultres coniurations de leurs idoles ou *Fetissos*, la femme se sentant inculpable fait volontiers son serment, pour ne venir en male grace de son mary, mais s’en sentant souille, elle n’ose faire le serment, craignant par son fault serment quelle falloit [...]”

⁶²“[...] voire ilz font des beuvrages quilz donnent a boire a leurs femmes en serment, quelles n’ont eu conuersation auecq nulz aultres hommes, dont elles en sont si estonnees, que en cas quelles se sentent coupables, n’osent boire tel boisson, car soy sentant entachees elles craignent faisant faulx serment, auecq tel reuvage que le Fetisso les fairoit incontinent mourrir.”



Figura 5 Detalhe da Figura 1, cena “D”.

“D representa a maneira como uma mulher faz o juramento ao seu marido, através de uma bebida que ela toma, [para assegurar] que não esteve na companhia de outro homem”⁶³(DE MAREES, [1605] 1602, p.39).

Nitidamente, as citações sobre o gesto de cobrir-se com sal ou beber um líquido seguido à elocução de invocar fetiches (*fetissos*) tratam de uma acusada genérica, e não de uma específica em determinado caso. Somando-se aos verbos no tempo presente, esse trecho guarda semelhanças com a técnica discursiva etnográfica das monografias clássicas da antropologia na primeira metade do século XX. O que transparece nessas descrições do tipo “presente etnográfico” é o medo da sanção mística, que é tão grande que as culpadas desistem de jurar, ao passo que as inocentes não a temiam e se submetiam ao ritual.

Todavia, De Marees também traz relatos mais precisos de casos específicos, que, ao que tudo indica, foram testemunhados por ele. Em um desses casos, uma mulher acusa um homem de não ter lhe pagado uma compensação por tentar abusá-la sexualmente (DE MAREES, 1605 [1602], p.40).

Este negou e ambos foram obrigados a fazer o juramento do “fetisso” para se averiguar qual dos dois falava a verdade, ao que o homem desistiu, por temer a morte no falso juramento, confessando sua culpa e sendo punido com o pagamento de uma quantia em ouro para ela (DE MAREES, 1605 [1602], p.40).

Uma passagem da obra de De Marees ilustra uma lógica similar, porém, em relação às acusações do crime de feitiçaria.⁶⁴ Apesar de as revoluções culturais feitas pela ciência na

⁶³ Livre tradução para português de uma tradução francesa, estando o original escrito em neerlandês: “D represente la façon comme une femme fait serment a son mary, moyennant vn breuvage quelle prend, qu’elle na for faicte par la compagnie d’ung avltre home.”

⁶⁴ O termo teórico *magia* foi evitado na análise procedida nesta pesquisa, seguindo a tendência da antropologia e da sociologia da religião de rechaçar sua carga generalista e evolucionista (PASI, 2007, p.1134-1140). Em seu lugar, optou-se por *feitiçaria*. Em consonância com Parés (2007, p.112), o uso de técnicas místicas associadas a efeitos destrutivos é designado aqui como *feitiçaria*. A categoria *feiticeiro* foi pinçada do vocabulário da língua

Europa terem transformado a feitiçaria em um objeto de descrença generalizada, os cristãos modernos acreditavam em sua existência assim como muitos povos ao redor do mundo. De Marees não manifesta nenhuma perplexidade quanto à perseguição aos homens e mulheres que praticavam atos de feitiçaria na Costa da Mina, muito provavelmente porque em sua terra natal processos semelhantes fossem encarados como razoavelmente comuns.

Na Europa, a perseguição à feitiçaria, tanto pela Inquisição nas penínsulas ibérica e itálica quanto pela “caça às bruxas” nos outros países da Europa, privilegiava os ditos praticantes da “magia negra”. Essas acusações muitas vezes eram motivadas por rivalidades de vizinhos (MACFARLANE, 1970, p.81). Tal rivalidade estaria de algum modo presente na cultura da Costa da Mina:

[...] [F]ui testemunha também do caso do irmão de um Negro que tinha falecido dois anos atrás e que veio contestar outro Negro. Ele foi denunciá-lo diante do Rei dizendo que tinha matado o seu irmão com o seu *Fetisso* [...] O Rei fez prendê-lo e ele foi levado diante da Justiça. Ele se desculpou dizendo que, em vida, o irmão nunca teve desentendimento com ele, e como morava em outra vila, não estava perto dele[...] O outro dizia que ele tinha rezado a Deus ou ao *Fetisso* que queria que seu irmão fosse morto e que este tinha falecido por esta causa[...] O primeiro dizia que não era verdade, pedindo que fosse trazida a bebida para tomá-la[...] O outro foi buscá-la e deixou que ele a tomasse jurando que não tinha rezado ao *Fetisso* para causar a morte do irmão, pelo que foi absolvido da acusação. **Essa bebida é, para eles, tanto quanto um juramento que eles chamam *Enchionbenou***⁶⁵ [...] A

franca transcrito pelos cronistas, significando o sacerdote ordinário, com múltiplas funções. Ocasionalmente, ele podia praticar feitiçaria, porém as fontes histórico-etnográficas disponíveis são quase unânimes em afirmar que praticar feitiçaria constituía um crime na Costa da Mina. A feitiçaria enquanto categoria analítica hodierna, em antropologia e em história, fundamenta-se no estudo de Evans-Pritchard sobre os Azande (1976 [1937]). Nesse trabalho, apresenta-se a concepção cosmológica de que a feitiçaria (*witchcraft*), traduzida geralmente como *bruxaria* nas edições de língua portuguesa, que seria involuntária e inata, causa danos ou mesmo a morte de rivais. Ela constitui-se numa teoria nativa e racional do infortúnio e numa teoria social do equacionamento dos conflitos entre as linhagens (EVANS-PRITCHARD, 1976, p.42). O principal modo apontado para apurar as acusações de feitiçaria era o oráculo de veneno dado a galos. Havia ainda uma noção de feitiçaria aprendida (*sorcery*) que permitia realização de adivinhações, cura e alguns danos (EVANS-PRITCHARD, 1976, p.106). Dentre os outros trabalhos antropológicos continuadores dos princípios formulados por Evans-Pritchard, o de Mary Douglas sobre os leles do antigo Congo belga, produzido entre as décadas de 1940 e 1950, evoca como as acusações de feitiçaria podem ser apuradas por ordálios, no caso, o ordálio da ingestão de veneno, cuja proibição foi forçada pela autoridade belga e pela atividade missionária católica (DOUGLAS 2003 [1963], p.241-248). Nesta pesquisa, desconsidera-se a distinção entre *witchcraft* e *sorcery* de Evans-Pritchard, adotando-se apenas os conceitos de “feitiçaria” e “feiticeiro”, tendo em vista que os termos “bruxaria” e “bruxo”, tradução mais comum, estão demasiado presos historicamente à realidade europeia moderna, enquanto que os termos feitiçaria e feiticeiro são mais amplos, estando inclusive presentes nas crônicas estudadas. Para Geschiere (2010, p.245), seria ainda mais apropriado utilizar “força oculta” ou “tipo especial de energia” em vez de feitiçaria, porém, ainda assim as noções de “força” e “energia” carregam um elevado grau de pré-noções europeias. Rosalind Shaw (1997) e Henry West (2005) consideram que a feitiçaria passou a ser usada como “linguagem” cultural para o tratamento das transformações sociais em vários pontos da África contemporânea, vilipendiada pelo neoliberalismo euro-americano.

⁶⁵ Num glossário de termos autóctones recolhidos do Castelo de São Jorge da Mina ao final da sua obra, De Marees traduziu o radical “enchion” como “water” (água) e também como “eedt” (juramento). O radical “benou” aparece no verbo “*benoumossou*”, significando beber (DE MAREES, 1912, p.257, p.254).

preparam com as mesmas ervas verdes com as que preparam seus *Fetissos* e, segundo eles, o *Fetisso* tem a virtude de matar subitamente aquele que a bebe mentindo, porém, quando a bebem sendo inocentes o *Fetisso* os deixa viver[.] Deste modo, sabem distinguir o inocente do culpado e a partir disso dão então suas sentenças[.] É certo que um homem que se sente culpado se acusa a si mesmo por este meio, pelo medo do seu *Fetisso*, porque acreditam que se tomassem a bebida em falsidade morreriam instantaneamente[.] Pois mesmo que o caso não esteja comprovado, sendo apenas imputado, por esta bebida, eles traem a si mesmos[.] Assim, pelo ódio malfazejo e a inveja que se tem uns aos outros, eles se acusam mutuamente, mesmo que tenham passado dez anos, de modo que aqui não fica nenhum crime oculto (DE MAREES, 1605 [1602], p.40, grifos em itálico no original, em negrito, nossos).⁶⁶

Mais uma vez, alguns pontos, como a desistência causada pelo sentimento de culpa, são reiterados, enquanto outros não expostos nos fragmentos anteriores despertam peculiar atenção. Ao destacar que quem conduzia esse ritual era o sacerdote e que a bebida era composta da mesma erva com que se fazem os fetiches [*fetissos*], no sentido de “oferendas”, o cronista permite conceber um entendimento da prática de investigação ou diagnóstico por juramento de ingestão como complementar à prática da feitiçaria como um crime.⁶⁷

Além disso, o fragmento de De Marees menciona, ao final, a imputada ânsia de acusarem-se os africanos da Costa do Ouro como um fenômeno permanente. Nesse ponto em especial, De Marees expõe uma repulsa fundamentalmente cristã, visto que, idealmente o cristianismo seria a religião pautada no perdão e no esquecimento das desavenças.

⁶⁶“[...] jay pareillement veu qu’ung frere d’ung Negro estoit trespasse, deux ans passes & qu’il vint en querelle auecq ung aultre Negro: qui lui alla mectre sus pardeuant le Roy quil auoit mis a mort son frere auecq leur *Fetisso* layant faict mourir le Roy le fit apprehender & il fut amené deuant la Iustice: il excusa son faict disant quil navoir oueques eu dissension auecq son frere pendant la vie dicellui & comme il estoit demeurant en une aultre ville, & que alors il nestoit pont aupres de lui, laultre disoit quil auoit prie Dieu ou *Fetisso* quil vouloit faire mourir son frere & quil estoit mort pour telle cause. il disout que ce n’estait point vray, demandant la dessus va breuvage, pour le boire laultre lalla querre & le lui laissa aveller a condition quil nauoit pont prie au Fetisso pour la mort de son frere, dont il sut absous de laccuse. Ce beubrage est aupres de eulx autant qu’ung serment & le nomment *Enchionbenou* ils le font des memes Herbes vertes dont ils font leur *Fetisso* & selon leur lapportat il telle vertu, que le *Fetisso* face subitement mourir celui qui le boit faulsement mais quand ils le boiuét estans innocens que le Fetisso les laisse viure alors, a quoy il scauent discerner l’innocent du nocent & selon cela donnent il puis leurs sentences, cela est certain, qu’ung homme que se sent coupable s’accuse par tel moyen soy mesme par, la crancte de leur *Fetisso* car ils le persuadent que s’ils prennoyent ce breuvage en fausette ils mourroyent subitement, car encores que le cas ne soit auéré, mais seulement impute, par tel beurage ils se trahissent ppuis eux mesmes & ainsi par le trouble haine & envie quil ont les ungs des aultres ils se accuseront par ensamble aincoys quil fut dix ans passe tellemnt qu’illecq ne demeure aucun malfaict cache [...]”

⁶⁷ Evidências etnográficas contemporâneas apontam que essa descrição de De Marees é plausível. Meyer Fortes, em sua pesquisa entre os ashantis da Costa do Ouro no segundo quartel do século XX, observou que a investigação das acusações de feitiçaria ocorria justamente por meio de ordálios (1987, p.212), tal qual esboçara De Marees. O relativo desaparecimento dessa e de outras práticas místicas de investigação na contemporaneidade deve ser atribuído à ação proibitiva das potências europeias ao longo do colonialismo da África entre os séculos XIX e XX (GLUCKMAN, 1965, p.88).

1.1.3. Execuções

Em mais umas das passagens típicas do “presente etnográfico”, está narrada em detalhes a forma pela qual um condenado à morte seria justicado. Uma vez determinada a sentença no mercado, o réu seria levado dali para algum lugar nos arredores da cidade com os olhos vendados – aspecto comum em muitas culturas para evitar o mau olhado no momento da execução (DE MAREES, 1605 [1602], p.41).

É provável também que a venda sobre o rosto, assim como o lugar desconhecido, fossem cuidados tomados para impedir o retorno da alma do acusado. Porém, essas explicações para as vendas e o sigilo do local são apenas conjeturas. Consta no registro, de fato, que diante de seus parentes, o sentenciado sofria de maneira dramática em seus últimos momentos:

[...] o carrasco coloca [o condenado à morte pela justiça] de joelhos, faz-lhe abaixar a cabeça e, tomando uma azagaia, recua por trás dele e a atravessa no seu corpo de modo que este caia por terra. **Logo depois, ele pega a sua foice e lhe corta a cabeça e com isso ele está morto, pois não consideram [que] um homem [esteja] realmente morto até que ele seja decapitado.** Portanto, quando eles executam alguém, logo a seguir lhe cortam a cabeça e, em seguida, esquartejam-no em quatro partes as quais jogam no mato às aves [...] (DE MAREES, 1605 [1602]. p.41, grifos em negrito nossos).⁶⁸

A narrativa sobre a execução ainda prossegue com outros eventos trágicos, todavia, cumpre interrompê-la para tratar de uma questão notória. Embora a morte fosse proporcionada pelo golpe violento de uma azagaia antes de a cabeça ser decepada, os autóctones só declaravam o óbito quando ela fosse removida do resto do corpo.

O autor enfatiza no corpo da obra e na legenda reproduzida no título da Figura 4 o fato de a morte, de maneira simbólica, só ser aceita depois da decapitação pela incisão de uma foice, *serpe* na edição traduzida para o francês de 1605, palavra que expressa um objeto laminoso.

O que poderia ter sido um equívoco do tradutor francófono está, de algum modo, assentido na edição original neerlandesa. Nela lê-se claramente *Hack-mes* (DE MAREES,

⁶⁸“[...] le met le bourreau a genoux, lui faisant abaisser la teste & prenna une Assegaye il faict une demarche en derriere & la lui secte au trauers du corps, tellement quil tombe en terre, puis apres prent il sa serpe & lui coupe la teste & auecq cela est il mort, car ils ne se persuadet pount qu’ung homme soit mort deuant que la teste lui soit osee: Pourtant quand ils mettent a mort quelqu’ung ils lui osteront incontinent la teste & uis le coupe il en quatre quartiers, quil iecte es champs aux oyseau [...]”

1912 [1602], p.91) – *hakmes* na ortografia contemporânea –, cujo significado seria algo como *faca de lâmina muito afiada* ou *cutelo*,⁶⁹ em dicionários do idioma neerlandês. Essa informação parece entrar em contradição com um dado iconográfico na ilustração “As sentenças e as execuções” da obra.



Figura 6 Detalhe da Figura 1, cena “B”.

“**B** mostra como um negro foi justicado por causa dos Flamengos [Neerlandeses], sendo primeiramente atravessado o corpo por uma azagaia e depois degolado com uma foice e sua cabeça pendurada em uma árvore.”⁷⁰ (DE MAREES, 1605 [1602], p.39).

Facilmente a leitora ou o leitor pode constatar que a arma na mão do carrasco ao centro em nada se assemelha a uma faca, foice ou cutelo laminoso como descrita no texto. Caberia questionar se o conteúdo da imagem seria mais confiável do que o texto, uma vez que a autoria dela encontra-se indefinida, como discutido antes. Além disso, cumpre admitir que, para averiguar a factibilidade das gravuras *etnográficas* dos impressos modernos, não é conveniente separá-las do texto subjacente (RUBIÉS, 2009, p.121).

Entretanto, a inconsistência, talvez aparente, entre ambos os materiais suscita reflexões interessantes. Assim como a arma não se assemelha a uma faca, a ação praticada pelo carrasco não parece um ato de decapitação, e, sim, um ato de esmagar a cabeça ou de arrancá-la com um golpe sobre o pescoço.

⁶⁹ O cutelo, mais conhecido como *faca de açougueiro*, tem a seguinte definição no dicionário Houaiss: “instrumento composto de uma lâmina cortante e semicircular, presa a um cabo de madeira, empr[egado] outrora em execuções por decapitação” (HOUAISS; VILLAR, 2009, s/p).

⁷⁰ “**B** demonstre commét qu’ung Negro fut Iusticie a cause des Flamans, ayant premierement esté traversé parmi le corps auecq une aßegaye & puis apres decollé avecq une serpe aux oyseayx.”

O objeto em mão do carrasco aparenta ser uma maça ou clava, chamada pelos portugueses de pau de cachaporra ou cachamorra.⁷¹ Essa arma foi descrita em uma carta atribuída ao rei daomeano Adandozan, no início do século XIX. Nessa carta, transcrita por um português, o rei teria anunciado enviar como presente para Dom João, príncipe regente de Portugal e futuro Dom João VI, um pau de cachaporra usado na execução de um inimigo (PARÉS, 2013, p. 392).

Analisando as possíveis formas de execução, a hipótese do esmagamento deve ser descartada de imediato, pois tanto o texto quanto a gravura mostram a cabeça do criminoso morto preservada, inclusive como objeto de devoção. Resta ainda a possibilidade de a amputação advir da paulada com o pau de cachaporra. Esta é mais plausível, porém, apresenta limitações quando analisada a cena da sequência da execução, reproduzida logo adiante.



Figura 7 Detalhe da Figura 1, cena “C”.

“C mostra como o corpo foi trinchado em pedaços com um machado e as partes jogadas à relva para as aves.”⁷²
(DE MAREES, 1605 [1602], p.39).

Examinando esta última representação iconográfica, vê-se o condenado com as pernas amputadas e o carrasco em vias de usar a arma para cortar, “trancar”, mais partes do seu corpo. O crânio estaria pendurado em um galho da árvore, que se assemelha a uma palmeira. Por mais que nenhuma legenda mencione, o artista desenhou alguns cordões amarrados na árvore, um sinal da divinização fitolátrica (VILLAULT, 1669, p.263-264).

Há ainda dois homens virados de costas em segundo plano em relação ao carrasco, cada qual carregando no ombro direito uma das pernas do condenado. Esses são indícios de

⁷¹ Sobre o pau de cachaporra entendido como uma maça ou clava, consulte-se R BLUTEAU. *Vocabulário portuguez e latino* [...]. V.6. Lisboa: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1720, p.624.

⁷² “C demonstre commét que le corps fut mis en pieces & hache & les quarts iectez aux champs aux oyseaux”

que o mesmo objeto na mão esquerda do carrasco teria sido usado para retirar as partes do corpo apresentadas na cena “C”.

Então, não faria sentido usar uma clava ou pau de cachaporra para cortar os membros inferiores, sendo esses instrumentos para esmagar ou arrancar violentamente. Seria presumível usar um instrumento perfuro cortante para esquartejar o corpo, e inclusive, decapitar.

Assim, torna-se necessário estabelecer uma terceira hipótese para o ato praticado na execução representada na gravura: ele seria efetivamente um ato de decapitação provocado por uma incisão na base do crânio com uma lâmina. Não necessariamente essa lâmina deveria ser de metal.

Podia tratar-se de um cutelo ou machado de madeira ou de pedra. Isso esclarece o porquê do formato arredondado da arma exibida nas cenas mostradas conforme as figura 6 e 7. A arqueologia dá exemplo de cutelos de pedra em formato arredondado entre os povos niger-congoleses como os de língua kwa, utilizados em funções agrícolas e outros propósitos (BLENCH, 2014, p.250-251).

Nisso se justificaria o uso de *Hack-mes* (*hakmes*), *cutelo*, na escrita do autor. Em outra imagem do relato impresso, aparece a mesma arma, referida na respectiva legenda igualmente como *hakmes*, a qual se assemelha bastante a uma lâmina (DE MAREES, 1912 [1602], p.90). Retornando a narrativa da execução, o funeral do defunto é seguido com grande tristeza pelos seus familiares:

[...] os parentes vêm solicitar a cabeça que guardam como um grande presente. Eles a cozinham em um caldeirão [e depois] bebem o caldo[.] Penduram o pote com o crânio próximo a seus *Fetissos*[.] As mulheres proferem, então, gritos e brados de grande lamento, esperando que o carrasco finalize a execução e, logo após, elas procuram as partes [do corpo] e as trazem dos arredores (DE MAREES, 1605 [1602], p.41, os grifos no original).⁷³

A referência às práticas antropofágicas seria um lugar-comum retomado pela crônica seguinte e discutido nos próximos dois capítulos. Como se lê nesse trecho, a cabeça seria colocada junto aos fetiches [*fetissos*], utilizada, em seguida, para preparar um caldo a ser bebido pelos parentes. Na ilustração (Figura 7), porém, o crânio é amarrado aos galhos de

⁷³“[...] les parens viennent querir la teste & gardent & tiennet pour ung grand present, la cuisinant en ung chaudron dont ils mange le ius, & le tet auecq la chauve teste pendent ils aupres de leurs Fetisso les femmes font lors des grandes lamentations en hurlant & braynt & attendent iusques a ce que le Bourreau aura paracheue l’execution & lors prennent elles les quartiers & les portent es champs.”

uma árvore. Observa-se, assim, uma aparente divergência de informações em relação ao destino da cabeça do condenado. Poderia ser também que ela estivesse pendurada na árvore antes de ser entregue à família. Nesse sentido, cumpre acompanhar o papel dos parentes no ritual. A consternação das mulheres, referida no último excerto citado, foi representada graficamente.



Figura 8 Detalhe da Figura 1, cena “G” “mostra como as mulheres observam a Justiça [em atividade] e se lamentam muito sobre os mortos dos quais se separam com grande pesar.”⁷⁴ (DE MAREES, 1605 [1602], p.39).⁷⁵

Referências a decapitações rituais ocorrem ainda em outros contextos, como homicídios e sacrifícios humanos. Sobre os primeiros, existe episódio, ao qual De Marees atribui a data de 1598 – dois anos antes da sua viagem que resultou no livro, sugerindo que teria recolhido sobre esse ponto um depoimento oral de terceiros. Nessa ocasião, os neerlandeses teriam provocado a ira dos africanos ao serem acusados árvores sagradas, um crime grave em sua lei – embora o cronista argumente que os seus conterrâneos estivessem colhendo apenas milho nessa ocasião (DE MAREES, 1605 [1602], p.35).

O cronista narrou que, no auge do conflito, um neerlandês foi morto, esquartejado e decapitado por um africano. Sua cabeça foi posta sobre uma cova, local depois chamado de cemitério dos holandeses (neerlandeses), por conta desse episódio. O culpado pelo assassinato de decapitação foi pego e recebeu punição igual (DE MAREES, 1605 [1602], p.35). A figura 3, fragmento da figura 1, retrata justamente este episódio, se for dado crédito à sua legenda.

Também em relação aos sacrifícios humanos, ocorre o registro da decapitação. Por ocasião da morte do rei, seus escravos e outros serviçais tinham as suas cabeças cortadas e colocadas sobre o túmulo real, ao lado de outras oferendas em comida, utensílios e armas, bem como mobília (DE MAREES, 1605 [1602], p.76-77).

Por mais que De Marees sugira, em certas passagens, que os homens e mulheres da Guiné não façam nenhuma ideia sobre o pós-morte, ele afirma que aqueles iriam servir no

⁷⁴“C demonstre commét que le corps fut mis en pieces & hache & les quarts iectez aux champs aux oyseaux”

⁷⁵ “G demonstre comment que les femmes reardent la Iustice & sont tres grandes complaints au dessus des morts, car ils se separent a grand regret d’ensemble.”

outro mundo (DE MAREES, 1605 [1602], p.74). Desse modo, a amputação do crânio aparece como forma convencional de morte, seja por sentença judicial, homicídio ou sacrifício humano.

O trabalho clássico de Michel Foucault resume a leitura geral da historiografia das penas capitais na Europa da Época Moderna: as execuções, repletas de requintes de crueldade, funcionavam como espetáculos “pedagógicos” de punição à população, a fim de constrangê-la a não praticar crimes (FOUCAULT, 1975, p.14-20). Transpor essa interpretação para as cenas de execução ora discutidas é um procedimento problemático por duas razões.

Em primeiro lugar, porque a execução não acontece no “espaço público”. O mercado, espaço público por excelência, era o cenário dos julgamentos até o momento da sentença. Proferida a execução, ela deveria ser praticada em alguma região fora da cidade, evidência do caráter privado dos atos executórios, pelo menos até esse início do século XVII.

Em segundo lugar, porque o alvo da execução é a família do acusado e não toda a comunidade, como sublinhara. A família chorava o morto e transformava em relíquia seus restos mortais, em particular, a cabeça do condenado ritualmente transformada em um objeto de culto, um fetiche. Apenas com a ascensão do Daomé, 120 anos depois desse relato, as penas capitais assumiriam as dimensões apontadas por Foucault. Porém, isso será tema de cronistas como Robert Norris e Paul Erdmann Isert, discutidos no capítulo 3 desta dissertação.

A execução, assim como o contrato e a prova mística, é um tema explorado com minúcia tanto pelo texto como pela iconografia de De Marees. Essas descrições exibem aspectos da relação dos africanos com os europeus, valores políticos, elementos cosmológicos africanos, entre outros. Seu discurso sobre os rituais jurídicos está permeado pela noção polissêmica de fetiche [*fetisso*], em cujas acepções se misturavam as concepções europeias da demonologia, entendida em seu sentido extenso.

1.2. Nicolas Villault

Francês, comerciante, aristocrata e católico. Eis Nicolas Villault, *sieur* de Bellefonde, autor da *Relação das costas da África chamadas de Guiné* [...],⁷⁶ adiante apenas de *Relação das costas da África*, uma das mais antigas obras impressas na França sobre os costumes dos africanos ocidentais, em particular, sobre a Costa do Ouro, porém, sem gravuras.

⁷⁶VILLAULT, Nicolas. *Relation des costes d'Afrique appelées Guinée* [...]. Paris: D. Thierry, 1669.

Ele realizou uma viagem pelo litoral africano atlântico entre 1666 e 1667, a serviço da Companhia do Senegal, registrando em um diário as informações geográfico-náuticas bem como as impressões sobre os povos autóctones. Aquela empresa de comércio marítimo de longa distância foi fundada em 1664 e gerida por Colbert, ministro das finanças do reino francês, à época de Luis XIV (CHOUIN, 2002, p.147).⁷⁷

O interesse principal do ministro na Costa da Mina, nas décadas de 1660 e 1670, era obter acesso direto ao comércio aurífero, então quase que um monopólio virtual dos neerlandeses (CHOUIN, 2002, p.150). Esse ouro, riqueza principal das concepções mercantilistas,⁷⁸ serviria para financiar os enormes gastos militares das campanhas do Rei Sol. A viagem de Villault transcorreu nesse contexto de ideias e atividades de expansão mercantil-financeira do reino francês.

Sua obra foi dedicada a um previsível mecenas, Colbert, descrito pelo cronista como o único político capaz de realizar o século de ouro para a França (VILLAULT, 1669, s/n). Com uma falsa modéstia típica dos escritores patrocinados da Europa Moderna, o *sieur* de Bellefonde declara oferecer aos pés do ministro das finanças uma obra mal talhada em formas, porém, muito “verdadeira” em conteúdo (VILLAULT, 1669, s/n).⁷⁹

De fato, essa noção de “verdadeiro” não pode significar que ele tenha testemunhado pessoalmente tudo o que escreveu, visto que algumas passagens da *Relação das costas da África* são nitidamente plágios do relato escrito por De Marees; outras reproduzem falas de terceiros, como se discutirá adiante.

Seu olhar sobre os africanos é marcado por uma percepção deletéria de sua condição de não cristãos, pretensamente idólatras e supersticiosos. Foi esse autor que cristalizou a

⁷⁷ Colbert também foi o responsável pela supressão da mácula mecânica do comércio internacional para os nobilitados, motivo de perda dos títulos e *status* de nobre para aqueles que se engajassem nessas atividades mercantis.

⁷⁸ Seguindo a tendência comum entre os historiadores da economia, o mercantilismo não é uma escola homogênea, e sim um conjunto difuso de princípios defendidos por eruditos e homens de Estado na Época Moderna, geralmente enfatizando o acúmulo de metais preciosos e a ingerência estatal para a manutenção dos superávits no comércio exterior.

⁷⁹ Como advertiu Jorge Luís Borges, em seu conto “El libro de arena” (1989), toda narrativa fantástica inicia-se com uma declaração de verdade por parte do narrador e, por isso, é verdadeira *por ser fantástica*. Tal pressuposto conduz a uma discussão sobre verdade e autoridade autoral. Ambas estavam em processo de construção na literatura seiscentista. Na produção literária do Renascimento europeu, o *pastiche* das obras greco-romanas, que beirava o plágio, constituía um recurso de produção de formas “verdadeiras” porque imitavam os clássicos. Ao longo do século XVII e XVIII, sobretudo neste último, a autoria pautada na noção de originalidade seria uma matéria garantida por lei no mundo europeu (FOUCAULT, 1969b). Shakespeare, por exemplo, cuja autoria é questionada em vários de seus textos, teria, inclusive, plagiado dramas italianos. Disso decorre que as cópias de conteúdo de outros autores não constituíssem, na época de Villault, algo que comprometesse a autoridade de seu texto.

noção de fetiche (PIETZ, 1985), fixando aquilo que De Marees chamava de “*Fetisso*” numa nova grafia, “*la fétiche*”, no gênero feminino, depois transformada em “*fetish*”, em inglês, e “*Fetusche*”, na grafia neerlandesa de Bosman. Essa pluralidade de grafias, inclusive entre os cronistas que escreviam num mesmo idioma, sugere que o termo tenha sido, em muitos casos, documentado a partir dos relatos orais dos interlocutores africanos na língua franca, uma vez que em geral os termos transliterados são os que apresentam maior variação.⁸⁰

O campo semântico do termo fetiche na obra deste cronista abrange diversos sentidos: “divindade” (VILLAULT, 1669, p.258), “deus caçador” (p.282),⁸¹ “animal sagrado” (p.265-366) – principalmente o pássaro dos presságios –, amuletos (p.82, p.393-394, *passim*), “oferenda” (p.279-282) e “ídolo”⁸² (p.82).

A imprecisão conceitual pode ser atribuída à precariedade terminológica da língua franca, o pidgin euro-africano da Costa da Mina. Além disso, não se deve perder de vista que se estabelecia um conceito guarda-chuva desenvolvido no imaginário da crônica europeia, desde o “Fetisso” registrado por De Marees, para uma definição generalizante do sagrado.

Estudos de teoria antropológica e antropologia histórica que traçam a origem do conceito de fetiche nas crônicas europeias seiscentistas e setecentistas sobre a Costa da Mina, geralmente, enfatizam o aspecto de culto à materialidade inanimada (PIETZ, 1988; PIRES, 2009, 2011). A busca de Pietz (1985) e Sansi (2007) por correlacionar a etimologia do termo “feitiço” ao particípio do verbo latino “fazer”, reduz a compreensão das noções africanas de divinização do mundo não humano e se afasta deveras do campo semântico plural que o termo “fetiche” apresenta na documentação consultada.

Transpor para a crônica de viagem um entendimento que veio a se estabelecer, sucessivamente, com o Iluminismo, a filosofia marxista e a psicanálise freudiana, entre outras correntes de pensamento, deve ser visto com reservas. Até meados do século XVII, os cronistas faziam uma leitura teológica do termo *fetich*e que incluía, entre seus vários significados associados, noções de divindade, muitas vezes entendidas como demônios na concepção cristã.

Por disso, nesta pesquisa, busco ir além do pretense culto à materialidade, levando em consideração expressões como “fazer fetiche”, conotando a ideia de cerimônia religiosa,

⁸⁰ Optei por manter a grafia utilizada por cada cronista ao lado do termo *fetich*e entre colchetes na tradução e entre parênteses no corpo do texto, justamente para melhor evidenciar esse ponto.

⁸¹ Müller e outros cronistas designam essa entidade espiritual da Costa do Ouro como Cucu.

⁸² Por vezes, esses ídolos são imagens esculpidas com formato antropomórfico. Em outras ocasiões, são uma mistura de materiais, como comidas, potes, conchas e outros objetos.

ou “beber fetiche”, aludindo aos rituais de juramento de ingestão, conforme ocorrem na documentação. Esses casos questionam a compreensão “materializante” do fetiche, própria da concepção europeizada de fetichismo e nos aproximam mais do conceito de fetiche gestado na Costa da Mina.

Descrições das práticas e ideias jurídicas da África Ocidental na obra de Villault ocorrem tanto nos capítulos que têm um recorte geográfico – seguindo as regiões do litoral africano como o Senegâmbia, Cabo Verde, Costa do Marfim ou do Quaqua, Costa do Ouro, porém sem precisar informações sobre a Costa dos Escravos –, como nos três capítulos que têm um recorte mais temático. A respeito destes últimos, incluindo um que trata da Justiça dos africanos, Villault informa que se guiou pelas informações concedidas oralmente pelo general do forte dinamarquês de Christianisborg (VILLAULT, 1669, p.359), muito embora haja evidências de plágios em determinados pontos.

No capítulo intitulado “Sobre a Justiça civil e criminal e *as heranças dos particulares*”⁸³ (VILLAULT, 1669, p.364), o cronista procede sempre com exemplos e comparação das normas e procedimentos do direito em sua terra natal e o direito dos povos africanos, algo peculiar em relação ao seu predecessor De Marees. O cronista francês afirma, distinguindo-se ligeiramente do neerlandês, que os “capitães” das cidades seriam indicados pelos reis para fazerem a função de juízes, pois, com isso, economizariam dinheiro para as suas festas (VILLAULT, 1669, p.371).

Antes de discorrer sobre os aspectos penais, Villault apontou o direito civil dos africanos como pouco extenso. A herança não gerava processos entre aos africanos, ao passo que na Europa, segundo ele, era a principal matéria forense (VILLAULT, 1669, p.371-372). Na Costa da Mina, apenas o parente mais próximo herdava os bens – não especificando quem fosse esse parente mais próximo –, deixando as esposas e todos os filhos entregues à miséria e, algumas vezes, à servidão para sobreviverem (VILLAULT, 1669, p.372).⁸⁴

O hábito de ataque às crenças africanas – em especial, àquelas associadas à Justiça – é premente ao longo do seu texto. Ao tratar dos rituais contratuais, ele chamou de *superstição* um gesto de fidelidade em acordos comerciais. Porém, esteve atento a aspectos importantes em outros juramentos. Ele também teria profanado um fetiche que seria dado para um africano jurar que não cometeu um crime. Este e outros episódios insólitos serão analisados

⁸³“DE LA IVSTICE CIVILE & Criminelle, & successions des particuliers.”

⁸⁴ Essa leitura é um tanto quanto complexa, visto que Villault não precisa quem seria esse parente mais próximo. Se for levando em conta a sucessão entre os akam da Costa do Ouro ou os Jalofos da África Subsaariana Setentrional, a matrilinearidade, é provável que ele estivesse se referindo ao filho da irmã do defunto.

logo adiante. Por outro lado, sua descrição dos rituais executórios é quase uma reprodução daquela de De Marees.

1.2.1. Contratos

Sua abordagem dos acordos firmados pelos habitantes africanos tem como ponto de partida o estranhamento dos costumes locais. Entre eles, havia o ritual de pingar água nos olhos para assegurar a fidelidade no comércio, na Costa do Marfim, designada, em seu tempo, de Costa do Quaqua:

Quando eles atracam um barco, é preciso que o Capitão desça, e tendo um pé sobre a borda da canoa e o outro sobre o casco, se sustentando com uma mão em uma corda, com a outra, que pegue a água do mar, e a jogue sobre a cabeça, o que consiste em um sinal de amizade e de juramento ou superstição, sem o qual eles não entrariam de forma alguma no barco. Quando querem afirmar algo, eles utilizam-se da mesma superstição [...] (VILLAULT, 1669, p.179-180).⁸⁵

Nessa descrição, não há menção ao fetiche ou a potências espirituais. Muito embora o trecho citado de Villault não mencione explicitamente que as gotas fossem derramadas nos olhos, a maioria dos relatos sobre rituais semelhantes o faz, a exemplo do descrito por um compilador (DAPPER, 1686 [1668], p.277). Assim como vários autores de fontes primárias incluídos no Monumenta Missionaria Africana (MMA), outro cronista, o missionário capuchinho Colombin de Nantes, que realizou uma breve viagem por volta de 1633 à Costa do Ouro e arredores, também menciona o mesmo ritual na Costa do Marfim (1906 [1634], p.6).

Vale ressaltar o fato de os africanos exigirem a prática por parte dos europeus como condição para entrarem no barco, mostrando que, por mais que estes qualificassem tais práticas como supersticiosas, submetiam-se a elas por causa de seu interesse. Porém, não é evidente a relação do gesto com a ação mística ou ação dos *fetiches*. O último enunciado de Villault no fragmento citado logo acima, a respeito da possibilidade de o dito ritual constituir uma forma de confirmação da verdade da palavra do interlocutor, sugere essa relação.

⁸⁵“Quand ils abordent un vaisseau, il faut que le Capitaine descende, & qu’ayant un pied sur le bord ducanos, & l’autre sur la precinte, le tenant d’une main à une corde, avec l’autre prenne de l’eau de la mer, & s’en jette sur la teste, lui est la marque d’amitié & de jurement ou superstition, sans quoy ils n’entreroient jamais au vaisseau. Lors qu’ils veulent affirmer quelque chose, ils usent aussi de cette superstition[.]”

Assim como na obra de De Marees, as formas contratuais por juramento registradas por Villault na Costa do Ouro geralmente envolviam algum gesto de devoção ao fetiche e tinham como alvo o estabelecimento de acordos políticos e acordos de fidelidade de esposas. No primeiro contexto de uso, Villault explora um ponto não abordado por seu antecessor neerlandês, o acordo de paz:

Se depois de uma batalha querem conduzir uma boa paz, eles combinam um lugar onde se encontram portando seus Fetiches e juram sobre eles de não se enfrentarem mais, de não conservarem nenhum rancor e nem de se lembrar do passado que eles esquecem completamente[.] E para garantir suas palavras, intercambiam reféns que são normalmente os filhos dos Reis ou caso não tiver nenhum, os Principais do país: o resto do dia, as duas partes não param de rir, cantar, dançar, pular e se divertir, depois do que os negócios recomeçam entre eles como antes sem ligar para o que havia ocorrido (VILLAULT, 1669, p. 358).⁸⁶

Nessa situação, o juramento perfaz um contrato do tipo equânime pelo qual ambas as partes submetem-se igualmente a obrigações recíprocas. Menciona que o juramento ocorria sobre o fetiche – sem referência à sua ingestão – e que as mágoas passadas eram esquecidas. Além disso, o cronista francês parece não assimilar o que aos seus olhos aparece como facilidade com que os africanos resolviam as querelas.

Diferente do que fez De Marees, e apesar de compartilhar com ele uma percepção deletéria dos africanos dentro da retórica da idolatria, Villault não menciona que os autóctones da Costa da Mina eram menos fiéis aos contratos firmados com os europeus. Na hipótese de que isso constitua uma evidência de que os contratos passaram a ser cumpridos com maior confiança pelos autóctones, é preciso levar em conta os dois contextos de produção diferenciados entre os dois cronistas.

A desconfiança em relação aos africanos, à época de De Marees, tinha mais chances de ser maior, pois a presença europeia no litoral estava restrita a poucas feitorias e fortificações portuguesas. Passadas seis décadas e a entrada de diversos povos da Cristandade no comércio costeiro, tinham sido criadas condições para a diminuição da pretensa desconfiança dos africanos. Como sugere Marshall Sahlins (1985, p.127), no diálogo entre

⁸⁶“Si donc après une bataille, ils veulent conclure une bonne paix, ils conviennent d’un lieu, où ils se trouvent, auquel ils sont apporter leurs Fetiches, & jurent sur elles de ne se vouloir plus, de mal de ne c’óserver aucunes rancunes, ny se souvenir du passé qu’ils oublient tour à fait, & pour seureté de leurs paroles, ils envoient les ostages les uns aux autres, qui ont ordinairement les fils des Rois, ou s’ils n’en ont point, les Principaux du pays: & le reste du jour, les deux partis ne songent qu’à rire, chanter, danser, sauter & faire bonne chere, après quoy le négoce recommence entre eux, comme auparavant sans qu’ils songent à ce qui s’est passé.”

duas culturas, os mal-entendidos iniciais desenvolvem-se posteriormente em uma rotina de relações mutuamente compreendidas. Essa seria uma explicação para o contexto em estudo.

Quanto ao segundo caso de aplicação do juramento de ingestão, a letra do cronista permite antever a forma de um tipo de contrato de submissão, em que uma das partes não está obrigada a seguir o compromisso em detrimento da outra. As descrições do *sieur* de Bellefonde assemelham-se bastante às de seu antecessor neerlandês, contudo apresentam algumas nuances, como se pode ver a seguir:

Eles aprendem, sobretudo, a jurar pelos seus Fetiches, na crença de que se juram falsamente, morrem uma hora depois. É por isso que quando a mulher de um homem vai a algum vilarejo, o marido lhe traz seu Fetiche e faz a mulher beber uma cabaça de uma bebida feita com vinho de Palma, na qual se coloca aquelas ervas que entram na composição dos Fetiches e lhe faz jurar ser fiel a ele, o que o marido comprova no seu retorno (VILLAULT, 1669, p. 278).⁸⁷

Essa descrição de Villault parece reunir informações que parecem plagiar passagens escritas por De Marees, inclusive na ênfase de que as mesmas ervas utilizadas na preparação dos fetiches entravam na composição da bebida do juramento (DE MAREES, 1605 [1602], p.27, 40). No entanto, De Marees não fez menção ao vinho de palma na composição, aspecto que Villault registrou, apontando para um plágio parcial.

Em outra passagem, Villault mencionou ter presenciado uma cerimônia de casamento e notou que, ao final, a esposa prestava juramento de fidelidade bebendo ou comendo em nome do fetiche, enquanto que o marido não fazia o mesmo (VILLAULT, 1669, p.230). Tal assimetria de obrigações era acompanhada pela poliginia e outros poderes restritos aos homens, configurando um cenário de desigualdade entre homens e mulheres que se refletia também na Justiça.⁸⁸ Como aponta Villault, o mesmo ritual poderia ser usado para verificar se as mulheres não tinham incorrido em crime, ponto discutido a seguir.

1.2.2. Provas

⁸⁷“Ils appréhendent sur toutes choies de jurer par leurs Fetiches, dans la croyance qu’ils ont, que s’ils uroient faux, une heure apre’s ils mourroient. C’est pourquoy, lors que la femme d’un homhomme [*sic*] va dans quelque village, son mary luy apporte sa Fetiche, & luy fait boire une callebassée d’un breuvage fait avec du vin de Palme, où il met de ces herbes qui entrent dans la composition des Fétiches, & luy fait jurer de luy estre fidelle, ce qu’il observe à son retour.”

⁸⁸ Na Europa, desde meados da Idade Média, o casamento, sob a progressiva jurisdição da Igreja e seu direito canônico, implicava na interdição do adultério a ambas as partes (BERMAN, 1983, p.428). No entanto, a dominação masculina entre os medievais fazia-se por outros meios, como a doutrina da Igreja.

Em determinado ponto de sua obra, Villault (1669, p.367) considera que, quando não havia prova testemunhal suficiente, fazia-se necessário submeter o réu ou a ré ao ritual do fetiche – e isso faz entrever que rituais comprobatórios eram formas extremas de resolução de conflitos, assim como o oráculo do veneno entre os Azande (EVANS-PRITCHARD, 1976, p.42).

Num processo civil ou criminal, na Costa do Ouro, o juramento consistia em beber ou comer o fetiche. Se a inocência fosse evidenciada pelo resultado do ordálio, o acusador deveria pagar uma multa, mas não ao acusado, como propôs De Marees (1605 [1602], p.40), e sim ao rei (VILLAULT, 1669, p.366-368).

Villault também esteve muito atento aos usos investigativos do gesto de jurar na África Ocidental, não apenas nas acusações de adultério feminino. A aplicação do juramento de ingestão do fetiche como procedimento de prova também atraiu o interesse de Villault, que aponta tê-lo presenciado duas vezes.

Na primeira, um africano, designado como Attirée, a bordo do navio, fez uma acusação de roubo contra algum dos que estavam nele. Outro homem, chamado Wantesk – não identificado pelo cronista como europeu nem como africano –, pediu para que ele jurasse comendo um pedaço de pão pelo seu fetiche, ao que o primeiro recusou e desceu do barco sendo ridicularizado por seus compatriotas (VILLAULT, 1669, p.278-279).

A outra menção de Villault a respeito do juramento de ingestão é muito mais performática. Nela, o próprio autor participa da cena, porém não como condutor ou participante do juramento, e sim como agente iconoclasta. A iconoclastia, muito utilizada pelo huguenotes na destruição de imagens em templos católicos no século anterior, é empregada sistematicamente pelo cronista católico francês:

No dia 20 de abril [de 1667], estando eu com o General dos Dinamarqueses para jantar, chegou o genro do Rei de *Fetu*, chamado JANQUE SENECE e era suspeitado pelo General de ter lhe roubado um anel[.] O Mouro sustentava o contrário e vinha para jurar e comer seu Fetiche, como eles dizem. Quis saber sobre esta cerimônia, vi um feixe de espinhas em um cesto que portava um Escravo: Este feixe estava coberto por uma pele de couro que tirei e vi, no meio do feixe, sebo e cera, penas de papagaio, pequenos ossos de frango queimados, penas do pássaro Fetiche do país e mil outros dejetos. Um de seus Sacerdotes estava presente e disse ter feito o mais forte que lhe foi possível e que se ele mentisse, um momento depois, ele não viveria mais. Nesse momento, ele pegou um pedaço de pão e um copo de vinho, entretanto, o General de *Frederisbourg* não quis que ele bebesse. Toquei no Fetiche, o Sacerdote me disse, “*se você o levantar, você morrerá*” (VILLAULT, 1669, p. 278-279, grifos no original).

A cena ainda não terminou, entretanto, cumpre fazer uma pausa para comentário. Villault mencionou desta vez que o ato de jurar não era feito em nome do fetiche, e sim, ingerindo o próprio fetiche, que aparece identificado como pão e vinho – possivelmente o vinho de palma, dendezeiro, uma das bebidas típicas da região –, pelo que ficou subentendido, em uma oferenda contida em um cesto.

Interessante observar que, na condição de narrador, Villault declarou que os sacerdotes prepararam uma poção a ser ingerida, o mais forte possível, com intuito de matar o suspeito, muito embora ele não empregue em nenhum momento o termo veneno. Não só o ritual é rechaçado pelo general e por Villault, como também este profana o fetiche, demonstrando sua estratégia de redução ao ridículo. O episódio prossegue assim:

Eu o tirei do cesto, eles afastaram-se de mim e gritaram. “Não gire, porque pegará fogo e você se queimará”, eu dei três voltas à direita e três voltas à esquerda, o joguei no chão, pulei em cima, o quebrei em vários pedaços. Eles disseram: “amanhã estará morto”, e ficaram extremamente surpresos quando viram o contrário. Quis lhes mostrar sua cegueira. Eles disseram: “*vous n’êtes pas mort parce que vous n’y croyez pas*”. Eu lhes perguntei, “*pour que vous n’y croyez pas*?” Eles disseram: “*non, nous ne pouvons pas, le Fétiche nous le défend*”. Quem é esse Fetiche? Eu lhes indaguei. “*C’est un grand chien noir*”, que aparece às vezes ao pé da grande árvore. “*Vous le voyez?*” Repliquei. “*Non, mais il parle avec nos Prestres, qui nous le disent*”. O que faz ver seu engano (VILLAULT, 1669, p.279-282, grifos no original).⁸⁹

Nesse segundo momento da cena, a iconoclastia de Villault manifesta-se abertamente, agindo sempre em contrário das recomendações dos sacerdotes. Sua ação foi inteiramente desenvolvida para desqualificar a cosmologia dos africanos da Costa do Ouro. A

⁸⁹“Le vingtième Avril estant avec le General des Danois prests à souper, le gendre du Roy de *Fetù* nommé Janque senecÉ arriva, ce Generalle soupçonnoit de luy avoir pris une bague, le More souütenoit le contraire, et venoit pour jurer & manger sa Fetiche, comme ils disent. Je voulus apprendre cette cérémonie, je vis un fagot d’épines dans un panier que portoit un Esclave: Ce fagot estoit couvert d’une peau de cuir que je levay, & vis dans le milieu du fagot du suif & de la cire, des plumes de perroquets, des petits os de poulets brûlez, des plumes de l’oiseau Fetiche du pays, & mille autres ordures. Un de leurs Prestres estoit present, qui dit l’avoir faite la plus forte qu’il luy avoit est possible, & que s’il mentoit, un moment après il ne vivroit pas. Sur ce il prit un morceau de pain & un verre de vin; mais le General de *Frederisbourg* ne voulut pas qu’il le beust. Je ouchois cette Fétiche, le Prestre me dit, *Si vous la leve vous mourrez*. Je l’ostay hors le panier, ils se retirèrent de moy, & crioient. Ne tournez pas, car le feu prendra, & vous brûlerez, je fis trois tours à droit, trois agauche, la jettay par terre, sautay dessus, la rompis en plusieurs morceaux. Ils dioient, demain il fera mort, & furent fort surpris en voyant le contraire. Sur quoy voulant leur monfter leur aveuglement. Ils me dirent, Vous n’estes pas mort, parce que vous n’y croyez pas: je leur dis, *Que ne faites-vous de mesme?* Ils me dirent, *Cela ne se peut, la Fétiche nous le défend*? Qui est cette Fetiche, leur dis-je, *C’est un gros chien noir*, qui paroist quelque fois au pied du gros arbre. *Le voyez-vous?* leur repliquay-Je. *Non*, mais il parle avec nos Prestres, qui nous le disent. Ce qui fait voir leur tromperie.”

figura do cachorro negro, às vezes, associada ao homem negro, um caçador, foi também referida por outros cronistas do período.

A resposta que ele registrou dos africanos é de grande valor para a teoria antropológica: Villault não morreu porque não acreditava no fetiche. Até que ponto essa resposta foi produzida pelo próprio Villault é impossível saber. Todavia, aponta para o fato de que o poder do fetiche para mostrar os culpados e punir os sacrílegos estava circunscrito a um universo de significação e de crença.

1.2.3. Execuções

A sentença capital é um dos assuntos centrais do capítulo dedicado à Justiça, o qual está compreendido da página 364 a 372, e, segundo o autor, foi constituído com base nos relatos orais do feitor dinamarquês de Frederiksborg. Ele inicia-se com a seguinte assertiva: “A Justiça não deixa de ter lugar entre esses brutos, e os crimes ali são punidos, não com execuções, a menos que eles sejam hediondos” (VILLAULT, 1669, p.364).⁹⁰

O emprego do termo “brutos”, também encontrado na análise anterior, pode desconfortar de maneira profunda o leitor ou leitora esclarecida, todavia, deve-se ter em mente que sua perspectiva, pelo menos, considera o Outro capaz de administrar a Justiça, em comparação às abordagens de outros cronistas, segundo as quais os povos não europeus viveriam sem fé, sem rei e sem lei (HALE, 1994, p.366).

Villault apresentou algumas informações adicionais sobre as consequências penais para as mulheres consideradas adúlteras e uma descrição do ritual de decapitação. Nesse último caso, mais uma vez, ele recorre à cópia do seu antecessor neerlandês. Villault explicou melhor, em uma das passagens típicas do modelo precursor do “presente etnográfico”, como seria o processo criminal na Guiné:

Para começar com Justiça criminal, aquele que for acusado de ter cometido um adultério ou roubo, será convocado diante de um Juiz, que vendo que a sua defesa não é pertinente, condena-o imediatamente a uma multa, que ele é obrigado a pagar no momento nas mãos do Coletor dos tributos: se ele não pode cumprir, ele é vendido como escravo, e nunca mais pode comprar novamente [a sua liberdade]. Se o culpado foge, seus parentes são obrigados a pagar por ele a menos que eles não desejem abandonar o reino, e jamais tenham esperança de retornar a ele. Se for por conta de um adultério (a primeira esposa de um homem) está no poder do

⁹⁰“ La Justice ne laisse pas d’avoir lieu parmy ces brutaux, & les crimes y sont punis, non pas capitalement, à moins qu’ils ne soient bien grands.”

marido repudiá-la, porém não pode vendê-la como escrava (VILLAULT, 1669, p. 364-365).⁹¹

As penas mais comuns eram as pecuniárias. Caso não fossem cumpridas, podiam resultar na escravização do condenado (VILLAULT, 1669, p.365-366). Uma exceção ocorria por adultério, descrito como crime imputável apenas às mulheres. A primeira esposa desfrutaria do privilégio de não poder ser vendida, sendo no máximo repudiada pelo marido. Com o intuito de descrever as cenas de execuções, ele teria copiado a legenda da cena E de De Marees (1605 [1602], p.39):

Caso se trate de homicídio [...] se o criminoso é condenado à morte, ele é levado para fora da aldeia com olhos fechados, em um lugar em que lhe atravessam uma lança e cortam a sua cabeça, que eles predem a uma árvore, e espalham os pedaços das outras partes do seu corpo (VILLAULT, 1669, p.366-367).⁹²

Embora o homicídio seja considerado crime passível de execução por excelência, em outra passagem, a sedução de mulheres casadas aparece como ato punido de igual modo. Homens que seduziam esposas de outrem eram odiados pelos maridos, que, por isso, exigiam a sua morte (VILLAULT, 1669, p.367-368).

O rancor era considerado pelo cronista como a fonte de acusações generalizadas, e, segundo ele, levava até os filhos a acusarem seus pais (VILLAULT, 1669, p.368). Outra vez, informação bastante similar encontra-se na obra do cronista neerlandês, inclusive citada anteriormente no presente trabalho, porém, este não teria afirmado que os pais acusariam os filhos e sim que os africanos guardariam velhas desavenças para o momento oportuno de exigir represálias (DE MAREES, 1605 [1602], p.39).

Como já dito, o testemunho oral de terceiros e o plágio da obra de De Marees foram as principais fontes do capítulo de Villault sobre a Justiça, embora não haja nenhuma menção explícita ao nome ou ao relato do neerlandês em sua obra. Parte dos relatos orais foi fornecida pelo general dinamarquês ou mesmo por um pregador protestante chamado Müller. Com ele,

⁹¹“ Pour commencer par le Criminel, celuy qui sera accusé d’avoir fait un adultéré ou un larcin, sera cité devant le Juge, qui voyant ses defenies n’estre pas pertinentes, le condamne sur l’heure à l’amende, qu’il est obligé de payer à l’instant entre les mains du Receveur des doüanes: s’il n’y peut satisfaire, il est vendu comme esclave, & jamais ne le peut rachepter. Si le coupable est en fuite ses parens sont obligez de payer pour luy à moins qu’ils ne veuillent abandoner le royaume, & tout ce qu’ils y ont sans esperance d’y jamais r’entrer. Si c’est pour un adultéré (s’entend avec la premiere femme d’un homme) il est au pouvoir du mary de la répudier, mais il ne la peut faire esclave. ”

⁹²“S’il s’agit d’homicide [...] Que si le Criminel est jugé digne de mort, l’on le mène hors le village les yeux bandez , où ils le percent d’un javelot, & luy coupent la teste, qu’ils pendent à un arbre, & jettent le reste de son corps par morceaux.”

Nicolas Villault teria travado muitas conversas no ano de 1667, ao realizar breve estadia em uma fortificação europeia na Costa do Ouro.

1.3. Wilhelm Johann Müller

Nascido na década de 1630, em Harburg, cidade próxima de Hamburg, Wilhelm Johann Müller serviu como pregador luterano no forte dinamarquês de Frederiksborg, entre os anos de 1662 e 1669, nos arredores do reino de Fetu [Efutu]. Dos três cronistas arrolados neste capítulo, ele, sem dúvida, teve a convivência mais duradoura e intensa com os africanos, sem, no entanto, abandonar totalmente a postura discriminatória e carregada de exotismo. Provavelmente por conta desse contato mais intenso, Müller tenha adotado uma postura particularmente “relativista” diante dos rituais jurídicos, como se discutirá a seguir.

Esse pregador luterano deixou um relato *Descrição do reino africano de Fetu [...]*⁹³ cuja maior parte foi escrita logo após o seu retorno à Europa na década de 1670, publicando-o em 1673, e fazendo duas reimpressões, em 1674 e 1675, que não apresentariam nenhuma alteração significativa (JONES, 1983, p.134). Em 1676, emergiu a segunda edição da obra.

Müller serviu-se de informações de De Marees – a quem plagia em algumas passagens –, de Dapper e de Villault, com quem se encontrou pessoalmente no ano de 1667. Müller ainda é responsável por uma compilação lexical de termos da língua de Fetu, muito próximo do idioma fante contemporâneo (JONES, 1982, p.143-145). Apesar dos típicos plágios, há em sua obra ricas informações primárias sobre vestuário, alimentação, poder político, Justiça, sacerdócio, realeza, atividades produtivas e outros temas referentes aos africanos da Costa do Ouro.

Considerações epistemológicas à parte, sua convivência com a população do reino de Fetu ocorreu logo após uma época de disputa entre os dinamarqueses, neerlandeses, ingleses e suecos por postos avançados de comércio na Costa da Mina. O forte de Frederiksborg foi construído por ordem do rei dinamarquês Frederico III, em 1659, a um quilômetro de distância do Cabo Corso, próximo ao reino de Fetu.

⁹³ MÜLLER, Wilhelm Johann. *Die Afrikanische auf der Guineischen Gold-Cust gelegene Landschaft Fetu beschrieben [...]*. 2. ed. Harburg: Härtel, 1676. Para essa pesquisa, utilizou-se a tradução inglesa realizada pelo historiador africanista Adam Jones: MÜLLER, Wilhelm Johann. Johann Müller's description of the fetu country, 1662-9. In: JONES, Adam. *German Sources for West African History, 1599-1669*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983. Essa tradução foi feita por um exímio especialista na história da África Ocidental na época do tráfico atlântico e encontra-se repleta de notas, perfazendo uma autêntica edição crítica.

Essa unidade política africana jogava com os europeus de diversas nacionalidades conforme seus interesses (JONES, 1982, p.137). Levar isso em consideração permite pensar que os atores políticos africanos também eram dotados de agência nas relações em que se envolviam com os brancos.

Embora ele não fosse um missionário, tentou difundir o cristianismo em frequentes debates com alguns africanos. O luteranismo não se destacou por um proselitismo mais sistemático junto a povos fora da Europa até meados do século XVIII. A própria inspiração da Reforma Luterana teve como pilares a teologia do sacerdócio universal e da *sola scriptura*, pela qual o conhecimento da palavra de Deus ocorreria não pelo seu entendimento a partir de um clero, e sim por um contato direto, cabendo aos reverendos, não institucionalizados, pregar o evangelho pelo diálogo esporádico.

Sua obra está cheia de diálogos com os habitantes de Fetu, sobretudo os sacerdotes. Ao contrário de Villault, notável pela sua iconoclastia e uma rejeição *in totum* à capacidade de ponderar as posições dos sacerdotes, Müller discutirá com eles questões teológicas, registrando as réplicas dos sacerdotes às suas tentativas de convencimento do evangelho, geralmente, escandalizando os religiosos africanos com alguns princípios cristãos.

O que o pregador germânico praticou, sem dúvida, foi a profanação de objetos sagrados para os africanos, como uma rocha considerada fetiche do país de Fetu (MULLER, 1983 [1673], p.160) e a abertura de uma recipiente em que lhe avisaram em português transliterado na sua obra: “*Oh Senhor, não abra, Diabo preto está dentro*”⁹⁴ (MULLER, 1669, p.221 – adaptado, grifos no original). Esse tema da cor do Diabo ser preta na fala atribuída aos africanos será retomado adiante.

No seu capítulo relativo aos profissionais religiosos, Müller registra uma taxonomia sacerdotal, inclusive, com as designações em idioma local. *Obossum* (grafado *o-bossum* na obra em questão) é o nome genérico para “divindade” e para os deuses protetores de Fetu, termo ainda presente nas línguas twi de hoje com o mesmo sentido. Assim, *Obossum-fu*, segundo Müller, seria o sacerdote, a “pessoa” ligada ao *Obossum*.⁹⁵

A Figura 9, de autoria anônima e datada talvez por volta de 1680, representa um desses sacerdotes da cidade de Fetu, vestido de branco e identificado com o número 2, ao lado

⁹⁴ “*O Senor, no abrid, pretto Diabol sta adentro.*”

⁹⁵ Em língua twi a palavra “*obosom*” tem como um dos seus significados “fetiche” (*fetish*) e “divindade” (*deity*). Já “*ɔsɔfo*” (*oso-fo*, sendo “*fo*” o radical que significa “pessoal de”, “povo de”) significa “sacerdote” (*priest*). Os termos são bastante semelhantes aos vocábulos registrados por Müller, em uma superficial comparação fonológica: Dicionário TWLBB. Disponível em: <<http://www.twi.bb>>. Acesso: 11 jun 2014. O twi reúne dialetos de algumas línguas akans inteligíveis entre si, sobretudo, o akuapim, o fante e o ashante.

de outras autoridades locais. Não é possível saber de que tipo de sacerdote se trata, porém, o fato de ele estar localizado junto ao rei talvez seja o indício de sua condição de *o-bossum-fu*, sendo este o cargo clerical das divindades mais importantes daquele reino.



Figura 9: 1. O rei de Fetu na Costa do Ouro (no centro); 2. Feiticeiro ou sacerdote; 3. Soldados (com pinturas corporais)⁹⁶

Ainda segundo Müller, havia o *summàn-fu*, sacerdote que ministrava sacrifícios e oferendas. Por fim, o *com-fu*, chamado pelo cronista alternativamente de *sophu*⁹⁷ ou *fitisero* – tendo o autor ressaltado a origem lusófona do segundo termo –, promovia ações danosas ocultas, a feitiçaria, e fazia adivinhações decodificando presságios em bacias d’água ou em chamas de uma fogueira (MULLER, 1983 [1673], p.171-172).

Os termos *summan* e *fitiso* são muito utilizados na obra do cronista como sinônimos e com o sentido de “amuleto”. Em uma das passagens, Muller refere-se ao fato de alguns homens de Fetu manterem cestas de *summan* ou *fitiso* em seus quartos, próximas às suas camas, com o intuito de abençoar suas relações sexuais (MULLER, 1983 [1673], p.202).

Em outros excertos, o próprio juramento de ingestão é designado por Müller em termos autóctones, ou da língua franca, como “beber ou comer em nome do *summan* ou *fitiso*”,⁹⁸ e também aponta para a necessidade de se compreender melhor o que seriam

⁹⁶ Anônimo. Museu de Amsterdã. Fotografia: Luis Nicolau Parés.

⁹⁷ Provavelmente o termo *sophu* seja uma transliteração do termo *osofu* apresentado na nota 96.

⁹⁸ “*Eating or drinking in the name of Summan or Fitiso*”, é o título do quinto capítulo da obra ora analisada. “Suman” no dicionário TWI.BB tem “*talisman*” como um dos significados correspondentes em inglês. Disponível em: <<http://www.twi.bb>>. Acesso: 13 jun 2014. Uma definição mais contemporânea de *summan* é dada por Christensen: “*Asuman* (no singular, *suman*) é o termo genérico aplicado ao objeto ou misturas feitas

obossum, summan e fitiso para os africanos do reino de Fetu (MULLER, 1983 [1673], p.171-172). Em outra passagem, o pregador germânico esclarece melhor esse ponto:

No sentido geral, elas [as palavras *obossum, summan e fitiso*] são empregadas referindo-se a tudo que eles consideram sagrado; para eles é sagrado: 1. O próprio Diabo, a quem, quando necessário, eles solicitam conselho, conforto e ajuda. Por exemplo, seu mais célebre fetiche [*fitiso*], chamado Cúcu, é tido pelos sacerdotes pagãos por aparecer na forma de um [...] Mouro negro alto e abominável, segurando uma lança de caça, arco, aljava e um grande cachorro negro [...] (MULLER, 1983 [1673], p.171-172).⁹⁹

A figura da divindade Cucu foi documentada por mais cronistas. Villault faz descrição semelhante em um fragmento já analisado anteriormente (VILLAULT, 1669, p.282) e em outro ponto que, ao que tudo indica, teria plagiado do seu predecessor neerlandês (VILLAULT, 1669, p.276; VERGER, 2002, p.55). Outro autor germânico da época mencionou inclusive ter presenciado uma aparição mística da figura de Cucu na sua passagem pela Costa do Ouro (ZUR EICH, 1983, p.114-115). Nesse sentido, a visão dos cronistas a respeito da Justiça fundamentada no *fitiso*/fetiche, lida pelo idioma da demonologia, é perceptível na compreensão que eles tinham das divindades locais por categorias demonológicas.

Diversas passagens em relatos de viajantes registram a concepção de que, pretensamente, os africanos, pelo menos os euro-africanos interlocutores dos cronistas, acreditavam que o Diabo teria a pele de cor preta enquanto o deus cristão seria branco (DE MAREES, 1605 [1602], p.28; VILLAULT, 1669, p.110, p.260-262).

Inicialmente, o pesquisador é tentado a interpretar essa concepção atribuída aos africanos como uma projeção ideológica dos europeus ou como uma marca da dominação simbólica imposta pela atividade missionária entre os negros. No entanto, deve se levar em conta também crenças africanas de que os mortos, ou melhor, os “fantasmas” teriam pele branca e habitariam o outro lado do oceano (BOSMAN, 1705a [1704], p.156).

com o propósito de proteção, de assistência ou de punição para algum inimigo específico. Seu poder deve ser derivado a partir seres sobrenaturais (sic) que os ativam ou a partir de conjuras usadas na sua feitura” (CHRISTENSEN, 1965, p.264, grifos no original). Original: “*Asuman* (singular, *suman*) is the generic term applied to object or mixtures made for the purpose of protection, assistance, or for the punishment of some specified enemy. Their power may be derived from the supernatural beings who activate them or from the compulsive formulas used in their making.”

⁹⁹“In a general sense they are used to cover everything they consider sacred; for they hold sacred: - 1. The Devil himself, from whom, when in need, they seek advice, comfort and help. For example, their most distinguished *fitiso*, called Cúcu, is said by the heathen priests to appear in the form of a [...] tall, abominable, black Moor, bringing with him a hunting spear, bow, quiver and a large black dog.”

Ainda é preciso ter em mente que a cultura literária demonológica representava Belzebu como um homem alto e de cor negra (DELUMEAU, 1976, p.238; BODIN, p.4, 1586). Para além das prováveis origens dessa dicotomia “cromática” dos deuses, o antagonismo entre o deus dos brancos, com cor branca, e o deus dos pretos, com cor preta, e confundido com o Diabo, parece ter sido uma construção conveniente ao discurso europeu de inferiorização dos africanos.

Retornando a análise do relato de Müller sobre a Justiça autóctone, observam-se acepções específicas para o termo fetiche [*fitiso*]. A palavra *fitiso* seria aplicada, em um sentido particular, a entidades sagradas como a lua, rochas, serpentes¹⁰⁰ e outros animais, amuletos, altares de oferenda etc. (MÜLLER, 1983, p.160-161). Essa rede de significados está bem próxima daquela discutida na seção anterior. No que concerne a esse sentido de “altar de oferenda”, o pregador luterano acrescentou uma descrição do assassinato por feitiçaria utilizando o *fitiso*:

Os Negros no país de Fetu consideram sagrado tudo o que eles fazem, juram ou consagram em nome do seu fetiche [*fitiso*] ou falso deus, ou tudo o que eles carregam nos seus corpos em sua honra. Se alguém suspeita algum mal de outra pessoa, ele enterra ferro ou madeira no chão, pronunciando especiais encantamentos em nome do seu fetiche [*fitiso*]. Ele considera que isso é capaz não só de protegê-lo poderosamente, como também de subitamente matar a pessoa que o ameaça tão logo ela passe sobre o ferro ou madeira enterrada (VILLAULT, 1669, p.159)¹⁰¹

Percebe-se nesse último comentário que o fetiche [*fitiso*] atuava por contato ou proximidade com a vítima, lógica que Frazer formalizaria muitos anos depois como a lei da contiguidade que, junto com a lei da imitação, constituiria a base do que ele chamava “magia simpática”.¹⁰² Seja como for, o fetiche [*fitiso*] consistia, assim, no fundamento dos juramentos associados à detecção dos culpados de um crime e também ao mecanismo que realizava dano

¹⁰⁰ Sobre a incolumidade das serpentes tidas como divinas, como lei, aos habitantes da Costa da Mina, a crônica europeia é rica em exemplos. O próprio Müller menciona que os europeus eram constrangidos a não matá-las sob a ameaça de punições severas (MÜLLER, 1983, p.161). Esse tema do crime sacrílego da morte às serpentes seria muito evocado pelos cronistas posteriores, porém, enfatizando Uidá, na Costa dos Escravos, onde um culto da serpente institucionalizou-se (LARANJEIRA, 2010).

¹⁰¹“The Blacks in the Fetu country hold everything sacred that they do, swear or consecrate in the name of their *fitiso* or false god, or wear on their body in its honour. If someone expects something bad from another person, he buries some iron or wood in the earth, uttering special incantations in the name of his *fitiso*. He considers it capable not only of protecting him powerfully, but also of suddenly killing the person who bears malice towards him, as soon as he walks over the buried iron or wood.”

¹⁰² Sobre a lei da contiguidade na magia simpática, ver Frazer (1955, p.38). Há outras descrições de rituais de ataque místico semelhantes da mesma época (BOSMAN, 1705a [1704], p.148) e mais contemporâneas (CHRISTENSEN, 1965, p.265).

ba um inimigo. A ambivalência e superposição de “propósitos” encontram-se muito mais desenvolvida na obra de Müller em comparação às crônicas analisadas anteriormente. É essa mesma ambivalência contida no título deste capítulo, “O feitiço da Justiça”: o feitiço a ser combatido pela Justiça e o feitiço a ser utilizado pela Justiça para desvendar crimes.

Outro ponto notável de comparação com Bosman está na emergência do termo “falso deus”, na letra de Müller alternativo a “Diabo”, o que apontaria, por um lado, a ideias próprias do período em que dominava a associação com o Diabo, mas, por outro, também a ideias posteriores que destacavam, desde uma ótica mais racionalista, a falsidade da idolatria (BOSMAN 1705a [1704], p.147, *passim*). Isso aponta para a superposição dos idiomas demonológico e iluminista num mesmo autor.

1.3.1. Contratos

Feita essa discussão mais geral sobre a noção jurídico-religiosa do termo *fitiso*, cumpre adentrar propriamente as descrições específicas dos rituais jurídicos, iniciando com as descrições sobre os contratos. Para evitar repetições, aspectos já muito reiterados nas análises dos cronistas predecessores serão omitidos ou simplificados.

Os juramentos por ingestão para marcar fidelidade seriam ministrados não só às esposas como também às concubinas (MULLER, 1983 [1673], p.176). Além disso, a relação contratual de subordinação aparece estendida aos escravos, evidência nova até então: “[...] mulheres e **escravos recém-comprados** também são ligados **por juramento** a fim de permanecerem **fiéis** [respectivamente] a seu marido e **senhor.**” (MULLER, 1983 [1673], p.176, grifos nossos).¹⁰³

Esse tipo de acordo configura um contrato de submissão. Assim como na ocasião do casamento, o juramento de fidelidade pelos escravos constituía um fundamento de obrigações às quais os donos não estavam submetidos. Dessa forma, explica-se o fato de não se mencionar que o senhor, posição semelhante à do marido, fizesse o juramento.

Müller mostrou-se escandalizado com o fato de os negociantes cristãos também praticarem o juramento quando lhes requisitavam os autóctones. Dirigiu uma crítica aos seguidores de cristo que tomavam parte nos rituais africanos (MULLER, 1983 [1673], p.171), no entanto, reconheceu: “De fato, os cristãos que comerciam no país de Fetu devem, de

¹⁰³ “[...] women and newly bought slaves are also bound by oath to remain faithful to their husband and master.”

maneira semelhante, prestar juramento tomando uma bebida-*fitiso*, se eles quiserem fechar um acordo com os habitantes da terra” (MULLER, 1983 [1673], p.171, grifos no original).¹⁰⁴

Ao contrário de De Marees, ele não apresentou nenhuma suspeita de que os akans tivessem uma postura de infidelidade em relação aos juramentos prestados com os europeus. Quanto a isso, como se viu, o alvo de sua reprimenda são os europeus, os cristãos, e não os africanos. Esposas, concubinas, escravos e europeus – eis alguns dos atores envolvidos.

1.3.2. Provas

No que concerne aos rituais de prova processual, Müller inclui o gesto de pingar gotas nos olhos, apontado anteriormente como um ritual contratual. Descrito por Villault, referindo-se a Costa do Marfim, como maneira de estabelecer acordos comerciais, o ritual ocorre aqui com algumas especificidades:

[...] [Há] *summàn-fus*, *com-fus*, *sofus* ou *fitiseros* que procuram trazer a verdade por meio de seus *summàn*, ou então por meio de sua diabólica feitiçaria e truques de mão. Por exemplo, se alguém é acusado de roubo, porém não se pode imediatamente se comprovar, um *sophu* ou *fitisero* é chamado, e depois um juramento [em que ele apanha algumas gotas de água] quente e as pinga três vezes nos olhos abertos da pessoa acusada. [...] Se esta, então, reclama de dores, ou seus olhos começam a inchar, ela deve, sem dúvida, ser [apontada como] culpada (MULLER, 1983 [1673], p.171-172– tradução nossa, grifos no original).¹⁰⁵

Observa-se que, especificamente na descrição de Müller em contradição com as de Villault, as gotas a serem derramadas nos olhos eram aquecidas, reforçando a noção de ordálio nesse caso. A alternância de propósito do gesto de pingar água nos olhos, assim como no caso dos juramentos de ingestão, talvez enuncie que os africanos podiam aplicar rituais contratuais como comprobatórios e vice-versa.

Além disso, a condução do juramento-ordálio de gotas derramadas sobre os olhos do suspeito é explicitamente atribuída a um segmento do corpo sacerdotal identificado na escrita do cronista sob o nome de *fitisero* ou *sophu*. Esta última designação era a mesma atribuída ao

¹⁰⁴“Indeed, the Christians trading in the Fetu country must likewise swear an oath, by drinking a *fitiso*-drink, if they want to make an agreement with the natives of the country.”

¹⁰⁵“[...] *summàn-fus*, *com-fus*, *sofus* or *fitiseros* who seek to bring truth to light through their *summàn*, or rather through devilish sorcery and sleight of hand. For example, if someone is accused of thief but cannot immediately convicted of it, a *sophu* or *fitisero* is summoned, and after an oath has been taken he sprinkles warm water three times into the open eyes of the accused person. [...] If the latter then complains of pains, or if his eyes begin to swell up, he must undoubtedly be the culprit.”

sacerdote apontado por Müller como produtor de objetos e serviços místicos (que poderiam ir do dano até a cura).

Nesse excerto, a sua representação sobre o corpo sacerdotal de Fetu reforça a leitura demonológica do ritual jurídico do ordálio de investigação, uma vez que o autor identifica uma homologia entre ordálio e feitiçaria, homologia esta apontada por Villault e Marees na composição comum dos fetiches e das bebidas do juramento de ingestão.

Não obstante, a expressão “truques de mão” sugere uma percepção descrente do poder oculto do ritual na escrita de Müller, uma característica que se exacerbará ainda mais no período de 1676-1720. Tal percepção sobre a feitiçaria e sobre os rituais jurídicos, alternativa à explicação da leitura demonológica – “por meio de sua diabólica feitiçaria” – desses fenômenos, enuncia o discurso do fetiche/fetichismo, consolidado no período posterior, com a emergência do idioma do interesse enunciado pelo Iluminismo dos primeiros tempos.

O cronista germânico dedicou um capítulo inteiro de sua obra ao juramento de beber fetiche na condição de procedimento de prova em investigações criminais. A noção de *summan* apresenta-se bastante desenvolvida nesse segmento de sua obra, registrando com detalhes cada elemento da cena ritual (GRIMES, 2003, p.116), nitidamente trazendo informações que não estavam presentes em De Marees, o fundador da discursividade da Justiça na Guiné:

É costumeiro entre eles fazer isso quando alguém é acusado de um crime (seja a infidelidade de uma mulher com relação ao marido, [...] ou um [...] assassino secreto através de *summàn*, ou um roubo etc.), porém, não pode claramente ser comprovada a culpa. [...] Então o acusado é questionado se ele quer ingerir *summàn* ou fetiche [*fitiso*] [para mostrar] que ele não cometeu o ato. Se ele aceita, e durante três dias não experimenta nenhum dano, ele é reconhecido como inocente. [...] [U]m sacerdote pagão, usando encantamentos especiais, prepara uma bebida que contém o suco de folhas verdes, água e outros ingredientes. Ele dá uma colherada disso três vezes para o acusado, e cada vez este deve dizer: ‘Se eu cometi o ato do qual sou acusado, mate-me, *Summàn*’ [...]. Ao mesmo tempo o nome de *summàn*, como Quaffi, Tabri, Acquitti, Emmenu etc., é sempre falado. Para que ele não imagine que a bebida está misturada com veneno, o próprio sacerdote primeiro toma três colheradas da bebida que ele preparou (MULLER, 1983 [1673], p.174-175).¹⁰⁶

¹⁰⁶“This simply means swearing an oath in the heathen manner of the Fetu people. It is customary among them to do this when someone is accused of a misdeed (be it infidelity of a wife towards her husband, [...] or a secret [...] murder practised through *summàn*, or a theft etc) but cannot clearly be proved to be guilty. [...] Then the accused is asked if he wishes to consume *summàn* or *fitiso* [to show] that he did not commit the deed. If he does, and for three days experiences no harm, he is recognised as innocent. [...] heathen priest, using special incantations, prepares a drink which consists of the juice of green leaves, water and other ingredients. He gives a spoonful of it three times to the accused person, and each time the latter must say: ‘If I committed the deed of which I am accused, kill me, *Summàn*.’ [...] At the same time the name of the *summàn*, such as Quaffi, Tabri,

Os crimes suscetíveis de investigação por ordálio apresentados são adultério cometido por mulheres, assassinato por ataque físico ou por feitiçaria, e roubo.¹⁰⁷ É interessante que o autor registre a expressão “ingerir *summan* ou *fitiso*” em vez de “ingerir em nome do *summan* ou *fitiso*”, como havia feito em outra passagem, sugerindo que expressões como “beber fetiche” talvez sejam formas derivadas de “beber **em nome do** fetiche”. É importante ter isso em mente porque alguns cronistas entendem a expressão como se os africanos devorassem os seus deuses, o que parece impróprio afirmar.

Deixado de lado este ponto controverso, há de se registrar os aspectos em comum com a descrição de outros cronistas sobre o ritual. A composição da bebida é apresentada um tanto quanto diferente em relação às outras descrições, no entanto, reafirma a mistura que contém folhas verdes, o que remete, provavelmente, às ervas evocados pelos cronistas anteriores.

Um dado interessante, ausente nas demais descrições, é que o sacerdote de Fetu também tomaria porções da bebida dada ao acusado (KERR, FORSYTH, PLYLEY, 1992, p.579; LEESON, 2012). Essa hipótese também seria levantada por um missionário capuchinho em Angola em meados do século XVII (CAVAZZI, c.1664, p.82-83), hipótese esta que será melhor discutida no próximo capítulo.¹⁰⁸

Na crônica de Müller, transcrevem-se os nomes das agências espirituais em que os africanos de Fetu fiavam-se na feitura dos juramentos-ordálios de ingestão, nomes de *summan*: Quaffi, Tabri, Acquitti, Emmenu, entre outros. Apesar disso, em contextos etnográficos contíguos, nem todo juramento era realizado em nome das divindades.¹⁰⁹

Um militar inglês que viveu na Costa do Ouro e escreveu sobre seus povos em finais do século XIX, Alfred Ellis, também destacou o fato de os juramentos estarem sustentados

Acquitti, Emmenu etc, is always spoken. Lest they should imagine the drink is mixed with poison, the priest himself first takes three spoonfuls of the drink he has prepared.”

¹⁰⁷ Um jurista nigeriano, partindo de conjecturas históricas e de argumentos durkheimianos para explicar os sistemas jurídicos pré-coloniais dos kwa, considera que o uso da pena capital para o crime de feitiçaria ocorresse por causa da comoção causada pelo crime (NWANKWO, 2010, p.168). A leitura atenta dos cronistas permite afastar essa hipótese, uma vez que o assassinato por feitiçaria aparece juridicamente como equivalente ao assassinato por arma.

¹⁰⁸ Colombin de Nantes menciona, semelhante ao registrado por Cavazzi em Angola, porém, referindo-se à Guiné em geral, um procedimento de prova no qual os sacerdotes ministravam venenos aos acusados que morreriam apenas se fossem culpados (1906 [1634], p.8). É possível que as duas formas se tratassem de dois rituais diferentes, um, a prova por veneno, referida por Nantes, o outro, o juramento de ingestão em nome ou do próprio fetiche, registrada por Müller em Fetu.

¹⁰⁹ Outro cronista, escrevendo sobre a cidade gã de Acra durante o período de 1709 a 1713, mencionou que lá se jurava em nome de uma mãe falecida ou em nome do rei (RASK, 2009 [1754], p.139).

por alguma divindade específica. Segundo ele, se um *twi* quisesse jurar por uma divindade ligada a um lago determinado, ele deveria beber um copo de água desse lago ou então comer um peixe desse lago (ELLIS, 1887, p.196). A antropologia africanista não deixou de registrar a dinâmica das formas de jurar e outros ordálios:

Outras técnicas que entram na categoria de “juízo por ordálio” ainda são usadas hoje [décadas de 1940 e 1950], embora elas não sejam de modo algum habituais. Tanto corporações de sacerdotes como as de militares (*asafo*) utilizam **práticas destinadas a extrair confissões dos suspeitos**, acusáveis não apenas de terem praticado a **feiticeira** como também de cometerem outros crimes como **adultério e roubo**. A [vasilha da] **água** que foi usada para lavar o **tambor** dos *asafo* misturada a **ervas especiais** é colocada sobre o chão, e **o acusado é chamado a bebê-la. Como o tambor é considerado um deus, se o acusado não falar a verdade, o deus irá certamente proporcionar a sua morte**. Outras práticas usadas são expor ao sol por longos períodos, aplicar ervas urticantes sobre a pele, surrar ou colocar um tambor sobre a cabeça do acusado e tocá-lo (CHRISTENSEN, 1965, p.275, grifos em itálico no original, os em negrito são nossos).¹¹⁰

A “etnografia” dos rituais comprobatórios dos anos 1660 e aquela realizada por Christensen em meados do século XX mantêm muitas proximidades, embora a divinização do tambor só apareça nesta última. Os crimes averiguados seriam praticamente os mesmos, assim como a lógica de juramento apresenta-se comum aos dois relatos. Inclusive, reitera-se o acréscimo de ervas específicas adicionadas à bebida e o fato de a culpa mantida em sigilo atrair a morte como punição divina. Essas semelhanças conferem maior valor histórico-etnográfico ao registro do cronista.¹¹¹

Passando às falas rituais descritas por Müller, observa-se o mesmo nome *Acquitti*, outra vez na obra do cronista alemão. Em tal passagem, ele denomina uma divindade associada a uma rocha do litoral de Fetu, à qual os seus habitantes costumavam se fiar em

¹¹⁰ “Other techniques which fall into the category of ‘trial by ordeal’ are still used today, although they are by no means common. Both the priests and the military companies (*asafo*) follow practices designed to extract confessions from suspects, those believed guilty not only of using evil magic but of committing other crimes such as adultery or stealing. Water that has been used to wash the drum of the *asafo* and special herbs are placed in a gourd, and the accused is required to drink it. Since the drum is considered a god, if the accused does not tell the truth, the god will certainly bring about his death. Other practices used are exposure to the sun for protracted periods, rubbing irritating herbs on the skin, flogging, or placing a drum over the head of the accused and beating the drum.”

¹¹¹ É preciso enfatizar não serem as semelhanças um resultado de uma imutabilidade histórica completa dos rituais, e sim de persistências de alguns de seus aspectos ao lado de mudanças. Essas persistências devem ser vistas dentro de uma perspectiva de longa duração da cultura.

seus juramentos (MÜLLER, 1983, p.160). Essa mesma rocha foi a que Müller profanou ao sentar-se sobre ela.

O interesse no trecho citado repousa sobre o esforço “relativista” do cronista. Ao comparar o ritual africano de juramento-ordálio com práticas parecidas na Europa de sua época, mesmo que com algum lamento, o autor expõe talvez uma “trégua” em sua ideologia. Ele reconhece a equivalência de valores expressos através dos rituais das duas sociedades, fugindo um pouco à noção da Justiça africana lida e interpretada pelo idioma demonológico:

Isso se assemelha ao costume maléfico de muitos cristãos que, quando querem assegurar a veracidade a uma fala, estão acostumados a dizer: “Se eu estiver mentindo nisso, preze Deus que eu possa morrer ao tomar essa bebida ou sufoque até a morte com esse pedacinho de pão” (MULLER, 1983 [1673], p. 175).¹¹²

Os ordálios de ingestão europeus eram típicos da Idade Média, conforme apontado anteriormente, e incluíam ingestão de pão seguida de juramento. Müller apontou não só que esses rituais continuavam sendo praticados na Época Moderna – talvez pelos católicos, a quem o cronista estaria dirigindo sua rivalidade protestante –, como quantificou como “muitos” os cristãos que praticavam o que ele considerou como “maléfico costume”:

Muitos deles, quando requisitados para comer ou beber algo em nome de um *summàn* ou fetiche [*fitiso*], por conta de alguma suspeita de crime, preferem antes admitir o crime voluntariamente [...]. Outros não manifestam sequer hesitação de maneira alguma, pois bebem sempre isso, tanto quanto podem ser reconhecidos como inocentes. Um dos soldados negros dinamarqueses que foi em meu tempo acusado de roubo que, com certeza, se sabia que ele tinha cometido. Quando ele foi convocado por conta disso, ele negou [ter cometido o crime] e se ofereceu para tomar a bebida-*fitiso*. Esse pedido foi concedido, porém tão logo as autoridades ordenaram que o ladrão fosse feito prisioneiro, ele voluntariamente assumiu o crime (MÜLLER, 1983, p.160).¹¹³

¹¹²“At the same time the name of the *summàn*, such as Quaffi, Tabri, Acquitti, Emmenu etc, is always spoken. Lest the should imagine the drink is mixed with poison, the priest himself first takes three spoonfuls of the drink he has prepared. [...] This resembles the evil custom of many Christians who, when they wish to be cleared of a matter, are wont to say: ‘If I am guilty of this, grant God that I may drink death with this drink or choke to death on this little piece of bread.’”

¹¹³“Many of them, when required to eat or drink something in the name of a *summàn* or *fitiso*, on account of some suspected deed, much prefer to admit the deed voluntarily [...]. Others have no hesitation at all, but always drink it, as long as they can thereby be recognised as innocent. One of the black Danish soldiers was in my time accused of a theft which, it was known for certain, he had committed. When he was called to account because of it, he denied it and volunteered to take a *fitiso*-drink. This request was granted, but as the authorities immediately ordered that the thief be made prisoner, he denied it and volunteered to take the thief be made prisoner, he of his own accord admitted committing the theft.”

Essa evidência sugere o fato de que nem sempre aqueles que assumiriam seus crimes renunciariam ao juramento comprobatório. Todavia, um caso relatado por Müller, mostra uma situação do juramento em que o acusado se considerava inocente e saiu ileso da prova, reunindo por isso todo o poder de exigir as compensações:

Na referida maneira, os negros de Fetu fazem juramentos pelo seu *summàn* ou fetiche [*fitiso*], sobre o que algo deve ser notado: Se alguém acusa outra pessoa por algo e requer que ele tome a bebida-*fitiso*, porém, o segundo [...] mostra-se inocente, ele faz o acusador pagar pelo [...] insulto tão caro que ele talvez não queira mover outra acusação. Um importante negro de Cabo Corso uma vez foi acusado de um crime, porém absolveu-se da acusação por meio da bebida-fetiche [*fitiso*]. Depois de tomar a bebida ele apertou as mãos do homem que o acusou de cometer o crime, disse ‘*Mi daschen, mi daschen.*’ (‘obrigado’) e então partiu. O outro logo entendeu o que este tinha em mente, em outras palavras, que possuía uma grande fortuna e não iria deixar um insulto sem vingança; e assim na noite seguinte ele fugiu com suas esposas e crianças para o reino vizinho de Asebu (MULLER, 1983 [1673], p.160).¹¹⁴

No entanto, na narrativa sobre o negro de Cabo Corso, observa-se que a compensação caberia ser paga ao suspeito inocentado, aproximando-se de De Marees nesse ponto, e não ao rei, tal como esboçado por Villault. A pequena quantidade de evidências não permite afirmar categoricamente se havia uma regra quanto ao receptor da compensação.

1.3.3. Execuções

A respeito das práticas ritualizadas de pena capital, Müller introduz um novo tema à discussão. Trata-se da “cotação” do valor da “vida” de uma pessoa assassinada, ou seja, a depender da sua posição social o número de mortes com que o crime era compensado podia variar.

O quadro esboçado por Müller considera as três combinações possíveis segundo os níveis sociais dos envolvidos. O pagamento da multa ocorre quando o assassino é estruturalmente superior à vítima; a situação inversa, só a morte do assassino não compensa,

¹¹⁴“In the aforesaid way the Fetu Blacks swear an oath by their *summàn* or *fitiso*, concerning which it is to be noted: If someone accuses another person of something and requires him to take a *fitiso*-drink, but the latter in the aforementioned way shows himself innocent, he makes the accuser pay for the [...] insult so dearly that he might wish he had not made the accusation. A distinguished Negro at Cabo Corso [Cape Coast] was once accused of a misdeed, but freed himself of the accusation by means of a *fitiso*-drink. After taking the drink he shook hands with the man who had accused him of the misdeed, said ‘*Mi daschen, mi daschen*’ (‘Thank you’) and then hurried away. The other soon understood what he had in mind, namely that, as he possessed a great fortune, he would not leave the insult unavenged; and so the next night he fled with his wives and children into the neighbouring kingdom of Sabù [Asebu].”

são necessárias as mortes de muitos de seus parentes. A decapitação do culpado, referida por De Mares e Villault, emerge como a pena exigida no caso de um homicídio envolvendo um assassino e um morto de níveis estatutários iguais (MULLER, 1983 [1673], p.188).¹¹⁵

Oportuno aplicar no exame sociológico desse esquema punitivo um princípio universalizante de Max Gluckman, segundo o qual a Justiça não existe apenas para garantir a coesão social, como também para reafirmar, ou mesmo restaurar, as posições sociais dos litigantes nas situações de conflito (1955, p.170, 215, 220). Um caso envolvendo um europeu e uma criança africana livre permite compreender que os estrangeiros podiam ser assimilados à mesma lógica de compensação do “valor” das vidas:

Pouco antes minha partida da Guiné, ocorreu que um dos soldados brancos dinamarqueses em Friederichs-Berg, nascido em Hamburg, acidentalmente atirou em um garoto negro [...] por nascimento livre com uma arma carregada. Tamanho preço foi pedido pelo sangue da vítima que os amigos e parentes exigiram a cabeça do soldado branco. [...] Os amigos parentes próximos no final das contas contentaram-se com uma quantia em ouro; porém, o culpado, embora posto em liberdade, foi transferido para Christianus-Berg no reino de Accra por conta do ódio tomado contra ele e a secreta malícia com que os pagãos seguem sua vida (MULLER, 1983 [1673], p.188-189).¹¹⁶

Por um lado, percebe-se, na advertência de Müller, uma informação de cunho utilitário para os leitores europeus de seu relato. Saber previamente o risco de linchamento por um homicídio acidental, ou como no jargão jurídico brasileiro, culposo, consistia em uma lição necessária para os neófitos na África, além de reforçar o imaginário dela como ambiente de sociedades de fúria incontrolável.

Por outro lado, ao enfatizar sua repulsa ao caráter coletivo de punição, ao escrever sobre “a secreta malícia com que os pagãos seguem sua vida”, Müller adota a postura etnocêntrica, mais frequente em seu relato. Linchamentos ocorriam na Europa Moderna e ocorrem no mundo contemporâneo, típicos de movimentos de Justiça popular, suprimindo a figura intermediária do juiz ou do júri (FOUCAULT, 1972, p.1210).

¹¹⁵ Interessante que, no direito feudal europeu, raciocínio judiciário semelhante existia no valor conferido aos testemunhos. Por exemplo, para condenar um conde, eram necessários os testemunhos de, pelo menos, dois barões (BERMAN, 1983, p.432).

¹¹⁶“Shortly before my departure from Guinea, it happened that one of the white Danish soldiers at Friedechs-Berg, born in Hamburg, accidentally shot a black boy of [...] free birth with a loaded gun. [...] The close friends and relatives eventually contented themselves with a sum of gold; but the culprit, although set free, was transferred to Christianus-Berg in the Accará [Accra] kingdom on account of the hatred taken to him and the secret malice with which the heathen go around.”

A respeito do adultério feminino, o pregador germânico traz a informação, ponto não explorado pelos seus antecessores, de que as concubinas também prestavam juramentos, porém, as punições pela sua quebra eram diferenciadas daquelas e das esposas efetivas, repetindo-se o esquema punitivo segundo as posições estruturais.

As adúlteras, caso tivessem família de posição social elevada, poderiam pagar uma multa de compensação ao marido, porém, este podia divorciar-se dela e perseguir aquele com quem ela o adulterou para cobrar também uma multa, o que Müller chama de ânsia de vingança (MULLER, 1983 [1673], p.189). Por sua vez, as concubinas que rompessem o juramento em adultério estavam sujeitas à execução ou à venda na condição de escravas pelo “marido”, conforme sua escolha (MULLER, 1983 [1673], p.216).

Os rituais jurídicos no reino de Fetu em meados do século XVII receberam minuciosa atenção do cronista germânico Wilhelm Johann Müller. Na condição de pastor luterano de um forte dinamarquês, ele empreendeu uma extensa etnografia da população de Fetu, abrangendo com afinco as práticas de Justiça e sua dimensão religiosa.

Apesar de comprovadamente ter copiado outros cronistas em algumas passagens de sua obra, sobretudo De Marees, sem ter dado o devido crédito, no que toca à temática da Justiça, os registros de Müller trazem informações originais não mencionadas pelos outros cronistas arrolados nesse capítulo.

Ele acrescenta informações importantes como o fato de os escravos recém-adquiridos prestarem juramentos ao fetiche (*fitiso*) para assegurar a lealdade aos senhores, o ritual de pingar água nos olhos ser usado também como ordálio e o fato de haver um sistema quantitativo e estatutário das execuções. Tudo isso com uma abordagem do que aqui chamamos, para efeitos descritivos, de idioma demonológico.

1.4. Sumário da etnografia jurídico-demonológica relativa à Guiné

O quadro abaixo sintetiza os dados autorais e as informações etnográficas colhidas pelos autores em relação à temática estudada. Nele, visualizam-se os dados etnográficos semelhantes entre os registros dos autores ao lado das variações dos rituais. A demonologia aparece como um *framework* intelectual subjacente aos seus relatos.

QUADRO SINÓTICO PARA O PERÍODO DA PREVALÊNCIA DO IDIOMA DEMONOLÓGICO (1602-1676)			
Nome do cronista	Pieter de Marees	Nicolas Villault	Wilhelm Johann Müller
<i>Dados biográfico-literários</i>			
Tempo de Vida	(c.1580-?)	?	(c.1640-?)
Nacionalidade	Neerlandesa.	Francesa.	Germânica.
Religião	(possivelmente) Reformado.	Católico.	Luterano.
Ofício do cronista	Comerciante.	Comerciante da Companhia do Senegal.	Sacerdote do forte de Frederiksborg.
Período da passagem pela Costa da Mina	1600-1602.	1667-1669.	1661-1669.
Publicação	1602.	1669.	1673, 1676.
Abrangência dos registros sobre a Justiça	Costa do Ouro.	Costa do Marfim, Costa do Ouro (Acra, Fetu, Comenda, Axim).	Costa do Ouro (Fetu).
<i>Abordagem relativa aos rituais jurídicos</i>			
Contratos	<ul style="list-style-type: none"> • Pluralidade de gestos, incluindo, de maneira facultativa, a ingestão. • Registro da participação dos europeus. • Suposta infidelidade dos africanos. 	<ul style="list-style-type: none"> • Gesto de pingar água nos olhos. • Juramento do fetiche no casamento e na celebração de paz. • Registro da participação dos europeus. 	<ul style="list-style-type: none"> • Juramento de ingestão. • Registro da participação dos europeus.
Provas	<ul style="list-style-type: none"> • Juramentos de mulheres envolvendo sal ou ingestão de uma bebida. 	<ul style="list-style-type: none"> • Juramento de ingestão (comer ou beber fetiche). • Referência ao deus Cucu. 	<ul style="list-style-type: none"> • Gesto de pingar água nos olhos. • Juramentos de ingestão na África e na Europa.
Execuções	<ul style="list-style-type: none"> • Penas capitais raras e restritas aos piores crimes (homicídio, roubo e adultério feminino). • Execução fora da cidade. • Morte provocada por lança e amputação do crânio. • Ingestão ou preservação dos restos mortais do condenado. 	<ul style="list-style-type: none"> • Penas capitais raras e restritas aos piores crimes (homicídio, roubo e adultério feminino). • Primeiras esposas adúlteras estariam livres de pena capital. • Cena da decapitação plagiada de De Marees. 	<ul style="list-style-type: none"> • Primeiras esposas adúlteras estariam livres de pena capital. • Sistema de compensação de homicídios segundo o <i>status</i> da vítima. • Morte provocada por decapitação no caso de status igual do condenado e da vítima.

A partir do quadro sinótico, os três autores analisados acima apresentaram descrições diferentes (variações etnográficas) de rituais semelhantes, porém, com alguns elementos análogos. Parte dessas analogias se deve, de fato, a plágios e paráfrases. Contudo, outra parte aparece como fruto de aspectos estruturais das práticas jurídicas da Costa da Mina, apresentando evidências narrativas que afastam, nesse contexto, a possibilidade de plágios. Os cronistas em questão concordam quanto à existência de uma dimensão religiosa dessas

práticas, interpretada por eles por um viés da demonologia, entendida em seu sentido extenso, conforme definido no início do capítulo.

O que explicaria a múltipla finalidade dos juramentos – ora como contrato ora como prova judicial –, seja o de pingar gotas sobre os olhos, seja o do fetiche? Uma possível resposta reside no fato de que as agências espirituais, *summan* ou o fitiso/fetiche/Fetisso, se constituíam como os detentores últimos da verdade sobre os fatos jurídicos, e garantiam-na sob pena de retirar a vida daquele ou daquela que jurava quando juravam em falso sobre coisas passadas – quando o juramento era usado como ordálio – ou que quebrava a promessa – quando o juramento era usado como contrato.

Os europeus, críticos dos procedimentos místicos talvez desde sua proibição pela Igreja em 1215, não deixaram de participar quando queriam realizar acordos comerciais ou quando participaram dos julgamentos locais, ora com uma postura iconoclasta, sobretudo no caso de Villault (1669).

A pena de morte por decapitação é descrita pelos três cronistas de forma diferente. A obra de De Marees (1605 [1602]) descreve a decapitação em dois meios diferentes, imagem e texto. A cena narrada por escrito está repleta de ricos detalhes dramáticos, concluindo sua narrativa com a menção de que a cabeça do morto era colocada junto ao fetiche da família do condenado, enquanto a representação iconográfica traz algumas informações dissonantes, como o fato de a cabeça ser amarrada aos galhos de uma árvore.

Villault (1669) narrou uma cena cujo conteúdo plagia seu antecessor nesse ponto, apesar de ter acrescentado informações aparentemente primárias sobre a punição das mulheres adúlteras. Para Müller (1676), as compensações de penas capitais em vidas obedeceriam a padrões sociais dos envolvidos, e a decapitação, sobre a qual ele não fornece outros pormenores, ocorreria apenas quando o réu ou ré e a vítima tinham mesmo nível estatutário.

O *idioma* demonológico deve ser visto como uma forma distorcida de lidar com o caráter místico dos rituais jurídicos. Essa e outras questões serão cruciais para contrastar com os relatos dos cronistas que lhes sucederam. Porém, estes últimos já tinham novas imagens impregnadas nos seus olhos.

CAPÍTULO 2: DIREITO EM DESENCANTO (1676-1720)

[...] embrenhava-se em furtos legais, chegava a proprietário e adquiria o pensamento e os modos do explorador [...].

Graciliano Ramos.

Com o avançar do século XVII, o discurso demonológico entrou em declínio na literatura e cosmologia europeias, acompanhado de um arrefecimento nas perseguições aos feiticeiros em certas regiões da Europa, assim como outras modificações mais profundas na reflexão forense.

Ao mesmo tempo, a presença europeia em fortes e feitorias, assim como o tráfico de escravos africanos, expandiu-se. As descrições etnográficas sobre a Costa da Mina ampliaram-se em quantidade e valor, acompanhando um ciclo de transformações na economia europeia.

O período compreendido de 1670 a 1720 foi de turbulências econômicas na Europa, processo impulsionador na disputa pelo controle de redes comerciais no espaço Atlântico. Tais condições vieram a intensificar o comércio de escravos na Costa da Mina. Até a Costa do Ouro, ao final do século XVII, viu a exportação de escravos superar à do minério que lhe dava o nome, condição mantida até o final do século seguinte (BOAHEN, 1981, p.423).

Nela emergiram reinos, como o reino de Akwamu, e grupos de bandidos especializados em buscar e aprisionar conterrâneos para vendê-los aos europeus (LAW, 2001, p. 242-243). Parte desses bandos aprisionadores de pessoas passou também a desempenhar papéis de tropas mercenárias, um fenômeno que parecia não existir na região (LAW, 2001, p.205).

Ao final desse período, a Inglaterra estaria consolidada como a nação que mais traficou escravos. A produção de açúcar no Caribe e a correlata importação de cativos teve início por volta de 1660, quando o soberano Oliver Cromwell conquistou a Jamaica e tomou providências no sentido de montar um império colonial inglês (HILL, 1970, p.158-159). Sua expansão mercantilista foi tão bem sucedida que os neerlandeses perderam progressivamente lugar para eles na África Ocidental.

Portugal foi outro participante do tráfico de escravos em declínio, na região. Desde a

década de 1640, alijado de fortificações na Costa do Ouro, chegou a arrendar e depois a usurpar o forte dinamarquês de Christiansborg, entre 1672 e 1673 (LAW, 2005, p.250), sem apresentar, por conta disso, grandes retornos.

Cumprir notar que os luso-brasileiros moveram um comércio de escravos, indesejado e proibido por Lisboa, com os neerlandeses de Elmina, contrabandeando tabaco e ouro extraído do Brasil, a partir do final do século XVII (VERGER, 2001, p.39-52). Outro Estado envolvido no tráfico de escravos que apresentou um desempenho crescente, como a Inglaterra, foi a França.

Apesar de a Companhia do Senegal, em cujo quadro de funcionários servira Villault de Bellefonde, ter falido em 1686, os navegantes franceses tiveram intensa participação e miraram mais a Costa dos Escravos. Um dos comerciantes que integrou essa política chamava-se Jean Barbot e, entre outras contribuições, deixou um registro valioso sobre as práticas jurídicas nas duas costas do Golfo da Guiné – sobre quem se discutirá na seção imediatamente a seguir.

A partir dos anos de 1650, o comércio dos brancos com os negros da Costa do Ouro sofreu uma transformação. Se antes os principais artigos exportados pelos akans e gãs eram o ouro e outros objetos, a partir de então, a principal mercadoria torna-se progressivamente o escravo.

Esse período marca ainda a fase de fixação territorial dos reinos outrora deambulantes na região e da formação de algumas confederações de reinos, ao mesmo tempo em que todas as nações europeias com porte ultramarino buscavam estabelecer novos fortes na região (BOAHEN, 1981, p.406-407).

Disputas envolvendo os estados europeus, como a usurpação do forte dinamarquês de Christianisborg pelos portugueses, que o haviam arrendado por um período maior do que ocuparam, aumentaram significativamente. Por vezes, as guerras travadas no seu continente ecoavam em embates no litoral do Golfo da Guiné.

Por sua vez, a Costa dos Escravos, que passa a ser conhecida definitivamente por esse nome, ocorrendo na obra de Barbot (1688) o primeiro registro desse topônimo, começa a receber mais atenção dos brancos, que ali instalam alguns fortes, produtos de luxo e maiores detalhamentos etnográficos (LAW, 2001, p.127-129).

Reinos como Popo, Aladá e Uidá firmam acordos comerciais com os estrangeiros, os quais levantavam pequenos portos no litoral, onde os canoeiros da região descarregavam e

carregavam os produtos para os navios adventícios, os quais não podiam atracar devido à pouca profundidade da costa.

O reino de Aladá era a maior força política da Costa dos Escravos, submetendo, provavelmente, muitos outros a um pagamento regular de tributos (LAW, 2001, p.125). Apesar do predomínio comercial neerlandês até os anos de 1660, os ingleses estabeleceram uma feitoria ali em 1663 e os franceses, sete anos depois. Até os comerciantes de Bradenburgo já ameaçavam entrar no tabuleiro da Costa dos Escravos.

Estes ainda acolheram por um tempo um africano do reino de Aladá, Mateo Lopes, para catequizá-lo na França continental, enviando ainda alguns capuchinhos de nacionalidade francesa para tentar converter o povo do reino (LAW, 1991, p.49-50). Apesar dos sucessos iniciais, todas as tentativas de conversão lograram poucas adesões. Nesse contexto transformado das relações euro-africanas, é que se processou uma *episteme* discursiva sobre os rituais jurídicos.

Retornando mais especificamente à crônica europeia, pode-se propor que o hiperplano de interseção entre o descenso da demonologia, novas concepções jurídicas na Europa e a expansão das narrativas europeias relativas à região estudada configura um novo período da história das ideias sobre os rituais jurídicos da Costa da Mina, marcado por uma nova “linguagem” de descrição e interpretação das práticas autóctones relativas à Justiça.

O contexto de ideias científicas e jurídicas fornecia, de maneira semelhante, elementos argumentativos e interpretativos sobre a crônica relativa à África Ocidental. A literatura de viagem na Europa de finais dos anos de 1600 empreende uma sistematização do conhecimento dos povos do além-mar.

Há evidências claras, tal como se discutirá nas seções a seguir, de que esse novo contexto de produção fez surgir interpretações mais “materialistas” do caráter místico das práticas jurídicas africanas. Os cronistas selecionados para esboçar o quadro analítico desse período são Jean Barbot, Thomas Phillips e Willem Bosman; abrangendo um período de produção de descrições que vai de 1679 até 1703.

Todavia, o período desse idioma da descrença pode ser estendido até 1720,¹¹⁷ quando emerge na crônica relativa à Costa da Mina o idioma da civilização. Os critérios e o

117

Algumas referências a crônicas adicionais da década de 1710 e 1720, ao longo das seções, permitirão ao leitor ou leitora constatar essa continuidade.

ordenamento das seções seguem os mesmos princípios do capítulo anterior. Antes de adentrar pormenorizadamente na análise dos relatos sobre os rituais jurídicos escritos pelos cronistas, é oportuno avaliar o contexto intelectual em questão.

O “Iluminismo dos primeiros tempos”, entendido em sentido amplo, possuía ainda suas marcas nas formas de escrever, apresentando os primeiros esforços mais contundentes de crítica documental. Se antes, quase nunca os autores de crônicas na Costa da Mina referenciavam uns aos outros, a partir desse período iniciam-se os comentários e as glosas de crônicas escritas por demais autores.

Sem precedentes, esse período do século XVII e XVIII abriu espaço para uma nova compreensão do mundo a partir da Europa, partindo do princípio que de havia em todos os lugares um conjunto de práticas elementares comuns a todos os povos da terra. Era uma tentativa de retorno ao estágio anterior à era mítica da Torre de Babel ou do Pecado Original.

Para James Boon (1982), essa investigação etnográfica, essa busca pelas semelhanças entre os diversos povos era um esforço intelectual para recuperar uma pretensa unidade humana perdida ao longo do tempo. Não se tratava ainda de uma temporização das gradações culturais, assunto do próximo capítulo, porém uma nova metanarrativa do ser humano começava a ser esboçada.

Os ideais do Paraíso perdido imbuíam interpretações da diversidade humana com um senso de plenitude e lacuna. Ambas as conotações foram rejeitadas nas visões do Iluminismo subsequente a respeito da unidade humana. Como a gramática universal de Adão reprovava por meio da tradução, os filósofos substituíram uma gramática da abstração através da análise. Os pré-iluministas imaginaram a diversidade como um mosaico de uma perfeição primordialmente divina (BOON, 1982, p.31).¹¹⁸

A etnologia seiscentista aparece como um desdobramento de noções teológicas combinadas ao estudo sistemático dos registros dos povos fora da Europa. Reproduzindo as taxonomias cosmográficas medievais, pressupunha-se que havia numa escala espacial-comportamental sociedades mais próximas da perfeição, de Deus – a saber, aquelas da Europa Ocidental –, e as mais afastadas, mais próximas, como se julgava, dos animais. Foi justamente a época em que proliferaram as coleções de objetos de outros povos pela Europa, tendo suas

¹¹⁸ “Ideals of the lost of Paradise imbued interpretations of human diversity with a sense of plenitude and lapse. Both connotations were rejected in subsequent Enlightenment views of human unity. For the universal grammar of Adam reproached through translation, philosophes substituted a uniform grammar of abstraction constructed through analysis. The pre-Enlightenment imagined diversity as a broken mosaic of once-divine perfection.”

peças ordenadas segundo uma lógica de gradação axiológica, porém, ainda não totalmente diacrônica (HODGEN, 1971, p.306).

As reflexões e instituições jurídicas racionalistas também constituíram os fundamentos para reinterpretação das práticas jurídicas fora da Europa (HODGEN, 1971, p.360). A noção de razão passa a ser fundamental no direito europeu, assim como na crônica etnográfica, apontando para uma comunicação intelectual entre estudos jurídicos e cosmografia relativa à região estudada.

Crítérios mais racionais de prova, princípios de precedência e ficções jurídicas foram elementos que marcaram o influxo do pensamento científico do direito na Europa. A ocasião do crime, em sua dimensão espacial e temporal, associada ao progressivo acolhimento e tratamento das provas materiais marcou o desenvolvimento de um novo direito processual em bases científicas, sobretudo, a partir de teóricos protestantes ou reformados (BERMAN, 2003, p.304).

Berman (2003, p.304) sustenta que tais correntes na erudição forense europeia foram responsáveis pôr em prática aquilo que Max Weber chamou de “desencanto do mundo.”¹¹⁹ Isso não só significou a separação entre as esferas de devoção e as esferas de foro laico, como ainda constituiu uma forma diferente de ver o mundo:

Então, o crescente processo de intelectualização e racionalização *não* implicam em um entendimento maior das condições nas quais nós vivemos. Significa algo sensivelmente distinto. Trata-se do pressuposto ou convicção de que *se apenas nós quisermos* entendê-las, nós *podemos* a qualquer momento. Quer dizer que, por princípio, assim, nós não estamos mais regidos por forças misteriosas e imprevisíveis, e sim, ao contrário, que nós podemos, em tese, *controlar tudo por meio do cálculo*. Esse movimento significa o desencanto do mundo (WEBER, 1999 [1913], p.12-13, grifos no original).¹²⁰

Os ordálios remanescentes, julgamentos por combate e os juramentos coletivos como procedimentos de prova foram quase inteiramente suprimidos dos tribunais na Europa Ocidental, à época. Isso leva a crer que os autores naquele contexto passassem a ver nesse

¹¹⁹“Disenchantment of the world” na tradução inglesa e “Entzauberung der Welt” no original em alemão. A expressão “em desencanto”, que figura no título deste capítulo, é um jogo de palavras que remete à noção weberiana e à música de Tim Maia, “Universo em desencanto”, baseada, por sua vez, em um livro religioso homônimo.

¹²⁰ “Thus the growing process of intellectualization and rationalization does *not* imply a growing understanding of the conditions under which we live. It means something quite different. It is the knowledge or the conviction that *if only we* wished to understand them we *could* do so at any time. It means that in principle, then, we are not ruled by mysterious, unpredictable forces, but that, on the contrary, we can in principle *control everything by means of calculation*. That in turn means the disenchantment of the world.”

tipo de ritual jurídico formas impróprias de condução do processo, o que, de fato, é observável em algumas passagens das obras do período que trataram os rituais jurídicos.

O que ocorreu foi a redução das explicações teológicas como um todo na literatura erudita e nos corpos jurídicos e políticos. O Iluminismo dos primeiros tempos passou a ter maior força nas mentes europeias. Ainda no século XVII, questionava-se a existência de tudo aquilo que escapava à percepção. A velha teoria democritana do atomismo tornava-se um desconforto epistemológico para os pensadores da época (MANDELBAUM, 1986, p.36), pois implicava em aceitar uma realidade imperceptível, mesmo que séculos depois a teoria fosse comprovada fisicamente.

Tamanha descrença em relação ao que não pode ser percebido pelos sentidos podia contribuir para que as práticas mágicas na Europa fossem associadas imaginariamente à agência do Diabo, que, aliás, era também assunto da Justiça, como foi exposto no capítulo anterior. A leitura demonológica da Justiça entre os povos da Costa da Mina parece seguir o caminho da demonologia jurídica no Velho Continente.

A figura mítica do Diabo começa a entrar já em descrença em parte da literatura teológica ou filosófica da Europa ainda ao longo do século XVI. Fortaleceu-se a noção de que ele não existiria, tampouco existiria a feitiçaria atribuída à concessão de seus poderes, chegando ao ponto de pensadores do nível de Thomas Hobbes ridicularizarem a crença na ação demoníaca sobre o mundo físico (BEHRINGER, 2007, p.415-419).

Esse mesmo pensador escreveu: “em relação às bruxas, eu não acredito que sua feitiçaria seja um poder real; porém, ainda assim, elas foram punidas de maneira justa, pela falsa crença que tiveram [...], uma vez que sua atividade estava mais próxima de uma Religião que de um Ofício ou Ciência” (HOBBS, 1651, p.55-56).¹²¹ Não há laicização completa na “absolvição” hobbesiana para as feiticeiras, como se pode ver na sua rejeição ao fato de elas pretensamente tentarem fundar uma nova religião.

Não significa que todos os cristãos europeus tenham deixado de acreditar que o inimigo de Deus não tivesse outras agências sobre a vida das pessoas – isso persiste ainda hoje em certos discursos e imaginários. O Diabo, personagem que migrou das religiões orientais para o iaveísmo, deixou progressivamente de motivar os estudos forenses como agente de explicação para os delitos, sobretudo, perpetrados por feiticeiras e feiticeiros.

¹²¹ “For as for Witches, I think not that their witch craft is any reall power; but yet that they are justly punished, for the false believe they have[...],their trade being neerer to a new Religion, than to a Craft or Science.”

Tanto na Inglaterra, como na França, as últimas décadas do século XVII foram um período de descriminalização da feitiçaria, indo mais longe do que pretendia o autor de *O Leviatã*. No caso francês, Colbert, o mesmo patrono de Villault, veio a lançar um código legal no qual proibia os tribunais locais de julgar pretensas feiticeiras ou pretensos feiticeiros, abrindo espaço para que fossem acusados por charlatanismo em vez de feitiçaria (MANDROU, 1971, p.585-586).

Até meados do século XVII, os grupos herméticos, a astrologia e a alquimia conviveram bem com os físicos e os matemáticos (HILL, 1972, p.288-290). A partir de então, essas e outras práticas holísticas progressivamente passaram a entrar em conflito com a ciência e perderem espaço para ela no quadro cultural da Europa Moderna. A própria descrença na feitiçaria pode ser percebida nas elites inglesas como parte da adesão aos princípios do pensamento científico nascente em finais do século XVII:

Os encantamentos, conjuras e profecias antigas não eram capazes de oferecer resistência a esse novo tipo de investigação. Eles derivavam sua autoridade da antiguidade e eram adaptados à luz da experiência; no caso da feitiçaria, ao contrário do que ocorre na ciência, nunca se aprendia com as falhas, que eram apenas reexplicadas de alguma outra forma [dentro dos mesmos paradigmas] (THOMAS, 1991 [1971], p.654).¹²²

Há indícios de que a compreensão dos fetiches e dos feiticeiros da Costa da Mina também foi alvo dessa reconfiguração jurídica e científica que incidia sobre a literatura de viagem. Em decorrência desses esquemas do Iluminismo dos primeiros tempos no direito, o Diabo e a feitiçaria, que estava cosmologicamente associada a ele, deixaram de ser, progressivamente, os motores interpretativos da compreensão dos rituais jurídicos da Costa da Mina. Nisso consiste o ponto de partida para a investigação proposta nas seções a seguir.

2.1. Jean Barbot

O cronista huguenote Jean Barbot nasceu em 1655, na cidade francesa de Saint Martin de Ré, em uma família importante da região, de tradição calvinista. Ele teria inicialmente visitado o litoral da África Atlântica e a Costa da Mina, em particular, para

¹²² Charms, spells and ancient prophecies could offer no resistance to this type of investigation. They derived their authority from antiquity and were revised in the light of experience, for magic, unlike science, never learned from failure but simply explained it away.”

comercializar escravos e outros gêneros em nome de um grande comerciante francês, entre 1678 e 1679 – viagem na qual ele produziu um diário pessoal, referido doravante como “Primeiro diário”.¹²³

Anos após, teria galgado um alto posto na Companhia do Senegal, retornando à Costa da Mina entre 1680 e 1682 – tendo produzido um segundo diário que se perdeu, mas que provavelmente forneceu a base para uma obra manuscrita datada por Barbot no ano de 1688, doravante designado como “Manuscrito de 1688” (LAW, 1682, p.155).¹²⁴

Entretanto, sua carreira na empresa francesa do grande comércio foi ceifada por um ato político de grandes profundezas para o seu reino. Em 1685, ocorreu a revogação do Édito de Nantes¹²⁵ e, como muitos huguenotes que emigraram da França, Barbot mudou-se para a Inglaterra.

O manuscrito de 1688 teria sido traduzido para o inglês e publicado por uma editora britânica em 1732, embora o texto tenha sido entregue por seu irmão em 1713, um ano após a morte de Barbot. Pelo fato da obra impressa não apresentar acréscimos de informações originais em relação ao manuscrito de 1688 – sendo apenas acrescentados novos plágios, sobretudo, da obra de Bosman, publicada em 1704-1705, e do manuscrito não publicado da obra de Phillips (LAW, 1982, p.155) –, optei por não incluir essa versão da obra na análise.¹²⁶

Foram analisados, assim, os manuscritos de 1679 e de 1688, excluindo também aquelas passagens que tratam da Justiça que apenas repetiam informações “verbatim” dos cronistas anteriores: como De Marees, Dapper, Delbée e Pierre Davity (HAIR, 1971, p.28). Apesar desses plágios, a narrativa do reino de Uidá é inédita e rica em informações originais, com uma parte importante de relatos sobre a administração da Justiça (LAW, 1982, p.155).

Há ainda um fator de ordem epistemológica destacável na obra de Barbot. Não só ele reconhece que “completou”, isto é, plagiou memórias de outros autores, como também, pela primeira vez na amostra de livros analisados, Barbot realiza uma crítica à obra de Delbée (BARBOT, 1688, p.139). Este francês comerciante da Companhia do Senegal fez o primeiro

¹²³ BARBOT, Jean. *Journal d'un voyage de traite en Guinée, à Cayenne et aux Antilles fait par Jean Barbot en 1678-1679*, Gabriel Debien, Marcel Delafosse e Guy Thilmans (eds), Dakar : IFAN, 1979.

¹²⁴ BARBOT, Jean. *Description des côtes d’Affrique* [...]. Manuscrito não publicado disponível no Public Record Office, Londres, ADM. 71830.1688. Agradeço a Luis Nicolau Parés por ter fornecido copia do manuscrito microfilmado.

¹²⁵ O Édito de Nantes, lei aplicada pelo rei Henrique IV em 1598, concedeu liberdade de culto e outros direitos aos huguenotes.

¹²⁶ BARBOT, Jean. *A Description of the Coasts of North and South Guinea; and of Ethiopia Inferior, vulgarly Angola: being A New and Accurate Account of the Western Maritime Countries of Africa*. Londres, 1732.

acordo entre França e Aladá em 1670, e é citado nominalmente como “Mr. D...” por Barbot que lhe sugere algumas retificações (BARBOT, 1688, p.132).

Ao detalhar o processo de levantamento das fontes secundárias, bem como seu tratamento, fica patente como a retórica “racionalista”, presente na obra do cronista huguenote, aponta para uma mudança na escrita histórico-etnográfica da Europa ao buscar critérios racionais para a validade das informações relatadas.

No que concerne à compreensão do fetiche, Barbot mostra-se mais radical, ressaltando sempre a dimensão da materialidade. Para ele, os feiticeiros que ministravam os cultos aos fetiches eram muito bem pagos pelos autóctones e exigiam presentes dos mercadores cristãos em Popo (BARBOT, 1688, p.132). A pintura abaixo, de autoria anônima, exhibe um desses sacerdotes da cidade de Popo a quem o autor se referira. Ele é representado vestido de branco e segurando um cajado.



Figura 10: 1. O rei de Popo; 2. Sacerdote; 3. Mulheres com status; 4. Mulheres populares; 5. Escravos ¹²⁷

Contrariamente aos autores do período anterior, que faziam uma leitura demonológica estrita dos rituais, Barbot faz poucas menções nesse sentido. Escreveu que os africanos adoravam Satã por temer que ele os agredisse fisicamente, crença encontrada na Costa do Ouro (BARBOT, 1979 [1679], p.74) e também em Aladá na Costa dos Escravos (BARBOT, 1688, p.146). Neste último caso, afirmando que a única razão para se escutarem gritos naquela cidade era o fato de o Diabo, compreendido por ele como o dragão cruel imaginado por Santo Agostinho, promover castigos.

¹²⁷ Anônimo. Museu de Amsterdã. Fotografia: Luis Nicolau Parés.

Em relação ao discurso demonológico, Barbot, além de reduzir o papel do Diabo, entende o seu pretenso controle sobre os africanos como uma fragilidade moral por parte destes, não como crença convicta e maldosa. Tal perspectiva deve-se ser analisada à luz do contexto racionalista emergente.

Com Barbot, começa a emergir na crônica referente à Costa da Mina uma correlação entre o culto à materialidade, separada da pretensa força diabólica dos objetos, e a atividade remunerada do ofício religioso. Tal empreendimento retórico inicia-se com estratégias de redução ao ridículo que podem ser constatadas nos comentários que Barbot fez da figura abaixo, que ele próprio teria desenhado.

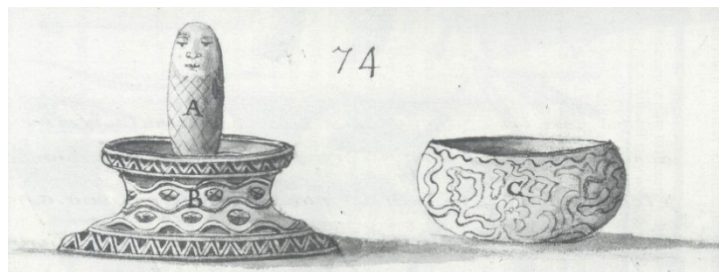


Figura 11 “Jankomé e outros fetiches” (BARBOT, 1979 [1679], p.74).

No recorte da imagem assinalo por A, vê-se uma escultura talhada com detalhes de um rosto humano, o que configurava o fetiche-ídolo nas concepções europeias a respeito das religiões africanas. A compreensão do ídolo como contido ou acompanhado de recipientes para guardar alimentos, como destaca o próprio Barbot em sua legenda, reforça a ideia de que o ritual de ingestão do ou pelo fetiche envolvesse o consumo de alimentos ofertados ao ídolo como lastro da palavra a ser confirmada pelo suspeito ou contratante.

O ídolo representado na figura assinalado com uma letra A é designado por Barbot por Jankomé. O cronista huguenote, assim como De Marees antes dele, referiu-se a esse deus em outras passagens como uma divindade da Costa do Ouro associado aos trovões. Müller e outros apontam que no diálogo entre os europeus e os akans, bem como os gã, Jankomé era também compreendido como Deus dos brancos (BARBOT, 1979 [1679], p.75).

No texto que acompanha o desenho reproduzido logo acima, Barbot menciona que os habitantes da região lhe ofereciam víveres e outros objetos em oferenda diariamente. Todavia, Barbot não imagina o fetiche como tendo uma única forma, ao contrário: “cada um em privado se faz dela uma ideia **com a aparência mais ridícula do mundo**, pois não lhe dão

nenhuma forma humana [...] [c]hamam essa ridícula figura de fetiche.” (BARBOT, 1979 [1679], p.74, grifos nossos).¹²⁸

De acordo com Paul Hair (1971, p.28), há quase certeza de que os desenhos na obra sejam de autoria do próprio Barbot.¹²⁹ Essa ênfase na concepção de que os ídolos produzidos individualmente seriam os mais ridículos do mundo e de que eles não teriam forma humana, embora seu próprio desenho permita visualizar um rosto humano, é uma das marcas do idioma do Iluminismo dos primeiros tempos na crônica europeia sobre a Costa da Mina, assim como lançaria as bases do discurso do fetichismo que se desenvolveria no século XVIII.

A premissa central naquele idioma é de que as imagens esculpidas não seriam dotadas de agência demoníaca – como era próprio da retórica da idolatria –, em vez disso, seria o sinal de um povo degenerado, que cultuava esculturas pretensamente ridículas, uma vez que o pensamento científico que se estabelecia retirava das coisas o poder místico que lhes havia sido atribuído no passado. Os fundamentos da teoria do fetichismo já foram enunciados no capítulo anterior.

Também concorre para isso o fato de que o calvinismo do autor reproduzisse a repulsa à devoção das imagens dos santos católicos na sua abordagem dos ídolos africanos. No seu diário de 1688, após seu exílio forçado da França por conta da revogação do Édito de Nantes – o que provavelmente o teria deixado bastante insatisfeito com o catolicismo, religião oficial do reino francês –, ele afirma que muitos fetiches esculpidos em Uidá eram colocados em lugares especiais a exemplo de estradas, como também ocorria na Itália e na Espanha (BARBOT, 1979 [1679], p.135).

Com isso, Barbot projeta nas esculturas do fetiche as imagens dos santos católicos, fazendo uma analogia feita com italianos e espanhóis, conhecidos na época por seu apego extremado à religião católica. Esse processo de aproximação cosmológica dos africanos com os seus rivais católicos, assim como o processo inverso, torna-se moeda corrente na literatura relativa à Costa da Mina.

2.1.1. Contratos

¹²⁸ “[...] chacun en son particulier s’en forme une idée de la figure la plus plaisante du monde, car ils ne luy donnent aucune forme d’homme.”

¹²⁹ Curioso é notar que na versão para edição impressa de alguns desses desenhos, o autor tenha feito algumas alterações muito abruptas, como supressão de motivos e modificação nas legendas (HAIR, 1971, p.30-31).

Tais perspectivas sobre o fetiche na obra do cronista huguenote são estruturantes nas suas descrições e interpretações relacionadas à Justiça dos contratos, ordálios e penas capitais. A única referência explícita ao juramento do fetiche, usado como contrato, na obra do cronista huguenote, refere-se à Costa do Ouro e decorre de um plágio a De Marees.

Barbot, todavia, coloca aquilo que seu antecessor neerlandês havia considerado como uma menor fidelidade aos contratos firmados com europeus pelos autóctones em palavras incisivas: “[...] alguns juramentos a partir dos quais eles confirmam os seus compromissos. Não podemos nos fiar completamente, pois, em geral, eles são pouco fiéis em relação aos Europeus.” (BARBOT, 1688, p.56).¹³⁰

De Marees havia dito que os autóctones só podiam seguir cumprindo uma promessa até onde a vista alcançava, porém, Barbot intensifica o descrédito dado a eles. Ao levar adiante essa suposição de os africanos não cumpririam sua palavra em relação aos europeus, Barbot enuncia a visão particular que ele tinha das práticas jurídicas na região.

Todavia, a narrativa dos rituais contratuais de Barbot incluiu uma forma pouco relatada na crônica em geral. Trata-se de um ritual de pacto de sangue, que parece envolver alguns elementos do juramento do fetiche, contudo, acrescenta a referência direta à manipulação e ingestão do sangue dos pactuantes, algo não mencionado pelos outros autores:

Vou lhe contar uma coisa que eles praticam entre eles quando fazem um ao outro uma promessa solene. Essa cerimônia se chama “beber Deus” [*boire Dios*]. Eles fazem dois pequenos buracos no chão, nos quais cada um deixa pingar uma gota de seu sangue e depois de diluir o sangue com um pouco de terra, os dois bebem isso tanto quanto podem. Desse modo eles entram tão fortemente cada um no interesse do outro, que qualquer coisa que aconteça com um, bom ou ruim, é comum para os dois. Por isso, eles se contam mutuamente tudo o que pensam e tudo o que escutam seja dito para o bem ou para o mal, imaginando que qualquer descuido a esse respeito lhes causaria a morte subitamente (BARBOT, 1688, p.137-138).¹³¹

A semelhança com o juramento do fetiche ocorre justamente pela menção da ingestão de um líquido sacralizado pelo autor, “beber Deus [Dios]”, que poderia muito bem ser um indício de que essa fosse uma forma mais extensa ou que gerasse uma relação de

¹³⁰ “[...] au fond de quelques sermens dont ils affirment leurs Engagements, on ne doit pas se fiér absolument, car en général ils sont peu Fidèles envers les Européens.”

¹³¹ “Je va encore vous dire quelque chose de ce quils pratiquent entr’eux lors qu’ils se font quelque promesse solemnelle. Ils appellent cette Cerémonie boire Dios. Ils font deux petis trous en Tere ou ils font couler de leur sang. et apres l’auoir destrempé avec une [peute ?] cette Terre, ils en boivent autant quils peuvent, et parce moyen, ils entrent si fort dans les querent l’un de lautre, que ce qui leu arrive, de bien ou de mal, leur est commun. C’est pourquoy ils se relent sous ce qu’ils present et ce quils intent dire de bien ou de mal l’un de l’autre; si imaginons que le moinde relachement à cet égard les féroit mourrir subitement.”

compromisso de maior grau de responsabilidade, simbolizado, ao que tudo indica, pela inclusão do sangue no líquido a ser ingerido.

Pactos de sangue, semelhantes aos registrados por Barbot, são praticados pelos povos da África contemporânea. Max Gluckman (1974, p.31) considerou que eles estabelecem relações de “quase parentes” [**quasi-kinsmen**], pois engendram regimes de obrigação da troca de bens e serviços peculiares.

Em um registro mais recente, ressaltando os rituais de pacto de sangue como formas corriqueiras para o estabelecimento de alianças. Herskovits (1945, p.88) contou ter presenciado um enterro de uma pessoa conduzido e custeado exclusivamente por seu irmão de sangue, destacando ser isso comum entre os fon.

Um etnógrafo daomeano escreveu uma obra sobre o assunto, registrando algumas das falas que seriam proferidas na celebração desses rituais praticados em meados do século XX: “Eu comprometo-me em defender-te de todo o perigo [...], de respeitar suas mulheres, proteger seus filhos na sua ausência ou após sua morte, [...] quando você for chamado à Justiça, livrar-te, colocando minha vida em risco caso seja necessário [...]” (HAZOUMÉ, 1956, p.78).¹³²

É possível observar homologias entre essas considerações gluckmanianas e as ponderações histórico-etnográficas de Barbot sobre o pacto de sangue em Uidá. Um ponto de convergência claro repousa na configuração de uma relação de parentesco por afinidade, na medida em que, como afirma o cronista huguenote, o fato de os dois pactuantes dividirem todas as experiências, boas ou ruins, sugere um regime extenso de solidariedades, inclusive, materiais.

Um ponto que escapa à leitura gluckmaniana diz respeito a uma esfera de laço espiritual que cerca essa forma de solidariedade segundo a letra de Barbot: o descuido para com o irmão de sangue ser motivo para perder a vida. A referência à morte súbita por rompimento da palavra ocorre com frequência nos relatos sobre os juramentos do fetiche já discutidos neste trabalho, o que indica uma homologia estrutural entre os dois rituais.

2.1.2. Provas

¹³² “Je m’engage à vous prévenir en tout danger [...], à respecter vos femmes, à protéger vos enfants pendant votre absence ou à votre mort, [...] quand vous serez cités en justice, à vous délivrer, à vous délivrer, au péril de ma vie s’il le faut [...].”

Passando dos contratos ao ordálio, Barbot apresenta um relato da prova do rio em Uidá, ritual este já referido anteriormente, e com muitas semelhanças ao que fora descrito em Alada, pelo capuchinho José de Nájera (1672, p.277-279). É provável que esse ritual fosse mais próprio da Costa dos Escravos, pois foi descrito em duas localidades dessa região, embora nenhuma das crônicas analisadas relativas à Costa do Ouro a tenha referenciado.

Muito embora haja evidências de que o cronista francês huguenote esteve efetivamente em Uidá, como já mencionado anteriormente, ele não fornece indícios de ter presenciado alguma situação concreta desse ritual, adotando o habitual presente etnográfico dos cronistas que lhe antecederam. A prova do rio em Uidá ocorreria da seguinte maneira:

Um negro acusado de um crime sem que haja provas o suficiente, é obrigado a nadar em um rio que, de acordo com o que eles acreditam, tem o poder de afogá-lo se ele for culpado, mesmo que seja o melhor nadador do mundo[.] Caso contrário, o rio preservará a vida das pessoas [inocentes], que nunca aprenderam sequer a nadar, e, conseqüentemente, se alguém consegue atingir a outra margem, receberá a absolvição (BARBOT, 1688, p.137).¹³³

A descrição não se encerra aí, porém cumpre interromper a citação para fazer três comentários pertinentes. O primeiro diz respeito ao contexto em que se recorre ao ritual. Barbot deixa bem claro que sua ocorrência estaria ligada a uma acusação com falta de provas cabais. Assim como os ordálios da Europa Medieval, o ordálio seria um recurso jurídico extremo. Isso também já havia sido descrito por outros cronistas referindo-se ao ritual de beber fetiche, isto é, que esse ritual só era invocado quando a dúvida persistia em juízo.

Em seguida, o segundo ponto a ser destacado está relacionado ao poder místico do rio. Assim como a bebida ou comida dos juramentos, é evidente que o rio, muito embora o autor huguenote não tenha entrado nesse mérito, fosse tido como uma divindade para os habitantes da região.

Nesse sentido, é possível aproximá-lo dos outros rituais jurídicos de prova processual, na medida em que a recorrência às entidades espirituais assumia o papel de último recurso para detectar a culpa, transparecendo, a partir de alguma forma de consulta, “respostas” místicas binárias que apontavam a inocência ou responsabilidade do suspeito ou da suspeita.

¹³³ “ Un negre accusé sans qu’il fait de presence assés de pisante, est obligé à passer (à le riviere qui à ce quilz croyen) la vertue de faire noyer, si il est coupable, fus ce le meilleur nageur du país, et qui au contraire conserve la vie à qui n’a même jamais appris à nager; de sorte que qui gagne heureusement l’autre vive est [devient ?] absous!”

Conforme o relato acima, a força do rio, pessoalizada, sabia aquilo que juízes desconheciam: a verdade sobre a culpa, ora preservando a vida dos inocentes, até dos que não soubessem nadar, ora paralisando os culpados, ainda que fossem exímios nadadores. Se Barbot leva em conta que os suspeitos sabiam nadar e, assim, facilmente escapariam à atribuição da culpa, ele não aventava a possibilidade de haver corrupção para que os suspeitos escapassem, como sustentaria Bosman, ponto retomado adiante. Na continuidade ao trecho citado, segue-se:

Mas, se o acusado é afogado no rio, eles levam o corpo que é assado em um caldeirão, e comido, em repúdio e horror pelo crime que cometeu. As esposas do rei e dos particulares são frequentemente expostas a este teste, por uma simples suspeita de adultério. A menos que elas se julguem inocentes, nunca se expõem a nadar através do rio, e se elas confessarem de boa fé, são [apenas] repudiadas ou escravizadas (BARBOT, 1688, p.137).¹³⁴

A descrição de Barbot confirma elementos cênicos e cosmológicos apresentados pelos cronistas anteriores que escreveram sobre os rituais comprobatórios do juramento de ingestão. Isso sugere uma lógica de comprovação subjacente aos rituais de prova. Na sequência da descrição da prova do rio, Barbot inclui outra forma de ordálio: “[e]sses Mouros ainda têm outro tipo de teste em relação às acusações que, em verdade, Senhor, é um jogo de ilusionismo [*jeu de gibécière*], no qual, pelo arranjo de determinados objetos, eles alegam provar a inocência ou a culpa” (BARBOT, 1688, p.137).¹³⁵

A comparação do ordálio com o jogo de ilusionismo evidencia o *idioma* do interesse presente na obra. Talvez esses objetos referidos fossem jogados para cima e interpretados a partir do arranjo sobre a superfície, como no jogo de búzios, pois, a escrita do autor fala de um “arranjo de determinados objetos” usado para decidir se havia culpa.

Há ainda um terceiro procedimento de prova, a consulta ou interrogação do cadáver, documentado pelo cronista francês (BARBOT, 1979 [1679], p.75). Ausente na Figura 1 de De Marees, esse procedimento é ainda praticado em algumas regiões da África Ocidental como Gana, o Senegal, Costa do Marfim e Gâmbia (ALMEIDA, 2004, p.9-10; AUGÉ, 1994, p.44-45; CHRISTENSEN, 1965, p.275). É de se supor que, de forma semelhante ao que se discutiu

¹³⁴ “Et si l’accusé s’y noÿe, on prene le cors [corps] qu’on fait bouïllir en une chadieré, et on le mange par haine et en honneur du crime quil avois Comis. Les femmes du roy et des particuliers sont suvent Exposeés à cette justification, sur le smple soupçon [supçon] d’Adutére! Elles ne s’exposerá jamis à passer la riviere à La nage, que elles ne se trouvent elles même bien innocentes; se elles avoïit de bonne foy, ils Les répudiens ou les fonts esclaves.”

¹³⁵ “Ces Mores ont encore d’une outre espece de preuve en fait d’accusation. C’est proprement Monsieur un jeu de gibécière, où par de disposition de certaines choses, ils pretedent prouver l’innocence ou le Crime.”

sobre as descrições de ordálio por juramento do fetiche, os suspeitos ou suspeitas que tivessem algum sentimento de culpa manifestassem alguma reação autoincriminadora ao verem o cadáver.

Willem Bosman (1705a [1704], p.221), referindo-se igualmente à Costa do Ouro, mencionou uma ocorrência do inquérito do cadáver, sem precisar exatamente qual a sua fonte. Entretanto, a finalidade apontada por Bosman não dizia respeito ao universo das práticas jurídicas e sim à esfera propriamente religiosa – seria realizado para saber se o morto havia deixado de cumprir alguma obrigação com os deuses. A mesma funcionalidade é descrita por Barbot, que esteve no forte de Christiansborg por volta de 1678:

O Sr Olrichs, dois outros de sua casa, e dois cabeceiras negros que comem na sua mesa, me garantiram sob o juramento ter visto várias vezes negros mortos a quem se interrogava sobre a causa da sua morte, dessa forma e, em particular, um caso. Um dos mais próximos do morto se inclinou sobre seu estômago, depois o pegou pelo nariz e lhe fez diversas perguntas sobre sua vida, às quais o morto respondeu com o movimento de um pé, de um braço, de uma mão ou da cabeça e, algumas vezes, com rugido de dentes, o movimento da língua e, às vezes, dos olhos ou das orelhas[.] Assim, souberam do defunto como e porque morrera (BARBOT, 1979 [1679], p.75).¹³⁶

Um primeiro aspecto que chama atenção é que os interlocutores de Barbot lançaram um juramento para dar veracidade ao seu relato. Isso mostra que o ato de jurar era também praticado nas relações cotidianas dos africanos, fora do contexto da Justiça propriamente dita.

Examinando com mais profundidade a descrição do inquérito ao cadáver, observa-se que ele só era invocado nos casos em que faltavam outras fontes de investigação, como o testemunho ou conhecimento geral de que a pessoa morta padecia de doença. A recorrência à consulta ao defunto deve ser vista, assim, como um último recurso, da mesma forma que acontecia com o ordálio de ingestão do fetiche.

A lógica subjacente a esse ritual jurídico investigativo guarda alguma convergência com as práticas de culto aos ancestrais, elemento cosmológico premente entre os povos da Costa do Ouro contemporânea. Meyer Fortes, a partir de sua pesquisa de campo entre os Tallensi, ao norte do que fora chamado antigamente de Costa do Ouro, considera que tais

¹³⁶ “Mr Olrichs, deux autres de sa maison et deux cabechier neigres qui mangent à sa table, m’asseurèrent avec jurement avoir veu plusieurs fois des Noirs morts qu’on interrogeoit de la cause de leur mort en cette façon, et particulièrement à un : quelqu’un des plus proches du mort s’inclina sur son estomach, puis le prit par le nez et luy fit diverses questions de sa vie, ausquelles le mort répondit par le mouvement d’un pié, d’un bras, d’une main ou de la tête et quelquefois par le grincement des dents, le remuement de la langue et quelquefois des yeux ou des oreilles; qu’ainsy ils apprit du trépassé comment et pourquoi il estoit mort[.]”

populações têm nas consultas aos ancestrais, usualmente promovidas por métodos de adivinhação, um dos principais mecanismos de orientação na vida social (FORTES, 1987, p.34).

A analogia entre o pensamento Tallensi sobre o culto aos ancestrais e o ritual jurídico de consulta ao cadáver na Costa do Ouro do século XVII permite entrever continuidades cosmológicas profundas e duradouras. Aliás, a descrição de Barbot não fornece evidências que permitam aproximar ambos os elementos culturais. O que o cronista francês huguenote mostra nesse relato é que as reações provocadas pelo corpo do defunto eram interpretadas como respostas binárias, sim ou não, a perguntas feitas pelo consulente, talvez, um sacerdote.

As perguntas que esperavam respostas binárias estavam acompanhadas do estímulo sobre partes do corpo do morto e não eram a única forma de consulta. Havia outra, mais mística ainda, pela qual o defunto ganhava agência sobre os vivos, e passava a comandá-los. A consulta ao cadáver podia ser realizada em uma procissão, durante a qual os suspeitos eram colocados diante do defunto e uma reação afirmativa do defunto poderia fornecer alguma resposta sobre quem teria sido o culpado ou a culpada por sua morte.

Contaram ainda outro caso de um corpo que quando era levado para enterrar, nos ombros de dois homens (como é o costume deles), alguém que tinha alguma questão para perguntar ao morto, lhe perguntou se era um tal (nomeando aquele de quem suspeitava), [mas que] sendo esse tal inocente, o corpo (ou o morto) se lançou do alto dos ombros dos que o carregavam sobre aquele que o interrogava e que não o abandonou até que, nome após nome, venho identificar o verdadeiro autor da sua morte (BARBOT, 1979 [1679], p.75).¹³⁷

A sacralização dos defuntos parece ter sido um elemento cultural muito forte na Costa da Mina. Essa centralidade dos defuntos também aparece nos rituais executórios. A decapitação, analisada anteriormente, aparece na pena de Barbot com algumas particularidades que merecem um exame mais profundo.

2.1.3. Execuções

¹³⁷ “[I]ls ajoustèrent d’un autre que lorsqu’on portoit le corps en terre sur les épaules de deux hommes (comme c’est leur ordinaire) et que quelqu’un qui avoit quelque cause pour questionner le mort, luy eut demandé si c’estoit un tel (nommant celuy qu’il soubçonnoit) que ce tel qu’il cita estant innocent, le corps (ou mort) se jetta du haut des épaules de ceux qui le portoit sur celuy qui l’interrogoit et qu’il ne l’abandonna pas jusques à ce que, nom après nom, il vint à nommer le véritable autheur de sa mort. ”

Barbot aborda os rituais executórios a partir dos níveis de competência para realizá-los, no reino de Uidá, e sua relação com as Justiças privadas. Até então, nenhum outro cronista tinha especificado quem praticava a execução (DE MAREES, [1605] 1602, p.39). Villault (1669, p. 366-367) apontara o homicídio como motivador da pena de morte na Costa do Ouro, ao passo que, na letra de Barbot, outro crime a motivava:

Existe um costume entre negros daqui segundo o qual se um deles é flagrado em um roubo, aquele que o flagra aumenta sua reputação se o mata na hora e, cortando a sua cabeça e a sua genitália, levando-as [em seguida] ao palácio real. Os parentes do morto se têm recursos para pagar a compensação devida ao rei para reavê-las, vêm buscá-las, todavia, se eles não podem pagar por essa despesa, então a cabeça e as outras partes são vendidas, e – se posso acreditar no que me disseram alguns deles – devoradas (BARBOT, 1688, p.136).¹³⁸

Antes de adentrar na espinhosa questão relativa a decapitação e amputação genital, cumpre discutir alguns aspectos cênicos. Essa descrição de Barbot sobre a pena de morte na Costa dos Escravos é muito semelhante àquela guardada pela tradição oral no princípio do século XX, tal como registrada por Le Herissé (1911) a respeito do mesmo ato na tradição daomeana mais antiga.

Vista como antípoda da Justiça institucionalizada por muitos juristas da tradição europeia, a vingança privada a complementava. Ainda preso a uma visão euro-americana da vingança, Robin Law observa nessa prática a marca de um estágio menos desenvolvido da Justiça, em relação ao monopólio das execuções que viria a se estabelecer na fase da ocupação daomeana da maior parte da Costa dos Escravos (LAW, 2001, p.91).

Pode-se discordar da leitura de Law tendo em vista, para além do viés evolucionista, outras considerações do próprio Barbot. Em outra passagem, ele afirma que o rei é o supremo condutor dos assuntos forenses, cabendo aos capitães escolhidos por ele a tarefa de julgar os processos mais rotineiros (BARBOT, 1688, p.137). Além disso, a cabeça do condenado era levada ao palácio real, apontando a legitimidade. Assim a permissão da vingança pode ser vista como uma extensão do poder real e não como evidência de sua insuficiência.

Ao mencionar que os parentes eram responsáveis por comprar as partes do morto, relembra as descrições de De Marees (1605 [1602], p.41). Apesar da semelhança, a crônica

¹³⁸ “Cest une coutume entre ces Negres: que si on en surprene quelqu’un un Larcin, il y vâ de toute La réparation de celuy Le découvre de le tuer sur le champ, de luy couper ensuite la tête, et les parties hérètes, et de les apporter au Palaïs du roy: ou les parents du mort viennent les chercher. S’ils ont de quoi paier l’amende qui en revient au roy; si ils ne peuvent faire cette deponce cette tête etc sont vendue (et si j’en crois quelques) mangent [...]”

deste último se ambientou na Costa do Ouro e não faz nenhuma menção à “compra”. Ela menciona que a cabeça do morto recebia devoção pelos familiares junto aos fetiches. Para além dos detalhes dissonantes, parece ter persistido historicamente uma ideia de sacralização do corpo do sentenciado na Costa da Mina como um todo.

Barbot finalizou a descrição dos rituais executórias acima com a controversa menção de que os órgãos do culpado eram devorados por pessoas que os compravam. Ele teria se baseado em rumores para compor o quadro de canibalismo seguinte às execuções. Aliás, as informações por ouvir dizer (*hearsay*) constituem a principal fonte de confiabilidade dos seus registros dos rituais de prova, de contrato e execução. De fato, outros cronistas e mesmo etnógrafos do século XX confirmam algumas das suas informações. A sua descrição dos pactos de sangue, por exemplo, assenta-se bastante em várias evidências confirmadoras.

Todavia, a antropologia histórica não dispõe sequer de testemunho ocular sobre práticas antropofágicas associadas a execuções judiciárias. Para apontar o consumo de carne humana após o ritual de decapitação, assim como após a prova do rio, o cronista francês mesmo deixa claro que obteve a informação de interlocutores autóctones, estratégia muito comum nos supostos registros de práticas antropófagas na região. Sem ter visto nenhuma cabeça ou genitália de um condenado sendo degustada, Barbot deixou sua descrição carente de evidências mais contundentes para considerá-la factível. Entretanto, seu registro por si só já constitui a continuidade de uma estratégia de ridicularização elaborada ao longo de sua obra, manifestada, por exemplo, na sua noção deveras materialista de fetiche.

2.2. Thomas Phillips

Thomas Phillips nasceu no País de Gales em data desconhecida pela historiografia. Comerciante desde a juventude, ele teria capitaneado um navio mercante inglês, chamado *William*, para Veneza, porém foi atacado pelos franceses no seu retorno. Ele teria sido ajudado por um grande comerciante inglês a tornar-se capitão do navio *Hannibal*, que navegava acompanhado por dois outros navios, todos a serviço da Royal African Company (RAC) (VERGER, 2000, p.51).

A ideia inglesa de criar uma companhia mais organizada para gerenciar o tráfico de escravos constituía parte de uma estratégia de desbancar o monopólio da concorrência neerlandesa nos fretes atlânticos. Em 1672, como desdobramentos da política da década

anterior, fundou-se a RAC, substituindo a antiga Royal Company of Adventurers, que recebeu da Coroa inglesa o monopólio comercial entre a Costa da Mina e o Caribe (BERTRAND, 2011). Esse monopólio da RAC seria suspenso em 1698, nove anos após a Revolução Gloriosa, cujo espírito ideológico propugnava iniciativas de livre comércio (WILLIAMS, 1944, p.43-45). À época da viagem de Phillips, 1693, a companhia possuía vários fortes e entrepostos em torno de cidades africanas ao longo de todo o Golfo da Guiné.

O objetivo da sua viagem era adquirir marfim, ouro e, sobretudo, escravos africanos no entorno da Costa da Mina e, principalmente, em Uidá, para revendê-los na ilha de Barbados, colônia inglesa no Caribe. Sua passagem pela Costa da Mina transcorreu entre 1693 e 1694, sendo o tema de um diário concluído no último ano da viagem. Contudo, este só viria a ser publicado décadas depois, em 1732, sob o título *Diário da viagem feita no Hannibal*.¹³⁹

Após seu retorno à ilha da Grã-Bretanha, ele não teria mais desenvolvido outras expedições marítimas. Ele parece ter desempenhado a função de conselheiro municipal e teve em seu círculo de amizades um negro que viera com ele e era serviçal de outro conselheiro até sua morte em 1713.¹⁴⁰

O capitão do *Hannibal* teria visitado não só a Costa do Ouro, mas também a Costa dos Escravos, tendo passado um tempo considerável em Uidá. Seu relato não segue cortes temáticos, como a tradição iniciada por De Marees, e sim uma sequência cronológica. Ele tampouco tem um destinatário pré-definido, como a obra de Barbot. Os eventos são narrados à medida que acontecem ou quando ouvido de terceiros.

Phillips era inexperiente no trato com os africanos, como deixa claro em várias passagens de seu relato. Outros capitães a ele subordinados, Mr. Shurley e Mr. Colker, mais experientes no negócio e, muito provavelmente, leitores assíduos de De Marees e seus seguidores, acabavam por lhe dar lições importantes, algumas vezes, salvando a sua vida por conhecerem a etiqueta e o protocolo culturais dos autóctones. Por exemplo, Mr. Colker salvou a vida de Phillips quando toda a tripulação foi posta sob a suspeita, pelo rei de Asebo, de roubo, e Colker, que conhecia os rituais jurídicos da Costa do Ouro, soube resolver a situação diplomaticamente junto ao rei (PHILLIPS, 1732 [1694], p.193).

¹³⁹ PHILLIPS, Thomas Capt. “A Journal of a Voyage made in the Hannibal of London, to Cape Monseradoe, in Africa, and thence along the coast of Guiney to Whidaw... St. Thomas... with... account of the country, the people, their manners... Ann. 1693, 1694”, in Awnsam Churchill and John Churchill (eds.), *Collection of Voyages and Travels*, 4 vols, London, Astley, Schwabe, vol. 6, 1732, pp. 171-239.

¹⁴⁰ Y. Gaethfasnach, A slave ship Captain from Brecon. In: *America Gaeth a'r Cymry*. S/l: s/e, 2006. Disponível em: < http://www.s4c.co.uk/america_gaeth/e_caethfasnach-ctp.php>.

Embora tenha feito alguns breves comentários positivos em relação ao negro e contra a discriminação de cor (PHILLIPS, 1732 [1694], 1732, p. 219) – mencionando ainda, ao contrário de cronistas anteriores, que os habitantes da Costa da Mina acreditavam que o Diabo tinha pele de cor branca –, ao longo de sua viagem manifesta seu repúdio a muitas práticas culturais dos africanos, seguindo a lógica do desencanto engendrada pelo idioma do “interesse”.

Sua concepção do fetiche, grafado sempre como “fatish” em sua obra, apresenta em alguns pontos indícios de plágio em relação a De Mares. No entanto, Phillips busca diferenciar os “fatishes” que seriam ornamentais, como adereços e o ouro falso, e teriam papel de trazer fins imediatos para seus portadores, dos “fatishes” ligados às autoridades. O interessante é que Phillips não insere a noção de divindade no campo semântico de fetiche.

Ele chegou mesmo a dar um tiro em uma escultura apenas para mostrar aos africanos que ela era desprovida de alma e capacidade de reagir (PHILLIPS, 1732 [1694], p.223). Esse gesto de iconoclastia o aproxima muito de Villault. Ao ter alvejado o ídolo chamado de fetiche (*fatish*), os autóctones fugiram apavorados. Sem ter sofrido nenhuma represália pela ação iconoclasta, Phillips menciona ter dialogado com o rei de Uidá, nos seguintes termos:

Na manhã seguinte, aqueles que estavam comigo, e outros que ouviram o que eu fiz, estavam atônitos de me ver vivo. Quando encontrei mais tarde o rei, lhe contei o sucedido e ele arguiu que a imagem falava aos negros todas as noites, porém não aos homens brancos. Respondi, que se ela podia falar, certamente o teria feito quando atirei nela; porém que ele sabia que aquilo era um pedaço de madeira, e que era impossível que falasse. Replicou que sabia que a figura era madeira, porém a verdade era que o *Fetiché*, ou o deus, costumava falar por meio dela, que ele próprio o tinha ouvido muitas vezes, e que esperava que não me causasse nenhum dano, por conta de tê-lo maltratado. Falei para ele que, se seus súditos não me prejudicassem com veneno, não temia o *Fetiché* de modo algum; e ele me garantiu que não precisava ter medo por isso (PHILLIPS, 1732 [1694], p.224).¹⁴¹

Em várias passagens de sua obra, o autor afirma não ter medo do ataque dos fetiches (fatishes) e sim dos envenenamentos, como mencionado na citação acima. Para ele, as vinganças consumavam-se por envenenamentos secretos, e não faz referência à feitiçaria descrita por Müller, nem às execuções privadas, como fizera Barbot. Sua descrição do

¹⁴¹ “When next I saw the king I told him of it, who assur’d me it spake every night to the blacks, but would not to the white men. I answer’d, That if it could have spoke, it certainly would when I shot it; but that he knew it was a piece of wood, and it was impossible for it to speak. He reply’d, That he knew the figure was wood, but that it was most true, that the *Fatish* or god us’d to speak out of it; that himself had often heard it, and wish’d it might do me no mischief for abusing it. I told him, If his subjects did not do me harm by poison, I did not fear the *Fatish* at all; and he assur’d me I need not fear the other.”

processo de envenenamento, adotando o presente etnográfico é muito ilustrativa de uma estratégia de desqualificação radical dos africanos, apresentando sua terra como uma constante ameaça para o europeu:

[...] [O] método de uso mais comum era diluí-lo, segundo foram ensinados, na água ou outro licor para a vítima beber. Geralmente, uma pequena bola de veneno era escondida debaixo da unha do dedo mindinho (que realmente eles deixam crescer muito) deixando-a cair, inadvertidamente, dentro da cuia ou copo da bebida, onde se dissolvia instantaneamente[.] O veneno tem uma força tão prodigiosa que, se for corretamente fabricado, nada pode proteger contra ele (PHILLIPS, 1732 [1694], p.221).¹⁴²

A omissão da feitiçaria pode ser um indício da prevalência do discurso do desencanto. O que antes era interpretado como um fenômeno místico é agora explicado como efeito de um processo material: o veneno. Assim como Barbot, Phillips faz poucas menções ao Diabo em seu texto, citando em três ocasiões num total de 66 páginas, e sem qualquer menção aos ataques de feitiçaria.

Essa evidência aponta para a supressão relativa do interesse nas discussões demonológicas. Bosman, conforme será discutido na próxima seção, parece acompanhá-lo nesse sentido. Quanto aos feiticeiros, chamados de “fathishmen”, Phillips, mais do que Barbot, prossegue com uma desqualificação da sua capacidade de controlar as forças da natureza, e com a ênfase na pretensa mercantilização enganosa da profissão religiosa.

Phillips ridiculariza um feiticeiro quando os funcionários da RAC o convocaram para curar um inglês que estava doente e veio a morrer (PHILLIPS, 1732 [1694], p.222). Em outro episódio, quando o mau tempo impedia que os escravos fossem transportados para os navios ingleses, um feiticeiro, a pedido do rei de Uidá, teria dado oferendas para apaziguar o mar e, de fato, pouco tempo depois, o mar tornou-se calmo (PHILLIPS, 1732 [1694], p.223).

Não vendo mais que mera coincidência nessa melhora das condições meteorológicas, o capitão do *Hannibal* escreveu ter perguntado ao feiticeiro [fatishman] se ele seria capaz de fazer chover milho se quisesse, ao que ele respondeu que podia fazer, todavia, que não era oportuno (PHILLIPS, 1732 [1694], p.223).

¹⁴² “[...] that it was their common way, as they were informd, to do it in water or other liquor the party drank; that generally that small ball of poison was stuck under the nail of their little finger (which indeed they wear at a great lenght) and insensibly drop’d into the callibash or cup drunk out of, and it would instantly dissolve, and was of that prodigious strenght, that nothing would prevail against the venom if it was right made.”

Meditando sobre a resposta, Phillips acrescenta um comentário julgando que o sacerdote africano apenas o queria ludibriar. Os sacerdotes/feiticeiros deixaram de ser vistos como agentes do Diabo para progressivamente assumirem o papel de manipuladores e enganadores do povo (PIETZ, 1988, p.110).

Se eles eram também atores importantes dos rituais jurídicos, é compreensível que a abordagem dos contratos, provas e execuções pelo capitão do *Hannibal* partissem dos mesmos pressupostos “racionalistas”, muito embora sua leitura deletéria dos sacerdotes não estivesse tão explícita, o que se discutirá mais adiante.

2.2.1. Contratos

Iniciando pelas cerimônias contratuais, o primeiro aspecto a ser destacado na obra de Phillips consiste nas suas recorrentes menções ao juramento do fetiche, tido por ele como a principal forma de fazer acordos na Costa do Ouro, ora descrendo-o de maneira geral, ora apresentando situações concretas de sua ocorrência.

Na descrição geral, tais rituais seriam ministrados pelos *fatishmen*, que misturariam a uma bebida ingredientes como pós e ervas, e o descumprimento do que fora prometido acarretaria a morte súbita de uma das vítimas (PHILLIPS, 1732 [1694], p.224). O primeiro caso concreto relatado por ele, curiosamente, não foi ministrado por um *fatishman* da Costa da Mina e sim por um europeu da equipe do cronista:

O capitão *Shurley* costumava fazer negros embarcados por ele tomarem o Fetiche [*Fatish*], obrigando-os a jurar que não iriam nadar até terra firme e fugir, e, então, os deixava sem grilhões. Sua poção era um copo de cerveja *inglesa*, com um pouco de babosa [aloe] para amargá-la, entretanto, graças à fé deles, funcionava como se tivesse sido preparada pelos melhores feiticeiros [*Fatiches*] da *Guiné*. De minha parte, confio mais nos meus grilhões, do que em qualquer *Fetiche* que pudesse lhes dar (PHILLIPS, 1732 [1694], p.224. grifos no original).¹⁴³

Os fenômenos descritos acima são de extremo interesse para a dupla arqueologia proposta neste trabalho: a arqueologia da literatura sobre rituais jurídicos e a arqueologia dos próprios rituais. Ao afirmar que o capitão inglês Mr. Shurley punha os escravos africanos para

¹⁴³ “Captain Shurley us’d to make his negroes aboard take the Fatish, that they would not swim ashore and run away, and then would let them out of irons. His potion was a cup of English beer, with a little aloes in it to imbitter it, which operated upon their faith as much as if it had been made by the best Fatishes in Guiney: for my part I put more dependance upon my shackles than any Fatish I could give them.”

fazerem o juramento do fetiche a fim de impedir sua fuga – que poderia incluir também o salto suicida para o mar, na crença que depois de mortos poderiam voltar para a sua terra (PHILLIPS, 1732 [1694], p.225), o cronista inglês evidencia quanto os dominadores podem aprender “o pensamento e o modo” dos subalternos, para retomar a expressão de Graciliano Ramos na epígrafe.

Esses modos eram aprendidos pelos exploradores para garantir sua dominação. O processo de aprendizagem dos signos da cultura alheia como método de dominação foi muito bem estudado por Todorov (1986; 2010). Até a composição do líquido remetia à manipulação simbólica transcultural dos ingredientes.

A cerveja inglesa assumia o lugar da cerveja de milho da terra, *pitto*, ou do vinho de palma, e o extrato da babosa (*aloe*) substituía as ervas ou os pós, mencionados por outros cronistas e por Phillips em outras passagens discutidas no presente trabalho.

O relato de Phillips, embora ele próprio não confiasse no poder do ritual, mostra como Mr. Shurley deixava os cativos sem as amarras, apontado para o fato de que ele compartilhava o universo de crenças envolvidas no juramento do fetiche, em uma lógica de dominação muito próxima da compreensão de Antonio Gramsci (1996, p.7-28) sobre a prevalência da hegemonia, entendida aqui como convencimento, em oposição à coerção física. A condução dessa prática contratual com escravos recém-adquiridos já havia sido apontada anteriormente (MÜLLER, 1969, p.176).

Isso indica que alguns brancos tornaram-se afro-europeus, ou seja, aprenderam práticas culturais africanas e as colocaram à disposição do seu projeto de expansão comercial e política. Diversas cartas reunidas em *The English in West Africa* (TEIWA) evidenciam a aprendizagem dos costumes jurídicos locais pelos ingleses (NIGHTINGALE, 1997 [1681], p.267). Nem o próprio Phillips escaparia totalmente a essa tendência, pois aceitava participar de rituais contratuais requisitados pelos negros para a condução do comércio. É o caso do ritual de pingar gotas nos olhos, conforme apresentado a seguir:

Por volta das dez horas, duas canoas vieram a bordo do nosso barco de *Cabala-bo*, seguidas por várias outras com boa quantidade de dentes de elefante, nos convidando a ancorar. Porém, antes de os negros nas canoas virem a bordo, eles pediram que o capitão do navio descesse à parte externa da embarcação e pingasse três gotas da água do mar nos seus olhos, como um pacto de amizade e de segurança para eles virem a bordo. Rapidamente consenti e fiz o que pediram, na esperança de realizar um bom comércio com seus grandes e bons dentes que eu

estava desejando adquirir (PHILLIPS, 1732 [1694], p.196-197, grifos no original).
144

Essa descrição apresenta muita semelhança com aquela fornecida por Villault, referindo-se à Costa do Marfim, e por Müller (1983 [1673], p.171-172) para a Costa dos Escravos. A repetição do gesto três vezes, tanto em um como em outro relato de ritual, aponta para algum valor simbólico atribuído a esse número.

Phillips também mencionou ter participado da prática contratual do juramento do fetiche na ocasião de uma celebração de paz envolvendo vários reinos akans. Esse fenômeno ficou conhecido na historiografia como Guerras de Comenda (PHILLIPS, 1732 [1694], p.224). As guerras haviam ceifado incontáveis vidas, atingindo inclusive os europeus das partes litorâneas.

Todas as nações envolvidas reuniram-se na cidade de Aquamboe para suspender as hostilidades definitivamente. Muitos marinheiros e comerciantes brancos participaram das cerimônias de pacificação, entre eles, o cronista em questão. Ao final delas, os reis africanos beligerantes tomaram uma bebida fetiche (*fatish*) nos termos descritos em seguida:

Nesse ínterim, *Nimpha* [capitão dos *akans*] e o rei de *Sabo* [Asebo] entraram na cidade [do rei de *Futto*, Fetu] triunfalmente, saqueando e queimando quase tudo nela, e instalaram o irmão do rei no seu lugar. Tendo obrigado todos os grandes chefes de *Futto* [Fetu] a tomar o Fetiche [*Fatish*] para serem fieis ao novo rei, levaram este junto com eles ao castelo de *Cabo Corso*, para tomar ali o *Fetiche*, prometendo: verdadeira amizade aos *ingleses*; ajudar os seus interesses em qualquer assunto; manter eterna inimizade com seu irmão, o rei anterior; preservar uma amizade inquebrantável com os *akans*, permitindo-lhes a passagem através do seu país, na ida e vinda de nossas feitorias, com o seu ouro e mercadorias, sem nenhum impedimento. Esses artigos escritos em um pergaminho, em nome da *Royal African Company* da *Inglaterra*, de *Nimpha* e do rei de *Sabo*, o rei de *Futto* assinou fazendo sua marca, tendo por testemunhas o capitão *Shurley*, eu mesmo, vários de nossos feitores, e os chefes locais. Então o rei de *Futto*, ajoelhado e prometendo cumprir o acordo a risca, tomou o *Fetiche* que eram seis colheres de água, nas quais o Feiticeiro [*Fatisher*] tinha colocado cerca de uma dúzia de tipos de pó, que só ele sabia o que eram; e tendo-os mexido bem, deu ao rei de *Sabo* sua poção, advertindo-lhe, que, na menor infração dos compromissos pelos quais a tomava, iria cair mortinho da silva em um piscar de olhos, o que ele parecia firmemente acreditar (PHILLIPS, 1732 [1694], p.225, grifos no original).¹⁴⁵

¹⁴⁴ “About ten came two canoes aboard us from *Cabala-bo*, and were follow’d by several others with store of good teeth, which invited us to come to an anchor; but ere the negroes in the canoes would come aboard, they requir’d that the captain of the ship should come down the out side of the ship, and drop three drops of the sea water into his eye, as a pledge of friendship, and of safety for them to come aboard; which I very readily consented to and perform’d, in hopes of a good market for their large fair teeth, which I had a longing desire to purchase.”

¹⁴⁵ “In the interim *Nimpha* and the king of *Sabo* entred his town triumphantly, plunder’d and burn’d most of it, and constituted his brother king in his stead; and having oblig’d all the great cappsheirs in *Futto* to take the

O uso do juramento do fetiche como fundamento para tratados de paz está longe de ser novidade na crônica de viagem, sendo inclusive apontado por historiadores como parte integrante da diplomacia da África Ocidental (SMITH, 1989, p.7-8). Ademais, a ocorrência de uma profusão de atos corporais cênicos é também corroborada por outras descrições dos rituais contratuais, assim como a presença do feiticeiro e a mistura de pó ao líquido a ser ingerido etc.. Todavia, um elemento parece ser realmente novo.

De maneira curiosa, o cronista apontou o fato de os europeus grafarem os artigos do armistício em pergaminho, sugerindo, nesse ponto, um elemento de mudança histórica, pois talvez a escrita tivesse sido acrescentada ao *framework* do ritual contratual. O padre Labat (1730b, p.109) mencionou igualmente que o rei de Uidá, junto com seu vizir, capitão Assou, teria submetido os europeus em um tratado de paz transcrito em sua obra. No caso do acordo diplomático relatado por Phillips, causa estranhamento o fato de povos ágrafos terem requerido a estrangeiros que transcrevessem o acordo. Ou a escrita seria consultada por alguns “línguas”, ou intérpretes locais letrados, ou haveria nela algum valor místico.

2.2.2. Provas

O ritual do juramento pelo fetiche, enquanto acordo ou contrato, é muito semelhante àquele utilizado como método de investigação. Referente a isso, o capitão Phillips menciona que a principal forma de fazer a identificação da culpa de um suspeito na Costa do Ouro era o gesto de beber a água vermelha, *red-water*,¹⁴⁶ obtida misturando água e o extrato da casca de determinada árvore:

Fatish to be true to their new king, they brought him along with them to *Cape Corce* castle, there to take the *Fatish* to be a true friend to the *English*, and promote their interest in all kinds; to be at eternal enmity with his brother the late king; to preserve a inviolable friendship with the *Arcanys*; and to suffer them to pass thro' his country to and from our factories with their gold and goods, without any molestation. Which articles ingraved on parchment in the name of the royal *African* company of *England*, *Nimpha*, and the king of *Sabo*, the king of *Futto* signed by making his mark, and captain *Shurley*, myself, and divers of our factors, and the castle cappsasheirs witnessed them. Then the king of *Futto* took the *Fatish* on his bare knees to keep them inviolably, which was six spoonfuls of water, in which the *Fatisher* had put about a dozen sorts of powders, which none but himself knew what they were; and having stirr'd them well, gave the king of *Sabo* his potion, assuring him, that, upon the least infringement of the articles he took it upon, he would in the twinkling of a eye drop down as dead as a door-nail, which he seem'd firmly to believe.”

¹⁴⁶ É possível que Phillips tenha plagiado D'Almada nessa passagem e naquela referente ao processo de envenenamento (ALMADA, 1994 [1594], p.41-42).

Neste lugar observei sua maneira de descobrir uma pessoa suspeita de roubo, ou outra vilania, que consiste em fazer a pessoa acusada do crime, para sua defesa, beber uma pequena quantidade de extrato de certa árvore de cor avermelhada, e que eles chamam água-vermelha. Se o dito suco faz-lhes vomitar e enjoar, são considerados culpados; caso contrário, se não sentem qualquer perturbação, são absolvidos, e o acusador que os submeteu à prova da água-vermelha é obrigado a pagar uma grande compensação pelo escândalo e mácula feita à reputação dos acusados [...] (PHILLIPS, 1732 [1694], p.192-193).¹⁴⁷

À parte as elementares convergências com as descrições já discutidas de outros cronistas sobre o juramento de beber fetiche, no ordálio da água vermelha, o suspeito ou suspeita tem sua inocência atrelada ao fato de expelir a bebida que deveria fazer mal ao seu organismo, o que não ocorria em outras descrições daquele ritual, sugerindo tratar-se de duas formas diferentes de ordálio.

O conhecimento desse ritual por um dos marinheiros da tripulação do capitão Phillips representou a salvação de sua vida. Na cidade de Asebo, às vésperas do natal de 1693, o rei Andreo, também grafado como Andrew, dialogava com a tripulação quando um súdito veio-lhe falar que um dos ingleses ali presentes havia roubado um saco de arroz (PHILLIPS, 1732 [1694], p.225).

O rei passou imediatamente da afabilidade à cólera, exigindo que o responsável pelo crime lhe fosse entregue. Phillips, dizendo ao rei que ao encontrar o responsável aceitaria que ele fosse executado para dar público exemplo – declaração coerente com a leitura foucaultiana das concepções relativas à execução na Europa moderna, apresentada no primeiro capítulo deste trabalho. Em seguida, ele consultou seus homens para saber se algum deles cometera a falha.

Contudo, todos lhe pareceram muito sinceros em afirmar sua inocência. No impasse, o humor do rei tinha chegado ao limite da paciência e ordenou que seus soldados pegassem em armas. Quando a cena de uma chacina iminente parecia armar-se com azagaias voando de um lado e tiros de mosquete rajando o ar do outro, o palácio do rei Andreo já prestes a encher-se do sangue dos brancos e dos pretos, que em ambos os casos é, obviamente, vermelho, a solução emergiu quase milagrosamente:

¹⁴⁷ “I took notice here of their way of discovering any person suspected of thievery, or other vilainy; which is by making the person charg’d with the crime, for his justification, to drink a small quantity of the juice of a certain tree, which is reddish, and by them call’d red-water; and if the said juice makes them vomit and sick, they are held guilty; as on the contrary, if they appear no ways disurb’d therewith, they are acquitted, and the party that challeng’d them and put them to the trial of red-water, is oblig’d to make large reparation for the scandal and wound given their reputation [...]”

[...] [O] agente Colker (que conhece o costume da terra) acenou com um bastão para ele [o Rei Andreo], e requereu imediatamente trazer-lhe a água-vermelha, e que nós e todos os nossos homens beberíamos para provar nossa inocência [...] [s]omente em ele ouvir isso, [...] ele tornou-se muito humilde e subserviente, declarando para nós que aquele que tinha nos acusado era um vilão, e que ele precisava puni-lo, e bani-lo imediatamente de nossas tendas [...] (PHILLIPS, 1732 [1694], p.192-193).¹⁴⁸

O agente Colker soube falar o “idioma” cultural dos autóctones e por meio dessa comunicação da linguagem ritual conseguiu evitar um conflito. A perspectiva racionalista também pode ser vista nesse contexto como a apropriação cultural utilitária dos costumes ultramarinos. Se o agente Colker interveio com o pedido de submeter a si e seus compatriotas ao ordálio da água vermelha durante um momento tenso, era porque ele reconhecia a crença devotada pelos africanos ao ordálio e era capaz de tirar proveito disso.

Do outro lado do Atlântico, à mesma época, os dominadores compartilhavam a crença na eficácia do ritual. James Sweet (2003, p.250-256) abordou o tema dos ordálios da área cultural banto para detecção de criminosos no Brasil dos séculos XVII e XVIII, ressaltando que seus sacerdotes eram requisitados pelos senhores de engenho na investigação de suspeitos entre os escravos.

Descrições do ordálio da água vermelha têm variantes em muitas regiões da África, como a Senegâmbia e o Congo, a exemplo da crônica do padre Cavazzi analisada na seção a seguir. No século XIX, uma enciclopédia das religiões do mundo, escrita pelo reverendo Gardner, traz uma descrição de um cronista chamado Dr. H. H. Wilson. Sem apontar a fonte, ele descreveu um ritual praticado no norte de Gana para identificar os suspeitos de terem realizado o crime de feitiçaria. A descrição vem acompanhada por uma imagem famosa e representa uma ocorrência do ritual reproduzida abaixo.¹⁴⁹

¹⁴⁸ “[...] agent *Colker* (who knew the custom of the country) shook his cane at him, and requir’d him instantly to bring red-water [...] No sooner he heard this, [...] became very humble and submissive telling us the man that charg’d our men with it was a villain, and that he would have him punish’d, and banish’d him immediately from our tents [...]”

¹⁴⁹ A autoria não é mencionada pelo autor da enciclopédia.

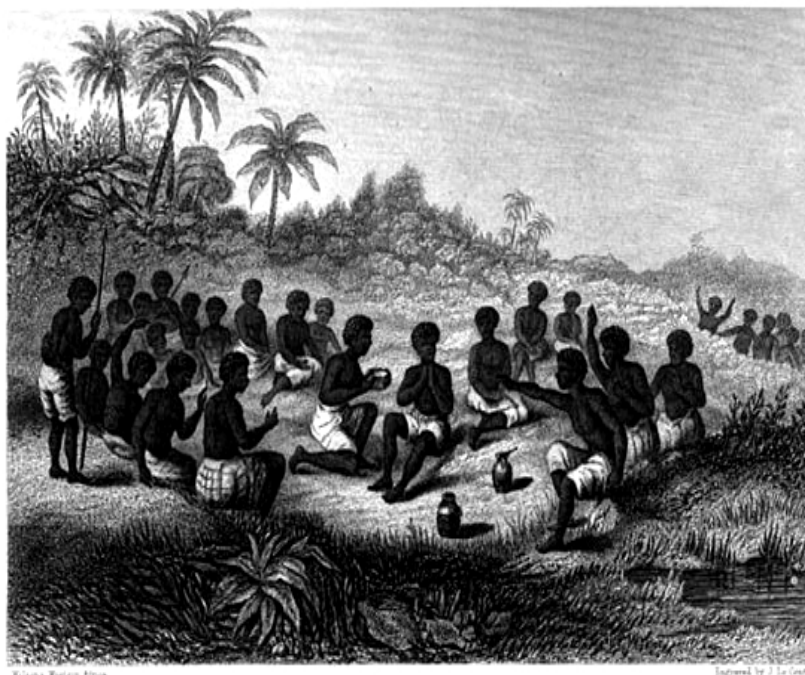


Figura 12 “O ordálio da água vermelha no Norte de Gana” (GARDNER, 1858, p.567).

Como essa narrativa trata do mesmo contexto etnográfico, embora em período posterior, não fica claro até que ponto a representação iconográfica do ordálio da água vermelha coincida com o ritual que pode ter sido praticado na Costa do Ouro do século XVII. Uma questão diz respeito a quem conduziria o ritual, personagem que os cronistas, em geral, identificam como sacerdotes ou feiticeiros.

Entretanto, na Figura 12 o indivíduo que porta a cuias com a bebida do ordálio não apresenta nenhum elemento no vestuário que permita identificá-lo como tal, visto que muitos autores fazem alusão a roupas e adereços diferenciados. Outro ponto interessante é que há algumas pessoas aparentemente exaltadas, o que faz pensar que seriam os parentes do morto pelo crime de feitiçaria, os mais interessados na identificação do culpado, como sugeriu Evans-Pritchard para outro contexto (1972 [1937], p.105).

Na parte esquerda da gravura, há alguns indivíduos armados com lanças: os soldados. Veem-se ainda algumas pessoas na imagem, como se elas não tivessem o direito de participar do ritual, talvez por serem mulheres e o ritual ser vedado a elas, ou alguma outra proibição.

2.2.3. Execuções

Encerrando o assunto dos procedimentos de prova e adentrando a discussão em torno das execuções, não há na obra de Phillips qualquer passagem que descreva as penas capitais. No máximo, o autor menciona que o sacrilégio de quem matava uma serpente em Uidá, considerada “fatish” e divindade da cidade, era punido com a morte: “Aqui, adoram esse tipo de demônio, enganador da espécie humana, com profunda devoção, e fui informado que matar um deles custou a vida de alguns homens brancos (PHILLIPS, 1732 [1694], p.233).”¹⁵⁰

As referências à pena de morte por sacrilégio já haviam sido identificadas por De Marees na Costa do Ouro, por poda de árvores sagradas, ato punido com decapitação, e por Müller em Fetu, também na Costa do Ouro, por morte a serpentes.¹⁵¹ Bosman comentara ainda mais a questão da pena capital ligada ao “teocídio” da serpente em Uidá, como se discutirá na seção adiante.

No caso de Phillips, transparece uma recomendação para que seus leitores europeus não viessem a incorrer no perigo de matar uma serpente em Uidá e, ao mesmo tempo, a interpretação de uma crença supostamente voltada para o engano, mesmo engano que fora atribuído por ele como atividade maior dos sacerdotes.

2.3. Willem Bosman

Nenhum outro cronista do corpus documental desta dissertação fez um desenho tão depreciativo do papel dos sacerdotes autóctones nos rituais jurídicos quanto o neerlandês Willem Bosman. Ele é um dos cronistas mais conhecidos e mais controversos da historiografia africana dita pré-colonial.

A ele é atribuída a base da teoria moderna do fetichismo, ao sustentar que na África um grupo de sacerdotes mal intencionados seriam responsáveis pela manipulação das mentes africanas. Ele era agente comercial da Companhia das Índias Ocidentais (WIC) e serviu como diretor do Forte de Elmina, entre 1688 e 1701, tendo, porém, feito algumas estadias intermitentes na Europa ao longo do período.

¹⁵⁰ “They worship this type of the devil, and deluder of mankind, with deep devotion here; and I have been told, the killing [of] one has cost the lives of some white men.”

¹⁵¹ Phillips menciona que a serpente era a divindade pública em Uidá assim como o crocodilo era a divindade Allada (1732 [1694], p.223). O espanhol padre Alonso de Sandoval, que foi à África, porém, recolhera relatos orais de escravos do reino de Allada, informou que lá se adoravam serpentes e crocodilos (1627, p.51).



Figura 13 Willem Bosman¹⁵²

No retrato acima, Bosman aparece com a típica peruca de sua época, denotando *status* e posses (ZUMTHOR, 1989). O ano de seu nascimento é apontado como 1672. Isto indica que Bosman teria apenas 16 anos quando visitou a África pela primeira vez. Prodígio para os padrões de hoje, porém fato comum à época. Lá permaneceria até 1701, retornando por conta de querelas envolvendo outros agentes neerlandeses (LARANJEIRA, 2010, p.53).

Ele deixou na Costa do Ouro um descendente mestiço, cujo sobrenome teria papel importante na história política de Gana (BOAHEN, 1981, p.416). Mesmo assim, Bosman trataria os mestiços com extremo desdenho em sua obra. Tal trabalho “etnográfico”, *Nova e acurada descrição da Guiné [...]*,¹⁵³ foi publicado inicialmente na língua neerlandesa em 1703, em Utrecht, e em 1704, em Amsterdã, em forma de compilação de cartas.

Os Países Baixos, à época de Bosman, atravessavam um momento de declínio relativo do seu poder político. Após ter seu serviço de fretes prejudicado com os Atos de Navegação de Oliver Cromwell em 1651, os neerlandeses tentaram, sem êxito, até 1654, forçar a abertura dos portos ingleses por meio de ataques navais. Uma década depois dessa derrota econômica, os Países Baixos foram invadidos por Luis XVI, apelidado de “rei sol”, e pagaram pesadas indenizações à França.

Em finais do século XVII, a WIC acentuou seus prejuízos, enquanto a Companhia das Índias Ocidentais (VOC) beirava à bancarrota. Os neerlandeses acabaram vendendo suas possessões na América do Norte e na Índia para os ingleses. Até seu rei, Guilherme de

¹⁵² Disponível em: <<http://www.engelfriet.net/Alie/Aad/elmina.htm>>. Acesso: 2 ago 2014.

¹⁵³ BOSMAN, Willem. *Nauwkeurige beschryving van de Guinese Goud-, Tand- en Slave-Kust [...]*. 2ed. Utrecht: Anthony Schouten Marchand, 1704. Levando em conta as retificações de tradução de Van Dantzig (1975-1982), utilizou-se a edição inglesa de 1705: BOSMAN, Williem. *A new and accurate description of the coast of Guinea, divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coasts [...]*. Londres: Knpaton, 1705.

Orange, resolveu partir para Londres e assumir o trono da Inglaterra a convite do seu parlamento, mesmo que desprovido de autoridade político-administrativa, na ocasião da Revolução Gloriosa, em 1689 (ISRAEL, 1995, p.795-846).

Foi nesse período de contração econômica e geopolítica que apareceu um grande negócio para o país de Willem Bosman: a participação em um grande contrato com os espanhóis, chamado de *Asiento*. Por esse contrato, arranjado em 1701, a partir de um pregão, a Espanha, então em declínio de sua condição de potência, negociou com os Países Baixos o fornecimento de escravos para seus domínios na América, a maioria deles oriunda da Costa da Mina, onde a WIC tinha fortificações e feitorias.

A população neerlandesa ficou curiosa para conhecer um pouco mais sobre a terra de onde partiam os escravos direcionados a essa transação. A obra de Bosman sobre a geografia e os povos da África Ocidental caiu-lhes como uma luva (VAN DANTZIG, 1974, p.103). Lançado em Amsterdã durante o ano de 1704, o seu livro sobre a Costa da Mina sagrou-se um sucesso editorial no início do século XVIII.

A outra provável causa do apreço do cronista pelos leitores é o estilo acessível da sua escrita. Em comparação com outros autores especialistas no mesmo tema, Bosman escreveu de maneira detalhada, irônica e “didática” (VAN DANTZIG, 1974, p.105). A todo o momento, ele dá exemplos, faz comparações, cita poemas e peças de teatro conhecidas do seu leitor-modelo a fim de ser o mais claro possível. Isso lhe rendeu reedições e traduções.¹⁵⁴

Além disso, o relato de Bosman contém passagens de tom aventureiro. O autor registrou ter enfrentado soldados africanos inimigos na Costa do Ouro, lutado contra um tigre, resistido às doenças letais aos brancos da Guiné. De certo modo, ele antecipa o relato dos aventureiros do século XIX. Deixando de lado a ideologia e o estilo, seu relato contém extensas informações histórico-etnográficas, fruto de duradoura estadia na terra dos africanos.

Das 20 cartas compiladas por ele em um único livro, 17 enfocam a Costa do Ouro, ao passo que três, a Costa dos Escravos. Bosman dirigiu-se com frequência, em suas narrativas, a um interlocutor indeterminado, talvez um destinatário estilístico (LARANJEIRA, 2010, p.55). Cumpre observar que Bosman, cujo discurso encontra-se marcado pela ironia, elabora

¹⁵⁴ A versão traduzida para o inglês fez igual sucesso no mundo britânico, apesar de que nela haja falhas cometidas pelo tradutor e que tenham sido minuciosamente mitigadas pela tradução crítica de Van Dantzig (1975-1983), procedimento responsável por viabilizar a consulta da edição traduzida de 1705 nesta pesquisa.

comentários “materialistas” sobre os africanos, tendo como interlocutores os autóctones já “crioulizados”, isto é, os “euro-africanos” (BERLIN, 1996).¹⁵⁵

O cronista neerlandês deixou sua marca por conceber a Guiné, a Costa da Mina, em particular, como um universo de engano coletivo e de corrupção ou venalidade das pessoas dotadas de poder na região. Ele não foi o único a interpretar as práticas africanas sob esse prisma, porém, constituiu-se como a maior autoridade intelectual desse paradigma etnológico (PIETZ, 1988, p.113).

No entanto, algumas das informações recolhidas pelo feitor neerlandês são confirmadas por outras fontes históricas e etnográficas, inclusive por fontes produzidas por africanos. Um documento produzido pelos reis ashantis no século XIX narra um episódio político, envolvendo ainda europeus como suspeitos, com detalhes muito próximos aos que foram narrados por Bosman sobre o mesmo episódio (WILKS, 2001, p.107-108). Isso indica, mais uma vez, que as crônicas produzidas por autores brancos não podem ser inteiramente descartadas apenas pelas suas distorções ideológicas.

Em alguns pontos Bosman foi simpático aos africanos. Além de elogiar sua farmacopeia (BOSMAN, 1705a [1704], p.224-225), fez um esforço para dissuadir os leitores a respeito da lenda segundo a qual os africanos venderiam seus parentes próximos como escravos sem a mínima compaixão (BOSMAN, 1705b [1704], p.385) e retirou deles o estigma de seguidores do Diabo, o que, para a época, era uma postura de vanguarda.

Reagindo contra o idioma demonológico, o cronista entendia que, por mais que os africanos expressassem muito medo quando os europeus falavam do Diabo e tivessem as mesmas noções de Deus e de Diabo, eles não cultuariam este último e sim apenas *falsos deuses* (BOSMAN, 1705a [1704], p.147-148, 410-411).

Algo semelhante teria sido escrito por Müller (1983 [1673], p.188). Bosman ainda afirma que os africanos acreditavam no fato de os atos místicos, ou a feitiçaria num sentido mais geral, advirem de Deus e não do Diabo (BOSMAN, 1705b [1704], p.157-163). Haveria ainda festas na Costa do Ouro para expulsar o Diabo em várias cidades numa mesma data (BOSMAN, 1705b [1704], p.163). Acompanhando essas releituras das cosmologias da Costa do Ouro, o cronista emprega um “método” racionalista de interpretação dos rituais jurídicos

¹⁵⁵ Em grande parte do estudo, utilizei a tradução inglesa (1705a), muito recorrida pelos autores clássicos na abordagem do tema. Adicionalmente, algumas passagens equivocadas dessa tradução foram analisadas na edição francesa (1705b). Toda leitura foi orientada pelos comentários do historiador neerlandês Albert Van Dantzig (1975-1984).

africanos a partir do conceito do interesse e de uma pretensa inclinação para a imoralidade na África.

2.3.1. Contratos

A imagem africana traçada por Bosman está largamente assentada nos rituais contratuais. O cronista foi o único autor a ter percebido e descrito a alternância de propósitos atribuídos aos juramentos, ora como contratos, ora como provas. Nessa diferenciação, ele classificou o primeiro grupo como juramentos “positivos”, voltados para a manutenção de promessas, e o segundo como juramentos “negativos”, voltados para negar uma acusação em juízo (BOSMAN, 1705b [1704], p.169-170).

Deixando o segundo grupo para a próxima seção, é oportuno analisar agora o primeiro. Um caso desses juramentos “positivos” ocorria quando os reis akans subiam ao trono (BOSMAN, 1705a [1704], p.133) e quando os europeus, incluindo o próprio cronista em apreciação, celebravam contratos com eles e juravam sobre a Bíblia (BOSMAN, 1705a [1704], p.134-135). Em algumas passagens, o autor faz considerações “neutras” sobre os contratos celebrados sob o fetiche como modo de estabelecer acordos. Todavia, em uma delas esboçou um quadro de degeneração moral:

Eles também chamam fazer *Fetiché* ao jurar sobre uma promessa[.] Quando fazem um acordo entre eles, utilizam estas palavras: “Vamos confirmá-lo consumindo o Fetiché”. Quando tomam essa bebida-promessa, dizem: “Que o fetiché me mate se não respeitar o acordo na sua totalidade”. Toda pessoa que entrar em alguma obrigação com outra está obrigada a beber esse licor da promessa. Quando alguma nação é contratada para oferecer assistência à outra, todos os chefes são obrigados a beber essa bebida da promessa, com a imprecação de que seu *Fetiché*, ou ídolo, poderá puni-los com a morte, se eles não os ajudarem a destruir o inimigo [em comum], se isso for possível. Todavia, nesses casos, os juramentos são frequentemente feitos e quebrados, de modo que eles mesmos não os têm em grande estima[.] Além disso, encontraram um jeito de absolverem-se de seus juramentos, tomando o dinheiro daqueles que os contrataram para receber assistência e agindo abertamente contra sua obrigação: pois, tendo selado esse solene compromisso ou juramento, na presença do seu sacerdote, não duvidam, em absoluto, que está no poder dele livrá-los da obrigação. Isso, você poderá dizer, se assemelha bastante com o Papado; entretanto, posso lhe assegurar que ocorre como expliquei. Ora, nos últimos anos, alguns *negros* estão muito refinados, de modo que, antes de prestarem seu juramento contratual, obrigam o sacerdote a prometer primeiro e a tomar o *trago do juramento*, com a imprecação de que o *Fetiché* o castigue com a morte, caso ele absolva qualquer pessoa da sua promessa, sem o

consentimento unânime de todas as partes envolvidas no contrato (BOSMAN, 1705a [1704], p.150-151, grifos no original).¹⁵⁶

Esta é a mais minuciosa descrição, entre as apresentadas até aqui, sobre a linguagem corporal dos contratos e os significados atribuídos aos rituais contratuais. Há um incipiente processo de historicização dos costumes, evidente nas construções textuais “[o]ra, nos últimos anos, alguns *negros* estão muito refinados [...]” e “[t]odavia, nesses casos, os juramentos são frequentemente feitos e quebrados, de modo que eles mesmos não os têm em grande estima [...].”

Qual seria a razão de tal mudança? Bosman não fornece uma resposta contundente. Aliás, deve-se perguntar primeiro: trata-se *realmente* de uma transformação *histórica*? Alguns historiadores aceitariam existir aí uma evidência de mudança histórica no ritual e, muito provavelmente, vinculariam esta ao avanço da mercantilização das relações sociais provocada pela presença dos negociadores de escravos europeus.

Talvez seja precipitado. Nem tudo é “transformação histórica” na fonte “histórica”. Há muitos vieses, equívocos, plágios e perífrases descontextualizadas que afastam o registro, a fonte “histórica”, das experiências vividas, do “movimento histórico”. Como se pretende demonstrar nos parágrafos abaixo, a variação sugerida por Bosman deve ser entendida como parte de uma “teoria” desenvolvida por ele para explicar o comportamento das populações africanas.

Cumprido, então, observar três elementos nebulosos na narrativa de Bosman que até agora não tinham aparecido na nossa análise. O primeiro deles é o fato de os sacerdotes terem a prerrogativa de suspender a punição divina pela quebra da promessa; o que seria o mesmo

¹⁵⁶ “Swearing an oath they also call, making of *Fetiche*’s. When they make an agreement with each other, they use these words: ‘Let us confirm it by consuming Fetiche upon it.’ When they drink this Oath-drink, they say: ‘the Fetiche must kill me if I do not honor the entire Agreement’. Every Person entering into any Obligation is obliged to drink this Swearing Liquor. When any Nation is hired to the Assistance of another, all the principal Chiefs are obliged to drink the Oath-drink, adding words to the effect that the Fetiche or Idol should kill them if they do not help to pursue the Enemy in order to destroy him if it were possible. But Oaths on this occasion are so frequently taken and broken, that they themselves have no great Opinion of them; besides, they have found out a way to absolve themselves from their Oaths, take the Money of Those who have hired them to the assistance, and act directly contrary to their Obligation: for having entered into this solemn Engagement or Oath, in the presence of their Priest; they doubt not in the least but that it is in his Power to free them of the Obligation. This you will be apt to say looks a little like the Papacy; but I’ll assure you ‘tis in reality, as I have represented it. But of late Years some *Negroes* are so refined, that before they take their contractory Oaths, they oblige the Priest to swear first, and drink the *Oath-Draught*, with an Imprecation, that the *Fetiche* should punish him with Death, if he ever absolved any Person from their Oath without the unanimous consent of all interested in that Contract.”

que poder livrar uma das partes do vínculo contratual. Isso não consta em nenhuma outra crônica consultada, incluindo aquelas inspiradas nos escritos bosmanianos.

Apesar disso, pelo fato de Bosman ter convivido ao longo de mais de dez anos entre os africanos e as africanas, assim como por ter praticado esses rituais na condição de agente comercial, sua descrição teria, em princípio, um alto grau de factibilidade histórico-etnográfica. Contudo, ela só fica comprometida pela comparação com o papado, algo que sugere uma projeção da sua visão dos católicos sobre os africanos. Isso é típico do discurso adotado em outras passagens da obra de Bosman, pois ele era um autor calvinista militante na contestação das suas divergências ao catolicismo.

Ele via na devoção a objetos manufaturados dos africanos um símile da devoção aos santos católicos, atitude também presente na ótica de Barbot. Muitos cronistas reformados adotariam postura semelhante. No trecho citado, Bosman retoma, implicitamente, as acusações dos dissidentes cristãos do século XVI sobre a venda de indulgências pela cúria romana, acusadas de levar à monetarização das relações com Deus.

O segundo elemento original é o aprendizado das pessoas comuns na Guiné de modo a impedir que o sacerdote (*feticheer*) desobrigasse uma das partes: submetendo o próprio “feiticeiro” também ao poder místico do ritual. Isso é apontado pelo autor como uma mudança. Bosman indica que tinham maior credibilidade os juramentos em que os sacerdotes também ingeriam a bebida sagrada e faziam promessas de não livrar quaisquer dos contratantes:

Os juramentos tomados dessa maneira são geralmente mantidos e realizados pontualmente. Se você perguntar que opinião os *negros* têm daqueles que quebram suas promessas seladas pela bebida do juramento, eles acreditam que a pessoa enganadora será insuflada pelo licor até ela estourar; ou se isso não acontece, ela irá morrer brevemente de uma doença mórbida (BOSMAN, 1705a [1704], p. 151, grifos no original).¹⁵⁷

Enfim, o terceiro elemento inédito é o fato de o juramento estar caindo num gradual processo de descrédito: “Todavia, nesses casos, os juramentos são frequentemente feitos e quebrados, de modo que eles mesmos não os têm em grande estima [...]” (BOSMAN, 1705a [1704], p.150). Nesse sentido, se poderia falar de uma hipótese de degeneração dos rituais

¹⁵⁷ “Oaths taken in this manner are generally kept unviolated and punctually performed. If you ask what Opinion the *Negroes*; have of Those who falsify their Obligations confirmed by the Oath-Drink; /150/ they believe the perjured Person shall be swelled by that Liquor till he bursts; or if that doth not happen, that he shall shortly dye of a Languishing Sickness.”

jurídicos. Aliás, asserções semelhantes podem se encontrar em relação a outros costumes além da Justiça, de modo que é possível corroborar aquilo que Pietz chamou de “sistema social do engano” (PIETZ, 1988, p.116). Por várias vezes na obra de Bosman, os africanos recebem o título de enganadores natos.

Em uma delas, o cronista os qualifica como mentirosos que não perdem uma só chance de enganar (BOSMAN, 1705b [1704], p.152). Apesar de ser quase sempre generalista em relação a todos os povos da Guiné, ele entra em contradição ao afirmar que os hueda eram muito honestos no comércio (BOSMAN, 1705b [1704], p.432). Esse pressuposto da trapaça como princípio moral dos africanos deve ser visto como o fundamento da interpretação bosmaniana dos contratos autóctones.

Aquilo que Weber (1999 [1913]) considerava como fundamento da cultura europeia contemporânea, a ação racional teleológica, é justamente projetada nos costumes africanos, ou seja, o agir por interesse europeu, gestado no seio da burguesia cristã do Velho Mundo, é espelhado nos africanos. O desencanto do mundo na Europa, provocado pela descrença nos fenômenos místicos, levou Bosman e autores coevos a reinterpretarem os feiticeiros como charlatões e “comerciantes” inescrupulosos da fé.

Weber (1997) derivou o espírito do capitalismo da ética protestante, que pregava a prosperidade associada ao ascetismo e à frugalidade como sinal, para si próprio, da seleção por Deus. Nesse sentido, o cálculo racional de maximização dos retornos sobre os custos – que coloca o lucro muitas vezes acima da moral – teria uma base cultural, em um mesmo contexto em que se inscreveu William Bosman.

Estudando a história da cultura capitalista comercial do século XVII dos Países Baixos, Simon Schama, moderando o modelo weberiano, sugeriu existir no íntimo de muitos ricos neerlandeses um dilema entre acumular bens e ver-se obrigado a praticar os valores da fé reformada, o que ele chamou de “o embaraço da riqueza”.¹⁵⁸ A saída, explica o historiador, teria sido afirmar a fé através de sua exibição aos outros, inclusive, dedicando parte dos seus recursos ao consumo de bens religiosos (SCHAMA, 1996, p.339-340).

A tentativa de afirmar a fé através de sua exibição pública pode ter se manifestado na obra de Bosman. Ao qualificar os africanos – sobretudo, seus sacerdotes – de enganadores e gananciosos, além de lançar uma crítica indireta aos católicos, ele isentaria a si próprio – ou sua cultura de origem – de um suposto comportamento ganancioso.

¹⁵⁸ Schama não considera adequado o uso do termo “burguês” para a nação batava da Época Moderna.

Carl Jung entendeu esse processo como “projeção” ou “sombra”: uma atribuição inconsciente dos traços da própria personalidade, comumente, dos seus defeitos, em outrem, com certa independência em relação às qualidades “reais” do objeto da projeção (JUNG, 2010, p.64-66). As projeções bosmanianas explicariam as aparentes “mudanças históricas” presentes na “etnografia” do cronista.

Alguns elementos interpretativos semelhantes aos tratados nas relações contratuais ocorrem em outros pontos de sua “etnografia”. Ao tratar das práticas de cura, ele elogia o conhecimento que os africanos tinham das ervas medicinais autóctones, ao passo que considera seus cirurgiões, descritos de modo genérico como sacerdotes, enganadores e doentes. O erudito comerciante neerlandês via nos médicos feiticeiros sujeitos inescrupulosos que demandavam do convalescente e de sua família serviços caros para apaziguar a fúria dos deuses fetiche, considerada como a causa da doença (BOSMAN, 1705a [1704], p.245).

No que concerne ao culto institucionalizado da serpente em Uidá, Bosman considera seus sacerdotes como manipuladores gananciosos. Eles seriam responsáveis por convencerem algumas mulheres a simularem a loucura, possuídas pela serpente, a fim de serem levadas pelos maridos ao templo da serpente para se tornarem suas servas e sacerdotisas (BOSMAN, 1705a [1704], p.372-373). Nesse processo, os sacerdotes cobrariam uma alta quantia em dinheiro e mercadorias.

A ironia bosmaniana, constitutiva do seu discurso ao longo da obra, combina-se à estratégia de desqualificação intelectual dos africanos, considerando que eles não passariam de massa de manobra conduzida por uma minoria de religiosos sedentos por dinheiro (LARANJEIRA, 2010, p.89; PIETZ, 1988, p.111).

Retornando aos rituais contratuais, alguns cronistas parecem concordar com Bosman, enquanto outros não endossam a visão de que os africanos seriam movidos apenas pelo interesse nas relações contratuais. Entre os cronistas que seguem Bosman está o padre Labat que, plagiando de maneira parcial Villault (1669, p.179-180), acrescenta uma leitura do ritual mais crítica e radical do que a deste último. Labat não é tão generalista e pessimista quanto Bosman a respeito da boa fé dos africanos, porém, faz uma advertência cruel:

Eles se servem entre eles disso [ritual de pingar água nos olhos] quando querem prometer algo, e dizem que eles perderiam a vida se agissem em contrário ao prometido. Eu quero crer que eles temem o efeito da maldição que essa cerimônia constitui; porém, eu aconselho àqueles que comercializam com eles não se fiarem nada além do benefício de seu patrimônio, e de estar sempre muito bem armados e

em estado de repudiar vivamente se algum deles tiver pouca religião [sic] para não temer a perda da sua vida [por ação dos deuses ao descumprir sua promessa], como ocorreu mais de uma vez, pois em todo o canto há pessoas que sabem o segredo dos limites da [sua] crença e que não são escravos de sua palavra (LABAT, 1730a, p.178-179).¹⁵⁹

O médico inglês John Atkins, que visitou a Costa da Mina entre 1720 e 1735, teve uma postura ambígua. Por um lado, ele escreveu que os chefes africanos provocavam-se uns aos outros a fim de cobrar as compensações e multas (ATKINS, 1737 [1735], p.143). No entanto, em várias passagens Atkins manifesta admiração pela honestidade dos africanos na Costa do Ouro (ATKINS, 1737 [1735], p.105), o que, de certa forma, lança uma pá de cal sobre a pretensa evidência fornecida por Bosman sobre o *soi-disant* estágio de degeneração moral dos africanos.

Nesse sentido, a leitura de Atkins não parece confirmar em nada o quadro de corrupção moral configurado por Bosman no juramento do fetiche. Além disso, africanos do Golfo da Guiné foram contratados como funcionários da Royal African Company, prestavam-lhe juramento e foram muito bem avaliados por sua honestidade nos relatórios dos seus superiores brancos (BERTRAND, 2011, p.20-26).

Há outros os autores tributários da “teoria” da degeneração dos costumes na “Guiné”, como o gramático e filósofo francês, Charles de Brosses, que publicou, em 1760, a obra intitulada *Sobre o culto dos deuses fetiches (Du culte des dieux fétiches)* baseando-se, sobretudo, nas descrições bosmanianas do culto à serpente em Uidá.

Nessa obra, ocorre, pela primeira vez, a palavra fetichismo. De Brosses considerava que todas as sociedades conhecidas no mundo, ou quase todas – em algumas passagens, excetua os chineses –, passaram por uma fase histórica de culto enganoso a objetos físicos concretos mantidos por sacerdotes espertos que tiravam vantagem de uma massa de ignorantes (DE BROSSES, 1760, p.10, p.55-58, p.185; PIRES, 2011).

Assim como seu informante, esse autor “historiciza” ainda os rituais jurídicos, afirmando que os ordálios, que serão discutidos na próxima subseção, de ingestão do fetiche

¹⁵⁹ “Ils s'en servent eux-mêmes quand ils veulent promettre quelque chose, & disent qu'ils perdroient la vûe s'ils faisoient le contraire de ce qu'ils ont promis. Je veux croire qu'ils craignent l'effet de l'imprécation que cette ceremonie signifie; cepedant je conseille à ceux qui traitent avec eux de ne s'y fier que sous benfice d'inventaire, & d'être toûjour bien armés & en état de les repousser vivement si quelque'un d'eux avoit assez de religion pour ne pas craindre la perte de sa vûë, comme cela esta arrivé plus d'une fois, car il y a partout de gens qui scavent le secret des restritions mentales & qui ne sont pas esclaves de leur parole.”

seriam equivalentes às formas antigas de ordálios na Europa, “as provas de Deus” (DE BROSSES, 1760, p.218).

Embora ele tivesse se baseado extensivamente na obra de Bosman, considerava, contrariando algumas exposições deste, que o juramento do fetiche seria a forma mais respeitada para garantir a palavra na “Guiné” (DE BROSSES, 1760, p.19). Parece que no aspecto da corrupção generalizada dos juramentos africanos nem mesmo um “discípulo” de Bosman concordava com ele. .

Para encerrar essa questão, é possível observar outro enunciado de historicização dos costumes em sua descrição dos rituais funerários. Os africanos teriam deixado de fazer oferendas vultosas a seus ancestrais falecidos como no passado, para deixar bens menos valiosos sobre os túmulos (BOSMAN, 1705a [1704], p.232). Insisto, o argumento historicizante das diferenças nas práticas dos africanos deve ser compreendido como um recurso estilístico e retórico de Bosman, utilizado para reforçar sua tese do “interesse”.

2.3.2. Provas

Esgotada a questão dos rituais contratuais em Bosman, cabe avançar para sua leitura dos rituais comprobatórios, por ele chamados de juramentos “negativos” (BOSMAN, 1705b, p.169-170). Nesses rituais, o pensamento econômico e científico europeu da época também teria desdobramentos na produção das suas descrições sobre a Justiça. Em alguns casos, Bosman teria posturas mais radicais que seu coetâneo e também calvinista Jean Barbot. Os dois cronistas teriam documentado as provas do rio como juramentos comprobatórios associados à noção de fetiche. Porém, Bosman traz novas apreciações, marcas do seu tempo, que o afastam do francês:

Quando eles são roubados, utilizam-se do mesmo meio [do Fetiche] para descobrir e dar a devida punição ao ladrão[.] Eles são tão obstinadamente intransigentes nessa crença que, se você produzisse cem casos em que isso falha, [ainda assim] seria impossível que eles se convencessem disso, pois eles sempre têm [algum contra-argumento] preparado pelo qual negam o insucesso [dessa prática]. Se uma pessoa for pega espalhando¹⁶⁰ essa comida conjurada,¹⁶¹ ela será punida, e, às

¹⁶⁰ Na edição inglesa lê-se o verbo “strow”, que, segundo o *Collins Dictionary*, é uma variante arcaica do verbo “strew.”

¹⁶¹ Na tradução inglesa lê-se “veneno”, “poison”, porém Van Dantzig (1985, p.248), apontou um erro na tradução.

vezes, com a morte, embora isso seja no caso extremo de latrocínio, que é bastante tolerado aqui (BOSMAN, 1705a, p.149).¹⁶²

Assentado no empirismo de sua época, o cronista reclama o fato de os africanos não observarem as falhas como indício de ineficácia. Concorrente a isso, pouco antes do trecho citado, Bosman compara a feitiçaria africana à “arte” do envenenamento dos italianos (BOSMAN, 1705a, p.149). Ele estava certo a respeito dos italianos: a península itálica, na Época Moderna, havia assistido à transformação do envenenamento em uma técnica refinada de eliminação de inimigos políticos, em especial, por ação dos Bórgia (EMSLEY, 2005, p.141-142). A comparação é idêntica àquela feita por Phillips e já tratada na seção anterior (PHILLIPS 1732 [1694], p.224). É pouco crível o fato de algum deles ter plagiado o outro, uma vez que suas obras foram produzidas em datas semelhantes e publicadas em línguas e tipografias diferentes. Torna-se mais provável que o aparente enquadramento da feitiçaria na categoria de envenenamento era uma tentativa de racionalizá-la.

Igualmente, a identificação das mulheres adúlteras nos rituais investigativos é comparada por Bosman ao ritual hebraico das águas amargas, similar ao também utilizado pelo cronista inglês (BOSMAN, 1705a, p.151; PHILLIPS 1732 [1694], p.224). Enquanto outros autores se apegavam ao fato de o adultério ser apenas imputável criminalmente às mulheres, Bosman comenta que elas usavam estratégias extrajurídicas para punir os maridos adúlteros também. Segundo o autor, elas imporiam a eles greves de sexo prolongadas (BOSMAN, 1705b [1704], p.210). A informação tem seu aspecto jocoso e irônico, típico do discurso bosmaniano, porém, tem o valor histórico-etnográfico de mostrar os limites da dominação masculina propiciados pelas lisístratas negras.

O cronista aprofunda-se ainda mais no uso do *idioma* do interesse ao tratar dos ordálios de prova do rio no reino de Uidá. Inicialmente os compara aos ordálios de investigação de feiticeiros na Europa na mesma época. Todavia, sua compreensão da prova do rio diferenciase daquela apresentada por Barbot (1688, f.137) em um ponto bem específico. O cronista francês tinha apontado a dificuldade de sair ileso nessa prova e o triste destino daqueles que quase se afogavam. Bosman não trata de nenhum desses pontos:

¹⁶² “If they are robbed they make use of much the same means [the Fetiche] for the discovery and condign Punishment of the Thief: They are so obstinately bigoted to this Opinion, that if you should produce a hundred Instances of its Impotence, ‘twou’d be impossible to alter their Sentiments, they having always something ready on which to charge its contrary Success. If any Person be caught strowing this Poison, he is very severely punished, nay, sometimes with Death, though it be on the last account of Thieving, which is here freely allowed.”

Porém, o inocente emerge do rio livre de qualquer dano; sem desconsiderar que eles se salvam por saber nadar. E como nessa arte todos são muito experientes, eu nunca ouvi que esse rio já tenha tragado alguém; pois todos eles saem bem, pagando certa quantia ao rei; fim para o qual eu acredito que esta prova é realizada (BOSMAN, 1705a [1704], p.359).¹⁶³

Dessa vez, é o rei quem assume o papel de vilão interesseiro no drama de Bosman.¹⁶⁴ Ele contraria Barbot ao considerar tudo um teatro armado pelo rei a fim de obter muitas das pessoas acusadas – sempre o cálculo racional projetado no outro. Décadas depois, e muitos séculos ainda, os líderes africanos seriam acusados com discursos que parecem ecoar as palavras de Bosman. Smith apontou o fato de os caboceiros governantes de Axim conduzirem a Justiça de forma pervertida por meio de recebimento de propinas (SMITH, 1744, p.216).

Por outro lado, ele afirma, em relação ao reino de Uidá, que, com a morte do rei, seguia-se um período de eclipse da Justiça,¹⁶⁵ durante o qual a população praticava todo o tipo de delito impunemente, até que da família real emergisse um sucessor (BOSMAN, 1705a [1704], p.366) – ou seja, o autor tinha indícios de que o rei era a encarnação da Justiça e não um agente corrupto dela, mesmo assim, não levava em conta esses fatores.

A teoria do Direito do século XX, em sua leitura evolucionista, presumira que as sociedades não europeias não seguiram o processo histórico geral de abandono das penas corporais em favor das penas pecuniárias. Um exemplo disso é o trabalho de Parisi (2001), propondo uma evolução das punições arbitrárias até as “racionais” multas em dinheiro para a coletividade. Alguns trabalhos antropológicos mais recentes desconstróem essa ideia, mostrando que responsabilidade coletiva e o ressarcimento pecuniário – por meio dinheiro em sua noção mais extensa – são constitutivos nas culturas africanas (MOORE, 1972, p.57).

O discurso de Bosman sobre a corrupção nos rituais contratuais da Costa da Mina do final do século XVII também ocorre em passagens relativas aos rituais comprobatórios. Antes

¹⁶³ “[...] but the Innocent come clear out of it without any Damage; supposing withal that they save themselves by swimming: In which Art all of them being very expert, I never heard that this River ever yet convicted any Person; for they all come well out, paying a certain Sum to the King; for which end alone I believe this Tryal is designed.”

¹⁶⁴ Um século antes da estadia de Bosman na África Ocidental, D’Almada (1994 [1594], p.41-42) já havia escrito que os reis mandes tinham o costume de selecionarem quem iria morrer, com o fito de obter a herança, por meio de um ordálio também chamado por ele do juramento da água vermelha. Entretanto, outras passagens do texto apontam que o autor entendia que os costumes da Justiça local eram resultado das crenças pagãs, seguindo um *idioma* demonológico (ALAMADA, 1994 [1594], p.62). Nesse ponto, ele se distingue de Bosman. De forma alternativa, Bosman pode ter lido alguma versão do texto de D’Almada, que não consta entre os autores citados ao longo da *Nova e acurada descrição da Guiné*.

¹⁶⁵ Esse período “liminar” marcava uma fase de relaxamento da força penal, muito próximo da noção de *communitas* expressa por Turner (1966, p.156), a respeito dos rituais iniciatórios da África Central.

de examinar isso, é útil observar as considerações de outro cronista europeu numa região distinta da África.

Essa chave interpretativa da trapaça e do interesse assemelha-se bastante a uma passagem da obra do padre Cavazzi, missionário italiano capuchinho, sobre a prática dos ordálios no Congo seiscentista. Observar a abordagem de Cavazzi pode lançar luz sobre a interpretação fatalista de Bosman sobre os pactos na Costa da Mina.

O cronista italiano teria dito que os bantos recorriam a um sacerdote específico, o Ganga¹⁶⁶ ya Bulungo que praticava duas formas de ordálio: a mastigação da viscosa raiz da bananeira e a ingestão de uma fruta venenosa, a emba (CAVAZZI, c.1664, p.34). No segundo caso, o autor afirma que a única forma de se inocentar era pagar uma propina ao Ganga ya Bulungo, que, por isso, daria o antídoto ao suspeito e esse poderia livrar-se da acusação.

Considerando que o condutor do ritual podia escolher quem iria morrer no ordálio e quem iria viver mediante pagamento, a compra da inocência é análoga à compra da quebra da promessa, descrita por Bosman. Não se sabe se ele teria tido contato com o conteúdo dos manuscritos a partir de um terceiro autor ou se ele teria lido a obra impressa de Cavazzi. Porém, a abordagem do padre católico sobre os ordálios na África guarda algumas homologias com a do cronista neerlandês.

2.3.3. Execuções

A respeito das execuções na Costa da Mina, Bosman considerou-as raras, apenas aplicadas nos crimes de homicídio e de adultério, enquanto a maioria dos outros delitos acarretavam penas pecuniárias, asseverando, ou talvez plagiando, as palavras dos outros cronistas sobre o assunto (BOSMAN, 1705a [1704], p.357, 359). Antes de discutir essa questão, é oportuno lembrar que, assim como Phillips, Bosman também menciona que o “teocídio” à serpente podia causar a morte dos seus assassinos humanos, entre os quais estariam alguns ingleses e brandenburgueses (BOSMAN, 1705a, p.376-377).

Outros animais poderiam também ser submetidos à pena capital se causassem a morte de uma das serpentes adoradas pelos hueda. Baseando-se em uma história narrada por um amigo neerlandês, ocorrida entre 1697 e 1698, um porco teria esmagado a cabeça de uma serpente ao pisá-la. Isso desencadeou um grande massacre de todos os porcos, sob o comando

¹⁶⁶ *Nganga*.

dos sacerdotes da serpente, passando por cima dos apelos dos donos dos suínos e com complacência do rei (BOSMAN, 1705a [1704], p.381-382).

Isso sugeriria que os porcos tinham pessoalidade e eram sujeitos de direito na cultura *gbe*, assim como os crocodilos na sociedade Tallensi do começo do século XIX (FORTES, 1987). Porém, o cronista não entrevê isso: restringe-se a esboçar uma pretensa irracionalidade dos africanos levados por uma minoria de sacerdotes a condenar suínos assassinos de ofídios. Este massacre, como no caso dos humanos, teria despertado uma multidão irada reclamando a execução do culpado e seus congêneres, o que configura um linchamento (BOSMAN, 1705a [1704], p.381-382).

O cronista ressalta que em Uidá os especialistas religiosos ligados ao culto à serpente estavam imunes às penas capitais, muito embora uma tentativa de quebrar esse privilégio do soberano reinante à época de sua estadia tivesse ocasionado em uma rebelião dos nobres e do irmão do rei, que resultou na vitória do soberano e na morte do seu irmão e do sacerdote condenado (BOSMAN, 1705a [1704], p.383-384).

O primeiro caso de execução trata de um homicida que foi morto e teve as entranhas arrancadas e salgadas, ao passo que seu corpo foi empalado e posto no mercado (BOSMAN, 1705a [1704], p.357). Essa prática se aproxima da pedagogia da violência europeia da época. Bosman parece dizer que a morte foi paga com morte e que o esquartejamento teria sido idêntico àquele executado pelo culpado à sua vítima, vendo o princípio da lei de talião nesses procedimentos.

Duas outras situações relatadas por Bosman dizem respeito a casos dos crimes de sedução e de adultério. Como ambas se referem a casos muito semelhantes de adultério envolvendo homens comuns de Uidá e mulheres do rei, será apresentada apenas um dos casos:

Há seis anos [provavelmente 1697 ou 1698], um *Negro*, que tinha estado de maneira delongada com uma das mulheres do rei, ao ser pego, estava com a mulher cúmplice do seu crime, foi levado ao lugar da execução a céu aberto, onde ele colocado como alvo para os grandes homens divertirem-se demonstrarem suas habilidades lançando suas *Azagaias* como dardos nele; pelo que sei esse pobre Infeliz foi miseravelmente atormentado. Depois disso, na presença da Mulher Transgressora, ele foi destituído de seu Membro mais Criminoso, e depois disso foi obrigado a tocar fogo nele, [então] eles foram obrigados a se jogar no profundo buraco, tendo tido antes as mãos e os pés amarrados: Então seus Executores colocaram um pote de água fervente sobre o fogo, do que derramaram aos poucos sobre os pobres criminosos até a metade, depois do que eles lançaram o restante de

uma vez só, e, enchendo a vala com terra, enterraram-nos vivos (BOSMAN, 1705a [1704], p.358).¹⁶⁷

Na cena descrita por Bosman, não há nenhuma referência à decapitação nem ao culto ou ao comércio dos membros esartejados como aparece no relato de Jean Barbot (1688). Porém, são elementos comuns a esses dois autores a autoridade máxima do rei nos assuntos legais e a punição do adultério feminino (BOSMAN, 1705a [1704], p.358; BARBOT, 1688, p.134). Entretanto, no caso acima, Bosman sugere que a amputação tenha ocorrido exclusivamente pelo fato de o órgão representar o membro mais criminoso do condenado, ao passo que a descrição do cronista huguenote tenha tratado de amputações na sequência de vinganças, ponto sequer mencionado por Bosman.

Bosman é um autor peculiar em muitos sentidos. Sua leitura dos rituais contratuais e comprobatórios, permeada de ironia, alicerça-se em uma teoria da degeneração dos costumes. Há nisso um processo de temporização ou de historicização, porém, sem ainda um nexo causal que explique a mudança de um costume para outro.

Os africanos seriam inclinados, na sua ótica, a enganar e tirar proveito, principalmente os sacerdotes e, de modo secundário, os reis. Entretanto, a sua etnografia das execuções em Uidá demonstra como o poder real poderia suplantar o pretense poder de manipulação dos sacerdotes, poder também manifesto, segundo ele, em violentas cerimônias de esartejamento daqueles que seduziam qualquer uma de suas muitas esposas.

2.4. O lugar do direito africano no universo mental europeu em desencanto

As três últimas décadas do século XVII e as duas primeiras do século XVIII foram uma época de desenvolvimento de uma cosmologia científica na Europa, entre cujos efeitos encontram-se o refinamento da crônica de viagem e o ocaso da cultura demonológica. A seguir, encontram-se resumidas as suas proposições relativas aos rituais jurídicos:

¹⁶⁷ “About four Years past a *Negroe*, who had been tardy with one of the King’s Wives, being caught, was together with the Female Accomplice of his Crime, brought to the Place of Execution in the open Field, where he was set as a Mark for several Great Men by way of Diversion to show their Skill in darting the *Assagays* at him; by which this poor Wretch was miserably tormented. After this in the presnce of the Offending Lady, he was berest of his most Criminal Member, and after being obliged to throw it into the Fire himself, they were both put into a deep Pit, being first bound Hand and Foot: Then their Executioners set a Pot of boiling Water upon the Fire; out of which they by degrees laved some on the poor Criminals till it was half out, upon which they poured the remainder on them all at once, and filling the Pit with Earth buried them alive.”

QUADRO SINÓTICO PARA O PERÍODO DA PREVALÊNCIA DO IDIOMA DO INTERESSE (1676-1720)			
Nome do cronista	Jean Barbot	Thomas Phillips	Willem Bosman
<i>Dados biográfico-literários</i>			
Tempo de Vida	1655-1712	?-1713	1672-?
Nacionalidade	Francesa.	Inglesa.	Neerlandesa.
Religião	Reformado (Huguenote).	(possivelmente) Protestante.	Reformado.
Ofício do cronista	Comerciante da Companhia da Guiné.	Capitão marinheiro da RAC.	Comerciante da WIC, feitor do Castelo de Elmina.
Período da passagem pela Costa da Mina	1678-1680, 1682.	1693-1694.	1690-1701.
Publicação	1679, 1688, 1732.	1732.	1704 e 1709.
Abrangência dos registros sobre a Justiça	Costa do Ouro (Axim, Comenda e Acra) e Costa dos Escravos (Popo e Uidá).	Costa do Ouro (Cabo Corso) e Costa dos Escravos (Uidá).	Costa do Ouro e Costa dos Escravos (Uidá).
<i>Abordagem relativa aos rituais jurídicos</i>			
Contratos	<ul style="list-style-type: none"> • Juramento de ingestão e suspeita de infidelidade (plágio a De Marees). • Registro da participação dos europeus. 	<ul style="list-style-type: none"> • Gesto de pingar água nos olhos. • Juramento de ingestão do fetiche na celebração de paz e utilizado pelos europeus nos navios negreiros. • Registro da participação dos europeus. 	<ul style="list-style-type: none"> • Juramento de ingestão. • Registro da participação dos europeus.
Provas	<ul style="list-style-type: none"> • Consulta ao cadáver. • Prova do rio. • jogo de ilusionismo [jeu de gibécière]. 	<ul style="list-style-type: none"> • Prova da “água vermelha”. • Juramento de ingestão. 	<ul style="list-style-type: none"> • Prova do rio. • Juramento de ingestão.
Execuções	<ul style="list-style-type: none"> • Decapitação por ação de vingadores. Cabeça e membro viril da vítima arrancados e vendidos. 	<ul style="list-style-type: none"> • Menção da pena de morte para homens que matassem certas serpentes. 	<ul style="list-style-type: none"> • Esquartejamento voltado para os maiores crimes, acompanhada de requintes de crueldade. • Isenção da pena de morte para os sacerdotes. • Menção da pena de morte para homens e outros animais que matassem certas serpentes.

Nesse período, o contexto de produção de descrições europeias sobre a Justiça na África Ocidental favoreceu um *idioma* do interesse. O Diabo deixou de ser a principal chave interpretativa – embora nunca desapareça de todo do imaginário e da reflexão jurídica para explicar o caráter místico dos rituais – emergindo uma ênfase no engano.

As práticas místicas seriam compreendidas sob a ótica do ilusionismo, como Jean Barbot (1679, 1688) expressou em uma das passagens sobre os rituais comprobatórios. Thomas Phillips traduziu seu ceticismo em relação à feitiçaria africana em temor ao envenenamento. Bosman também coadunou essa descrença, expressando ainda entender que os africanos não cultuariam o Diabo e sim falsos deuses.

Inicialmente, foram apresentadas as visões do comerciante huguenote, que escreveu pouco e plagiou muito sobre os contratos – reiterando, inclusive, que os africanos não seriam muito leais –, porém, foi arguto também ao discutir os rituais da consulta ao cadáver e da prova do rio, sem apresentar uma explicação demonológica para os eventos relacionados a esses rituais. Tais práticas constituíam formas extremas de identificar o culpado num crime carente de provas. Quanto às decapitações, o autor mencionou que, em Uidá, elas eram praticadas pelo litigante, e não direta ou indiretamente pelo rei, amputando a cabeça e as partes que, segundo ouviu dizer, seriam destinados ao consumo humano.

Por sua vez, Thomas Phillips (1732 [1694]), capitão de um navio negreiro da RAC registrou elementos importantes de juramentos de ingestão na feitura de tratados de paz autóctones, assim como da apropriação intercultural pelos europeus dessas práticas para atingir os seus fins “econômicos”. Phillips não legou descrições sobre a aplicação da pena de morte, porém apresentou informação de que em Uidá, já em 1693, havia notícia de que o ato de matar uma espécie sacralizada de serpente acarretava a morte do perpetrador. Esse tópico já havia sido mencionado por Müller em relação a Fetu, na Costa do Ouro.

O último dos cronistas analisados, o agente comercial Willem Bosman, desenvolveu uma abordagem das práticas jurídicas com base em uma teoria da degenerescência dos costumes africanos. Seu relato parece ter sido um grande sucesso editorial, e seu modelo interpretativo despertaria adeptos e antagonistas. Embora ele próprio tenha apresentado algumas reservas, sua leitura sarcástica dos mecanismos de administração da Justiça fez dos rituais contratuais e comprobatórios encenações falsas e voltadas para o engano da maioria ignorante por uma minoria mais esperta. Essa seria a maior expressão do *idioma* do interesse. Na sua visão, os sacerdotes locais, em particular aqueles associados ao culto á serpente Dangbe em Uidá, seriam os sujeitos mais trapaceiros por ele conhecidos, aos quais direciona sua calvinista repulsa anticatólica. Bosman mencionou que eles poderiam vender o perdão ao fato de alguém descumprir as promessas juradas, tacitamente projetando sobre eles o furor das Reformas à venda das indulgências pela Igreja Romana até o século XVI.

Os reis também se aproveitariam dos resultados nas provas do rio ao cobrarem multas dos inocentados por esses rituais. A relação entre reis e sacerdotes era bastante próxima em vários aspectos, porém também colidia nas situações relativas à disputa pelo poder e à pena capital. A visão deletéria de os africanos serem movidos de modo exclusivo pelo cálculo racional deve ser vista pelo pesquisador contemporâneo como uma projeção do viajante e de sua sociedade sobre eles. O processo psicológico de imputação ao Outro daquilo que não se quer reconhecer em si próprio é o que conduz a esse modelo discursivo do interesse. No período seguinte, esse *idioma* do interesse não foi abandonado ou esquecido, ele radicalizou-se em uma noção mais ampla, a de civilização.

CAPÍTULO 3: A “CIVILIZAÇÃO” DOS CRIMES OU OS CRIMES DA CIVILIZAÇÃO? (1720-1789)

Uma justiça que não se esqueça de que nós todos somos perigosos, e que na hora em que o justiceiro mata, ele não está mais nos protegendo nem querendo eliminar um criminoso, ele está cometendo o seu crime particular, um longamente guardado.

Clarice Lispector.

Após os discursos da demonologia e do Iluminismo dos primeiros tempos sobre o interesse, o registro e as reflexões europeias sobre os rituais jurídicos africanos passaram por um novo crivo analítico: o *idioma* da civilização. Obviamente, esse “idioma” não era uniforme e foi apreendido de modo peculiar por cada um dos diversos cronistas-etnógrafos da época.

Essa conjuntura intelectual envolve as crônicas de William Snelgrave, Robert Norris e Paul Erdmann Isert, e eventos ocorridos a partir da década de 1720, coincidindo com a expansão daomeana na Costa dos Escravos, até 1789, ano da morte do último dos cronistas arrolados e da publicação da principal obra de Robert Norris.

Snelgrave foi um comerciante de escravos inglês que fez várias viagens à região entre o início do século XVIII e o final da década de 1720. Ele foi uma das testemunhas da conquista de Uidá pelo Daomé em 1727. Sua leitura dos rituais jurídicos focou nos rituais executórios. Ele tratou com brevidade os rituais contratuais e não fez registro dos rituais comprobatórios.

Robert Norris, também inglês e igualmente traficante de pessoas, esteve na Costa dos Escravos entre o final da década de 1760 e meados da década de 1770. Recolheu testemunhos orais e escreveu um relato do passado daomeano, no qual mencionou os rituais jurídicos. Assim como o cronista anterior, utilizou a escrita para defender sua atividade comercial no tráfico de cativos.

Contrário a essa perspectiva política, o cronista Paul Erdmann Isert, médico e botânico prussiano ao serviço dos dinamarqueses na Costa do Ouro, esboçou uma obra simpática aos africanos em vários pontos. Sua leitura dos contratos, ordálios e execuções parece acompanhar em muitos sentidos uma tentativa de compreensão do ponto de vista dos africanos para o significado de suas práticas.

Abordando a crônica europeia relativa à Índia, Joan-Pau Rubiés considera que a passagem do século XVII para o XVIII já apontava o surgimento de uma retórica em torno do que ele denomina o “idioma da civilização”, ressaltando a substituição dos motivos literários de fundamento religioso por argumentos construídos sobre evidências etnográficas e considerações filosóficas (RUBIÉS, 2004, p.399).

Isso não significa afirmar o desaparecimento da teologia cristã. A colonização incipiente de Serra Leoa, iniciada no final do século XVIII, teria sido, de certa forma, inspirada por um movimento religioso iniciado por um clérigo protestante, Swendenborg, que pregava a existência do éden no interior do continente africano, onde um tipo de homem mais afastado da razão estaria mais próximo de Deus (CURTIN, 1964, p.27-28).

Tampouco significa dizer que a demonologia tenha deixado de estar presente. Por exemplo, o padre Labat, um dos cronistas desse período, reitera elementos do *idioma* demonológico remetendo à figura de Cucu, referida por Müller e Villault, de quem o padre parece plagiar algumas informações:

Os habitantes da Costa do Ouro dizem que seu Deus é preto, e os seus Marabouts [sacerdotes] garantem que ele aparece muitas vezes ao pé da árvore dos Fetiches na forma de um grande cachorro preto. Eles aprenderam com os brancos que esse grande cachorro preto se chama Diabo: basta pronunciar seu nome diante deles e associá-lo a alguma maldição, como “o diabo que te carregue” ou “que ele quebre o teu pescoço”, para que eles tremam e caiam em desespero. Nada é mais visível e mais real que o domínio que o Demônio tem sobre eles, e os maus-tratos que ele lhes causa; nós os ouvimos gritar e vemos os hematomas e outras marcas no corpo que ele lhes provoca (LABAT, 1730a, p.183) ¹⁶⁸

168

“Les habitans de la côte d’Or disent que leur Dieu est noir, & leus Marabouts assurent qu’il leur apparoît souvent au pied de l’arbre des Fetiches sous la figure d’un grand chien noir. Ils ont appris des blancs que ce grand chien noir s’appelle le Diable; il ne faut que prononcer ce nom devant eux & y joindre quelque imprécation, comme le diable t’emporte ou te torde le col, pour les faire trembler & tomber en défaillance. Rien n’est plus visible & plus réel, que l’empire que le Demon a sur eux, & les mauvais traitemens qu’ils en reçoivent; on les entend crier, & on voit les meurtrissures & les autres marques de coups qu’il leur a donné.”

Smith, cronista inglês desse período, escreveu acreditar no fato de o Diabo ter conduzido dois reis africanos, descritos como despóticos, à guerra (SMITH 1744, p. 218). O idioma da civilização compreende a crítica ao despotismo, bem como a defesa da ideia de *progresso* técnico e moral, sobretudo quanto à eliminação das penas cruéis. Especificamente, a peculiaridade do Alto Iluminismo¹⁶⁹ a partir da terceira década do século XVIII repousa no seu caráter historicizante das hierarquias culturais previamente elaboradas (HODGEN, 1971, p.434-438).

Dentro da cosmologia medieval, a humanidade em geral e os grupos humanos entre si estavam hierarquizados *no espaço*. A partir do século XVIII, essas hierarquias passaram a ser definidas, sobretudo, *no tempo* (HODGEN, 1971, p.389). Kant (1995 [1784]) entendia ser o coração desse movimento a *maioridade* do ser humano, ao passo que Foucault preferia falar de *atualidade* e de *modernidade* para explicar o processo de temporização do Alto Iluminismo (1994). O passado tornou-se a forma de classificar todas as práticas consideradas irracionais. Fora da Europa, segundo as concepções da época, estariam os povos que não superaram esse passado, trazendo com isso evidências desse mesmo passado.

Quanto à reflexão jurídica, o Alto Iluminismo estabeleceu os princípios legítimos da autoridade política e o combate às penas cruéis. Embora os pensadores mais celebrados tivessem uma postura reservada quanto à república e à democracia, todos concordavam com o combate dirigido ao poder considerado despótico.

Montesquieu resumia as premissas básicas da rejeição ao despotismo em duas máximas: o governante déspota reduz todo o povo à condição de escravo político (MONTESQUIEU, 1892 [1748], p.93); e o lugar mais propenso para o escravo civil, tal como o escravo africano nas Américas, é nos estados despóticos (MONTESQUIEU, 1892 [1748], p.194). A literatura de viagem traz conclusões desse tipo quando classifica o reino do Daomé como despótico (NORRIS, 1789).¹⁷⁰

No que tange ao combate às penas cruéis, Cesare di Beccaria (1819 [1753]) e Voltaire (1879 [1763]) encabeçaram uma luta intelectual para de levar os estados europeus a abolirem as punições dolorosas. Estas, propugnavam eles, não passavam de uma prática primitiva, de ações deploráveis, resultado da ignorância dos povos do passado.

¹⁶⁹ Robert Darnton tem uma compreensão diferenciada do termo. Para ele, aplica-se aos autores mais conceituados e mais moderados em suas posições políticas (DARNTON, 1982).

¹⁷⁰ É importante reiterar que não se presume que, para expressar pontos de vistas semelhantes ao de Montesquieu, os autores periféricos do Alto Iluminismo tenham-no lido. A interpretação desse pensador sobre o despotismo é construída pela atmosfera intelectual de sua época, ao mesmo tempo em que também a reconstrói.

Uma passagem de Beccaria resume bem essa historicização dos costumes no curso do progresso da razão dos povos: “Existe ainda mais uma justificativa ridícula para a tortura, trata-se de *purificar um homem de uma infâmia*. Tamanho abuso pode ser tolerado **no século XVIII?**” (BECCARIA, 1819 [1753], p.61 – os grifos em negrito são nossos, em itálico no original).¹⁷¹

A ênfase do autor italiano à inadmissibilidade de uma justificativa religiosa para a tortura na Europa daquele momento evidencia bem a teoria da história dos costumes humanos, criada durante o Alto Iluminismo.¹⁷² Essa reflexão historicizante dos costumes também foi legitimada na descrição europeia dos rituais jurídicos praticados na África Ocidental. ■

A noção de “primitivo” absorveu e ampliou o antigo conceito de “selvagem”. Ao “não primitivo”, porém, restariam alguns costumes do “primitivo”. Essa noção de “sobrevivência” cultural já se delineara na literatura iluminista um século antes de Edward Taylor e outros autores evolucionistas da antropologia oitocentista (HODGEN, 1971, p.417). Ela emerge a partir do século XVIII como um princípio ordenador das “etnografias” dos viajantes.

Se no período anterior a 1700, os fundamentos místicos sustentavam a explicação dos rituais jurídicos, a partir de então começa a se impor uma interpretação de caráter mais racionalista que podemos chamar de linguagem da civilização. O adjetivo “civil” era empregado até os anos 1600, de modo habitual, para expressar um tipo de direito – o direito civil –, como também se aplicava à etiqueta, às “boas maneiras refinadas.” Foi nesse sentido que Phillips usou esse termo para elogiar uma africana que ele pensava ser “bem comportada” em relação aos padrões locais (PHILLIPS, 1732 [1694], p.292).

A própria noção de “boas maneiras” resultara de um extenso processo histórico pelo qual alguns comportamentos passaram a representar o padrão ideal para os aristocratas na Europa (ELIAS, 1978). Por sua vez, o adjetivo “civilizado” poderia referir-se à erudição de determinada pessoa.

¹⁷¹ “There is another ridiculous motive for torture, namely, *to purge a man from infamy*. Ought such an abuse to be tolerated in the eighteenth century?”

¹⁷² Já no final daquele século, durante a Revolução Francesa, um político jacobino da Assembleia Nacional, Saint-Just, diria: “a felicidade é uma palavra nova na Europa”. Esse tipo de construção discursiva, isto é, da *novidade* de certas palavras, certos costumes, certos valores, constitui uma *práxis* do Iluminismo, à qual Foucault considerou como um apelo à atualidade (FOUCAULT, 1994).

O verbo “civilizar” mostra-se lexicografado antes de civilização em dois dicionários importantes da Europa, cujos verbetes oferecem discussões construtivas para a questão ora abordada. Segundo o dicionário da Academia Francesa de 1694, o verbo “civilizar” tinha dois significados: “Civilizar [verbo da voz ativa]. Tornar civil uma matéria criminal, reduzir uma causa criminal a um procedimento ordinário e civil [...]. Significa ainda tornar civil, honesto e sociável; polir os modos. *O comércio dos gregos civilizou os bárbaros.*”¹⁷³

O dicionário inglês de 1741 apresenta uma definição praticamente idêntica ao primeiro significado do verbo elencado no dicionário francês, porém aqui atribuída ao substantivo “civilization”: “CIVILIZAÇÃO (termo *legal*) uma lei, ato de Justiça, ou julgamento, que transforma um processo criminal em civil”.¹⁷⁴ Já em outro dicionário inglês posterior, publicado em 1768, o verbo “civilizar” passou a ter apenas o segundo significado atribuído pelo dicionário francês, coerente com a acepção de civilização do pensamento iluminista: “CIVILIZAR [verbo na voz ativa] [derivado de civil] educar a partir da selvageria e da brutalidade”.¹⁷⁵

A transformação semântica desse verbo acompanha o itinerário intelectual da época. Os anos de 1700 na Europa assistiram à emergência do nome derivado do verbo, “civilização”, denotando não apenas etiqueta ou conhecimento, mas um complexo moral, linguístico, científico, demográfico, material e político, de ordem coletiva e detentor de uma “vida autônoma” (HALE, 1994, p.354-358). Grafado com inicial em maiúscula, o termo denotaria o estágio mais aperfeiçoado da humanidade. Segundo os enciclopedistas, a propósito todos eles europeus ou eurodescendentes, apenas na Europa esse estágio teria sido alcançado.

Tal compreensão, profundamente ideológica, não impediu que Paul Isert, autor discutido a seguir, considerasse os africanos ocidentais civilizados, apontando inclusive que podem ser considerado por ele, e pelo direito internacional hodierno, crimes da “Civilização” os praticados pelos homens do Velho Mundo. Isso explica o segundo sintagma nominal no

¹⁷³ Grifos no original. “Civiliser. v. act. Rendre civile une matiere criminelle, reduire une cause criminelle à une procedure ordinaire & civile[...]. Il signifie aussi, Rendre civil, honneste, & sociable; polir les moeurs. *Le commerce des Grecs a civilisé les Barbares.*” *Dictionnaire de l’Académie française*. Paris: Académie française, 1694. Disponível em: <<http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=civiliser>>. Acesso: 07 jan 2015.

¹⁷⁴ “CIVILISATION (*Law term*) a law, act of justice, or judgment,, which renders a criminal process, civil.”. N BAYLE. *An universal etymological English dictionary*,.... Londres: , 1756. s/p.

¹⁷⁵ Tradução nossa, “to CIVILIZE. v. a. [from civil] to reclaim from savageness and brutality.” S JOHNSON. *A dictionary of the English language. Abstracted from the folio....*Londres: J. F. And C. Rivington [etc.], 1768.

título do presente capítulo, ou seja, os crimes cometidos pelos europeus na Costa da Mina na Época Moderna.

Em meados do século XX, alguns cientistas sociais e historiadores – não deve ser esquecida a persistência dos defensores do termo Civilização tal como esboçado pelos enciclopedistas, entre eles, o já citado Norbert Elias (GOODY, 2002, p.201) –, após usarem longamente o termo sem questionar seu caráter etnocêntrico, passaram a grafá-lo com inicial minúscula, para referir-se a várias sociedades ao redor do mundo, em várias épocas, com o intuito de evitar a valoração temporal-axiológica atribuída pelas “luzes”. O termo “civilização” é considerado aqui apenas como termo *ênico* dos cronistas e não como uma categoria analítica integrante do instrumental teórico-metodológico da pesquisa.

O mundo europeu setecentista passava por diversas transformações. No plano das ideias, conforme já esboçado nos parágrafos anteriores, destacava-se o Alto Iluminismo, cuja premissa fundamental repousava no primado da razão sobre qualquer autoridade estabelecida, quer da Igreja, quer das monarquias autocráticas, quer do pátrio poder, quer da tradição. A noção de progresso era um corolário do primado da razão, constituindo um princípio maior das filosofias iluministas da história.

O pensamento iluminista manifestou-se em diversas disciplinas, da física à filosofia. O aumento de leitores no século XVIII também contribuiu não só para a difusão, como também para a produção dessas ideias. Os tratados de teoria política passaram a ter maior público, bem como as crônicas de viagem, que já compartilhavam noções e pressupostos iluministas, nem todos homogêneos, como se discutirá a seguir.

Alguns historiadores focam no estudo dos autores mais conhecidos do Alto Iluminismo, sobretudo os franceses, como Voltaire, Rousseau, Diderot, Montesquieu e Buffon, com o fito de evidenciar que por trás de algumas de suas posturas políticas e culturais moderadas havia um radicalismo e um ímpeto democratizante que fomentou as revoluções sociais da segunda metade do século XVIII (ISRAEL, 2009).

Outros autores que abordam o tema, como Robert Darnton, por exemplo, enfatizam em seus estudos o chamado submundo das letras e não consideram como imediata a correlação entre ideias esclarecidas e revoluções sociais (DARNTON, 1998; idem, 2001). Esse submundo da “República das letras” compreendia centenas de autores desconhecidos que não eram *mainstream*, e que chegavam a piratear livros proibidos, seja pela censura de

cunho moral de seu conteúdo, muitas vezes erótico, seja pela censura política, por veicularem ideias consideradas sediciosas.

A abordagem darntoniana do Iluminismo será referencial nesta pesquisa, uma vez que examinar o microcosmo de produção e circulação de ideias possibilita compreender essa formação de uma linguagem da civilização nas crônicas de viagem arroladas no período. Essa abordagem permite entender as noções desenvolvidas por alguns autores do *mainstream*, que tinham diferentes recepções e apropriações dessas ideias.

Apesar da primazia dos autores franceses nesse “movimento”, dois britânicos do Iluminismo dos primeiros tempos, John Locke e David Hume, merecem o título de inspiradores dessa corrente de pensamento, segundo a histografia filosófica do período. Desses dois pensadores, cuja inspiração era o governo civil britânico estabelecido em 1689, ecos das teorias sobre a liberdade inata e o direito inalienável à propriedade podem ser observados nos cronistas estudados.

Porém, liberdade e propriedade entravam em contradição justamente no que concernia ao comércio e explorações de escravos africanos pelos europeus no mundo atlântico. Como dar liberdade a uma propriedade, o escravo? Estariam os africanos no mesmo estágio de progresso da razão que lhes permitiria ter uma vida livre? O comércio de seres humanos consistiria em uma atividade legal e legítima, à luz das teorias do direito natural? Tais questões encabulavam tanto os altos pensadores quanto os menores, sendo poucos os que defendiam a supremacia da liberdade, a ponto de contestar o tráfico e a escravidão.

Toda essa discussão requer um exame mais acurado do que era o tráfico de escravos a partir do segundo quartel do século XVIII, e também porque quase todos os cronistas a serem estudados neste capítulo estavam de alguma forma ligados a essa atividade e sobre ela produziram interpretações.

Entre 1676 e 1700, estima-se que os europeus transportaram de maneira forçada 282.812 africanos oriundos da Costa do Ouro e da Costa dos Escravos, sem contar os mortos na travessia. Apenas nos 25 anos seguintes, esse número atingiu um total de 607.339, mantendo-se em média próximo de 564.000 nos três quartéis de século posteriores.¹⁷⁶ O aumento substancial de escravos traficados no século XVIII foi um fenômeno com profundas repercussões tanto para africanos quanto para europeus.

¹⁷⁶ Consulta às estimativas do site acadêmico Slave Voyages <<http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces>>. Acesso: 30 jul 2014, 01:18.

Apesar de o destino dos cativos ser quase sempre as Américas, onde as plantações e as minas rendiam bastante lucro aos colonos europeus e euro-americanos, o próprio comércio de escravos também era uma atividade altamente lucrativa para os estados europeus e seus agentes econômicos. Esse é o argumento central da obra de Eric Williams (1994).

Mesmo os autores que discordam de tal ponto de vista, e, portanto, argumentam que o tráfico negreiro rendia lucros baixos, consideram que a atividade tinha importância nas relações econômicas da Europa. É o caso de Olivier Petre-Grenouilleau (2004, p.385-386), para quem o investimento no tráfico de escravos funcionava como lastro para o crédito e moeda em regiões portuárias. Tal fato permite entrever a importância dessa atividade.

O fato é que ao longo do século XVIII emergiu uma campanha de vários segmentos sociais – que incluía ex-escravos, marinheiros, quacres ingleses (REDIKER, LINEBOUGH, 2000, p.212) – contra o tráfico de escravos. Os indivíduos engajados na causa eram chamados abolicionistas, muito embora a abolição do tráfico de escravos e não propriamente o trabalho escravo fosse sua meta imediata. A crônica sobre a Costa da Mina teve algumas adesões ao abolicionismo, que podem ser identificadas em Isert, um dos seus representantes mais engajados.

Todavia, outros autores, como Snelgrave e Norris, defendiam o tráfico de escravos antagonizando sistematicamente com os abolicionistas. Para eles, a legitimidade e a legalidade do comércio de seres humanos oriundos da África seriam justificadas por um pretense estágio de degeneração dos africanos e pela necessidade de exportar bens para os fornecedores africanos em troca de cativos, como defendia Norris.

A própria discussão sobre os rituais jurídicos ficou dividida pelo olhar abolicionista ou pró-tráfico dos autores. As execuções receberam descrições “sensacionalistas” por parte dos autores pró-tráfico, que as usavam como justificativa para legitimá-lo, uma vez que este “salvaria” a vida dos condenados.

Os abolicionistas contestaram esse sensacionalismo das execuções com proposições relativistas e fizeram denúncias de agentes do tráfico, inclusive de abusos sexuais de mulheres escravizadas por marinheiros brancos de navios negreiros (HEFFERMAN, 1973, p.191). Essas posições do abolicionismo do século XVIII serão sentidas também nas interpretações dos rituais de contrato e de prova, atribuindo um caráter civilizado aos akan, aos gãs – da Costa do Ouro, de maneira predominante – e aos gbe – da Costa dos Escravos. Os argumentos tinham uma base iluminista em ambos os posicionamentos. A linguagem da civilização

produzia diferentes enunciados a depender dos emissores. O conceito de civilização e seus opostos, como barbárie e selvageria, oscilavam, ora para sustentar, ora para contestar o tráfico negro:

O assunto da diferença racial foi enquadrado por categorias mais flexíveis de selvageria, civilização, comércio e [boas] maneiras. Especificamente, na poesia antiescravidão, a figura do traficante de escravos selvagem confundia as distinções raciais entre europeus e africanos. [...] A narrativa que a poesia antiescravidão do século XVIII conta é sobre o colapso e a reconstituição da distância cultural entre cristãos e africanos (GOULD, 2003, p.45).¹⁷⁷

Essa flexibilidade, apontada por Gould, do conceito de civilização é o que justifica sua apropriação em sentidos opostos pelos “viajantes-etnógrafos” do século XVIII.

Do lado africano, registravam-se mudanças políticas profundas, e de algum modo relacionadas ao tráfico de escravos. A Costa do Ouro foi quase inteiramente dominada pelo reino Ashante até o ano de 1754, após meio século de expansão, submetendo outros reinos akans, como o reino de Akwamu que anteriormente dominava também os gãs de Acra e seus arredores. Entre os motivos da expansão, estava o interesse dos reis ashantes em comercializar mais escravos com os europeus (WILKS, 2001, p.247).

Processo político semelhante pôde se verificar na Costa dos Escravos. Todavia, a crônica da Costa da Mina passaria por uma verdadeira revolução com a expansão do reino do Daomé. O Daomé, cujo povo e língua também são chamados de fon, pôs em questão e amiúde serviu para reforçar as reflexões europeias sobre o despotismo, devido ao autoritarismo atribuído a seus soberanos. Cumpre, portanto, observar pormenorizadamente essa conjuntura política.

Por se localizar no interior e pelo fato de os visitantes europeus pouco avançarem além da Costa, esse reino não é muito conhecido nos relatos escritos antes de 1720. Uma etimologia para o nome do reino emerge da decomposição da palavra “Daomé” nos seguintes radicais: Dan (nome de um chefe local), *ho* (barriga), *me* (em, no): “na barriga de Dan” (BAY, 1998, p.50).

Sabe-se que o reino existia desde meados do século XVII, localizado no planalto de

¹⁷⁷ “The subject of racial difference was framed by the more flexible categories of savagery, civilization, commerce, and manners. Specifically, in antislavery poetry, the figure of the savage European slave trader confounded racial distinctions between Europeans and Africans. [...]The story that eighteenth-century antislavery poetry tells is of the collapse and reconstitution of the cultural distance between Christians and Africans.”

Abomé, nome também de sua capital, ao norte de Uidá (vide mapa na Introdução). O Daomé foi fundado por um grupo de imigrantes do reino de Aladá, chamados de agassuvi, que derrotou os povos habitantes do planalto, entre os quais estavam os fons, estabelecendo uma nova entidade política. Os primórdios do reino são confusos. No período anterior à sua expansão no litoral, o povo daomeano passou por períodos de submissão ao reino de Oió (PARÉS, 2007, p.32-33). Entre seus primeiros monarcas, a tradição lembra os nomes de Dakodonu e Webgja. Este último realizou importantes inovações estruturais do Estado, como modificações no sistema de execuções privadas, ponto discutido mais adiante. Sucedendo-lhe em 1716, Agaja Trudo que iniciou a fase expansionista daomeana (LAW, 2001, p.262-263).

Uma das primeiras referências ao reino aparece em 1721, na obra do cirurgião inglês John Atkins (1734). De passagem por Uidá, esse cronista fez uma alusão elogiosa a Agaja, afirmando que ele teria a intenção de interromper o comércio de escravos com os europeus realizados por Aladá e Uidá na Costa. Essa leitura fundamentou o trabalho de Akinjogbin (1967), para quem o motor das conquistas daomeanas foi a tentativa de paralisar a venda de escravos para os europeus. Existe uma carta do referido rei daomeano dirigida ao rei da Inglaterra em que ele solicita que os ingleses lhe ajudem a desenvolver a produção local em vez de comprar escravos (RODNEY, 1973, p.180).

Todavia, há evidências no sentido contrário, pois depois de ter dominado os estados litorâneos da Costa dos Escravos, o próprio Agaja teria se engajado no tráfico junto aos europeus, em especial entre 1727 e 1730, período que Akinjogbin imaginava ter sido de rejeição ao comércio de escravos (LAW, 2001, p.303-305). Agaja também soube incorporar elementos europeus na hierarquia e fardamento militar, ampliou o uso das armas de fogo no seu exército, acolhendo até um padre francês, Etienne Gallot, que lhe ensinou as lições de construção de trincheiras e fortificações (BAY, 1998, p.141).

A fase de conquistas iniciou-se em 1716 com a vitória sobre o reino de Wemba, seguiu, em 1724, com a ocupação de Aladá, o reino até então mais importante da região, quando até os feitores europeus foram escoraçados pelas tropas vindas de Abomé. Três anos depois, seria a vez dos huedas do reino de Uidá, no litoral. A estratégia daomeana para dominar os reinos vizinhos compreendia o envio de espiões, os chamados *agbadjibeto*, que, na língua fon significa “o caçador na entrada” (BAY, 1998, p.131). Esses espiões poderiam até chegar a prestar o juramento do fetiche com seus inimigos (LE HERISSÉ, 1911, p.65). Segundo relatos orais transcritos no começo do século XX, Agaja teria enviado a própria

filha, Na Geze, para casar-se com o rei de Uidá, Huffon, apenas para colher informações (BAY, 1998, p.21, p.58-59; AKINJOGBIN, 1967, p.145).

Ajudado por sua espiã, que teria jogado água sobre a pólvora de Uidá na noite antes do ataque daomeano, o soberano do Daomé aproveitou para atacar e foi vitorioso. De acordo com Robin Law (2001, p. 306-308), que não aborda a narrativa de Na Geze, outros fatores, como a disciplina militar das tropas de Abomé, foram determinantes para vitória daomeana sobre os hueda. Entretanto, nem toda a Costa dos Escravos caiu sob o domínio daomeano. A porção mais a oeste manteve-se livre, no reino de Grande Popo e também no reino dos gens, em volta de Pequeno Popo (Ahen).

Apesar de perfazer uma máquina de guerra, o império daomeano estava longe de ser imbatível. Ao longo de todo o século XVIII, os reis de Abomé sofreram fragorosas derrotas diante da cavalaria do reino iorubá de Oió, localizado na região central da Nigéria contemporânea, o qual requisitava tributos regulares em troca da paz. Entretanto, nem tudo era conflito entre os dois Estados. Houve muitas trocas culturais, por exemplo, elementos político-administrativos incorporados de Oió pelo Daomé, até deuses iorubás incorporados ao panteão fon (LAW, 2001, p.111).

Também os territórios conquistados renderam problemas ao Daomé. Entre finais da década de 1720 e o ano de 1740, várias revoltas eclodiram, sobretudo em Uidá. Para coibir a insurreição, os soberanos de Abomé adotaram algumas estratégias, dentre as quais, três se destacam: em primeiro lugar, compuseram um panteão abrigando algumas divindades cultuadas pelos povos conquistados (PARÉS, 2007, p.107), em segundo, buscaram se apresentar aos dominados como uma linhagem real que remontava suas origens ao antigo reino do Tado, como acontecia com a família real de Aladá; em terceiro lugar, eles empreenderam profundas reformas político-administrativas para controlar mais de perto os territórios conquistados (LAW, 2001, p.150, 332). Por fim, os daomeanos lançaram mão de uma política que aterrorizava os súditos conquistados mediante execuções públicas violentas, um dos principais assuntos tratados pelos cronistas europeus que visitaram o Daomé, a começar por William Snelgrave.

A centralização política acarretou uma série de transformações sociais e culturais na Costa do Ouro e na Costa dos Escravos, inclusive no que tange aos rituais jurídicos. Eis o novo cenário para os dramas jurídicos na região: uma Europa assentada num discurso do progresso pela razão e indecisa quanto ao destino do trato negreiro de um lado, e, do outro,

uma Costa da Mina mais centralizada politicamente e mais envolvida no comércio de escravos.

3.1. William Snelgrave

O capitão inglês William Snelgrave era comerciante de escravos e publicou sua obra intitulada *Novo tratado de algumas partes da Guiné e do comércio de escravos*¹⁷⁸ no ano de 1734, com uma reedição em 1754, na qual foi acrescentado um anexo do autor com apologias ao tráfico negreiro. O período de referência das descrições histórico-etnográficas remete ao começo do século XVIII, porém, seu enfoque principal recai sobre o final da década de 1720, coetâneo à expansão daomeana no litoral da Costa dos Escravos.

Em lugar das dedicatórias aos mecenas, como na obra de De Marees e de Villault, Snelgrave agradece reiteradamente aos amigos – mercadores de Londres que comercializavam na Guiné – por o terem incentivado a publicar o livro. A esse grupo de comerciantes, presumivelmente, de escravos, o cronista transmite sua representação distorcida da condição moral dos autóctones daquela região.

O cronista testemunhou a invasão de Uidá pelo Daomé em 1727 e teria depois feito negócios com o rei Agaja, após uma série de desentendimentos entre os ingleses e franceses, que apoiaram inicialmente tentativas de restauração do poder dos *hueda*, povo de Uidá, visto que a conquista daomeana havia lhes rendido, inicialmente, menos cativos do esperado (HARMS, 2002, p.213-214).

A crônica divide-se numa narrativa da conquista daomeana de Uidá e num estudo sobre como alguns africanos eram escravizados e o tráfico negreiro em geral. Logo no princípio do livro, uma reflexão sobre o direito natural é desenvolvida para sustentar a sua apologia da escravidão.

Conforme enunciado nos capítulos anteriores, o discurso jusnaturalista se desenvolveu durante séculos na Europa como uma alternativa às concepções mais autoritárias do direito. Entretanto, a obra do cronista inglês em questão exemplifica como esse discurso podia ser usado para justificar o recurso autoritário da manutenção do tráfico de escravos. Na Introdução do *Novo tratado*, Snelgrave narrou que, ao desembarcar certa feita no Calabar Velho, teria visto uma criança pendurada numa estaca em sacrifício. O traficante de escravos

¹⁷⁸ *A New Account of Some Parts of Guinea and the Slave Trade, containing ...the History of the Late Conquest of the Kingdom of Whidaw by the King of Dahomè*, London, 1734

ficou chocado com a cena e recorreu ao rei para comprar a criança e livrá-la da morte iminente.

Em negociação com esse monarca, Snelgrave argumentou, entre outras coisas, que pelo direito natural, não se devia fazer a ninguém o que não se queria para si. Ao conseguir adquirir a criança, ele teria ainda solicitado a um de seus homens que fosse ao mercado e comprasse uma mulher escravizada que foi considerada a “mãe” da criança. O cronista ainda relata que ao embarcar no navio negreiro, acompanhado pelos dois novos escravos, os outros a bordo aplaudiram-no (SNELGRAVE, 1754 [1734], s/p).¹⁷⁹ O fato narrado pode não ter passado de ficção, contudo, a mensagem veiculada é nítida: o tráfico de escravos era uma atividade que garantiria o direito à vida e à condição humana.

O autor utiliza o direito natural – cuja formalização remonta a Aristóteles e ao tomismo, apresentando-se como uma tradição jurídica fortemente humanista em contraposição ao direito católico mais conservador (RUBIÉS, 1993, p.175) – para legitimar o tráfico e a escravidão nas Américas, na medida em que pouparia a vida e a condição humana da pretensa crueldade de figuras políticas africanas.

De forma paralela, Bosman, o teórico do pessimismo em relação aos africanos, é elogiado por Snelgrave como maior autoridade intelectual sobre a Guiné. Isso já aponta para uma superposição entre o *idioma* do interesse e o da civilização na ótica do cronista inglês, bem como para uma continuidade nas imagens derogatórias dos autóctones. Nesse contexto, as relações contratuais parecem ter despertado pouca atenção em detrimento das execuções.

3.1.1. Contratos

Apenas em duas passagens os rituais contratuais são abordados na obra de Snelgrave. Em uma delas, o rei Agaja tinha requerido que um inimigo prestasse juramento para pagar uma indenização envolvendo a libertação de um prisioneiro branco (SNELGRAVE, 1754, p.67) e, na outra, o juramento era para iniciar uma negociação comercial e incluía a participação de um europeu, o cirurgião de sua tripulação:

À noite, meu cirurgião enviou uma carta para mim, informando-me que ele tinha conseguido tudo o que eu pedi[.] Para realizar isso, o Senhor do Palácio [nobre

¹⁷⁹ A edição de Snelgrave que foi utilizada na análise apresenta erros de paginação. Na introdução, as páginas não são numeradas, tendo sido citado o número da folha. Em outras páginas, a numeração se repete ou mesmo não segue uma ordem crescente.

local] **tomou o seu Fetiche ou Juramento**, na presença de um senhor francês e outro neerlandês[.] Com essa confirmação, eu fui a terra no dia seguinte, e segui para a cidade de Savi, que dista cerca de três milhas do litoral, onde eu fui recebido com muita cordialidade[.] **As promessas e acordos feitos por meu cirurgião foram renovados**, e uma Construção foi-me designada para poder abrigar uma feitoria (SNELGRAVE, 1754 [1734], p.22, grifos nossos).¹⁸⁰

Na obra de Snelgrave, o campo semântico do termo “fetiche”¹⁸¹ inclui a ideia de “anjo da guarda” (p.37) – expressão que pode ser entendida como uma espécie de “deus pessoal” –, a serpente cultuada em Uidá (p.10-12) – à qual os *hueda* fizeram oferendas no momento da invasão daomeana suplicando proteção, embora sem sucesso –, uma noção genérica de “deus” (p.40, p.76) e uma divindade específica associada ao mar (p.59).

Curiosa é a omissão nesse campo semântico das acepções de “ídolo” e de “amuleto”, bastante referidas por outros cronistas. Muito menos ocorre qualquer menção do Diabo em relação aos africanos.¹⁸² Além disso, não é mencionada de modo explícito nem a participação direta de seu autor nem do seu cirurgião na cerimônia do juramento.

Aliás, o ritual foi descrito de maneira ríspida, sem apresentar sequer os típicos comentários sobre os seus elementos cênicos. O cronista inglês restringe-se a um lacônico “tomou fetiche ou juramento.” Não há menção à composição da bebida, tampouco às preces proferidas, a presença ou ausência dos sacerdotes – embora eles sejam mencionados em outros pontos da obra como importantes figuras nas negociações políticas e comerciais com os brancos (SNELGRAVE, 1754 [1734], p.43).

Na cena relatada acima, o cronista inglês menciona que ele teria renovado as promessas, do que se subentende que ele próprio praticou o ritual para fechar o acordo comercial, não lançando nenhuma dúvida sobre o cumprimento dos termos acordados por parte dos africanos nesse sentido. Assim, ele afasta, de maneira tácita, a confirmação da hipótese bosmaniana da degeneração dos costumes, mesmo sendo tributário desse autor em outros aspectos. Isso, porém, não o impede de aventar a desonestidade dos africanos em outros pontos de sua etnografia (SNELGRAVE, 1754 [1734], p.71).

¹⁸⁰ “In the Evening my Surgeon sent me a Letter, informing me, he had obtained all I desired; For the Performance of which the Lord of the Place had taken his *Fetich* or Oath, in presence of a *French* and *Dutch* Gentleman: On this Assurance I landed the next Day, and went up to the Town of Jaqueen, which lies about three Miles from the Sea side, where I was received very kindly, the Promises and Agreement made with my Surgeon being renewed, and a House appointed me to keep Factory in.”

¹⁸¹ Diferente de seus conterrâneos da mesma época, Snelgrave utiliza a grafia francesa para o termo.

¹⁸² A palavra inglesa para Diabo, “devil”, ocorre uma única vez na fala de um marinheiro inglês (SNELGRAVE, 1754 [1734], p.242).

Em relação aos juramentos do fetiche, os registros da RAC apontam, desde o final do século XVII, o fato de várias autoridades da companhia inglesa participarem neles (LAW, 1991). Talvez por serem muito conhecidos entre os ingleses, os detalhes desses rituais contratuais tenham sido omitidos pelo autor.

3.1.2. Provas

A obra de Snelgrave não contém descrições de rituais de prova. Como inexistem qualquer seção sobre os tribunais africanos, é possível que Snelgrave não os tenha presenciado, ou, então, eles não despertaram a sua curiosidade. Em compensação, um cronista coevo, John Atkins, escreveu de maneira relativamente extensa sobre as práticas extremas de prova judicial (ATKINS, 1737 [1735], p.100-104).

Em uma nota de pé de página, este último autor definiu os procedimentos de prova por juramento na Guiné como equivalentes aos ordálios praticados nos reinos germânicos da Idade Média: “Esse tipo de julgamento guarda muita semelhança com as *Águas amargas*¹⁸³ entre os Judeus, ou [o] *Ordálio* de nossos ancestrais saxônicos, que eram as provas pelo Fogo ou pela Água [...] e essas práticas continuaram até o reinado de Henrique III.” (ATKINS, 1737 [1735], p.104).¹⁸⁴ Atkins alinha-se, assim, com a narrativa de caráter historicizante típica do Alto Iluminismo que projeta as diferenças dos costumes do outro no passado histórico dos europeus. Essa ótica historicizante dos costumes (anúncio das ideias evolucionistas que iriam se impor no século seguinte) ocorre na obra de Snelgrave quando ele escreve sobre as sentenças capitais daomeanas.

3.1.3. Execuções

O cronista em discussão foi bastante arguto ao captar nos rituais jurídicos de execução no Daomé uma forma de afirmação do poder real, envolvendo o alastramento do medo entre seus súditos para garantir seu poder nas conquistas:

¹⁸³ Nesse ponto, existe a possibilidade de o autor ter realizado uma perífrase a Bosman, em cuja obra se encontra a mesma comparação com o ritual hebraico descrito no Pentateuco.

¹⁸⁴ “These sort of Tryals have much the same View with the *Water of Jealousy* among the *Jews*, or *Ordeal* with our *Saxon* Ancestors, that is, a Tryal by Fire or Water [...] and these ways continued till K. *Hen.* III.”

Então, ele [o rei] deu o sinal para a execução a um homem sentado atrás da vítima com uma espada longa, o qual imediatamente decepou-o pelo pescoço, com tanta força, que a cabeça foi arrancada com um só golpe [...]. **O intérprete nos contou que a cabeça da vítima pertencia ao rei, o sangue ao fetiche ou deus; e o corpo ao povo comum** (SNELGRAVE, 1754 [1734], p.44, grifos nossos).¹⁸⁵

Essa ênfase na morte imediata contrasta com outras descrições que falam de execuções lentas e dolorosas, como no caso citado por Bosman, muito embora se tratasse de um caso em que uma mulher do rei fora seduzida. Todavia, Snelgrave manifesta interesse em entender a dimensão ritual dos restos mortais do condenado, ficando atento e registrando a fala do intérprete que atribui sentido aos signos produzidos na execução.

Law destaca que o monopólio real da decapitação fez parte de um conjunto de inovações da Justiça daomeana promovidas pelo rei Wegbaja, ancestral de Agaja. A posse da cabeça do culpado se tornou privilégio exclusivo do rei, símbolo de seu poder, deixando de ser um amuleto requisitado pelos seus súditos ou parentes (LAW 1989a, p.398; 1988, p. 436). Provérbios daomeanos enfatizavam a fidelidade do súdito ao trono, expressa na ideia de sua cabeça “pertencer” ao rei (SNELGRAVE, 1754 [1734]). Quanto ao sangue, que era dado ao fetiche como artigo de libação, e o corpo sem a cabeça, que era dado ao povo, Snelgrave entenderá que isso é um indício de canibalismo, sem nunca apresentar qualquer evidência testemunhal, recorrendo apenas ao relato de terceiros.

Ele chegou a afirmar que a carne humana fresca de prisioneiros – sem metáforas – era comercializada no interior do Daomé para a alimentação do povo. Todavia, Snelgrave menciona que soube disso por ouvir dizer de um viajante chamado Robert More, o que permite relativizar o grau de confiabilidade dessa informação:

[...] Entretanto, como uma confirmação posterior de eles serem canibais, eu devo relatar que de acordo com o que soube de um tal Mr. Robert More, que era uma pessoa de grande Integridade, e naquele tempo o Cirurgião do Navio Italiano. O navio veio para Uidá no meio tempo em que estava em Jaquim, e o Capitão John Dagge, o Comandante, sentindo-se indisposto, envio More para o acampamento do rei do Daomé, com presentes para sua majestade. Ele viu ali muitas coisas estranhas, em particular, carne humana vendida em uma grande feira. Como eu não estive no mercado na ocasião em que estive no acampamento, não vi tal coisa: Porém eu não duvido que isso pudesse ter sido visto, se eu tivesse ido àquele lugar, pois havia muitos cativos idosos e deicientes pegos em Tuffoe (que não estavam

¹⁸⁵ “Then he gave the sign of Execution, to a Man that stood behind the Victim with a broad Sword, who immediately struck him on the nape of the Neck, with such force, that the Head was severed at one Blow, from the Body [...].The Linguist told us, the Head of the Victim was for the King; the Blood for the *Fetich*, or God; and the Body for the common People.”

entre os sacrificados) os quais nenhum europeu compraria (SNELGRAVE, 1754 [1734], p.59).¹⁸⁶

Em outras passagens Snelgrave sugere que a carne humana era consumida porque ele encontrara apenas os ossos dos condenados pouco tempo após a execução, e isso seria a “prova cabal” de que os daomeanos eram devoradores dos seus próprios compatriotas, cujo nível civilizatório deveria ser o menor possível, segundo suas concepções (SNELGRAVE, 1754 [1734]). John Atkins refutou a plausibilidade dessa descrição, considerando inexistente esse mercado de carne humana no Daomé (ATKINS, 1737, p.122-124).

Mais uma vez, com evidências muito vagas, o comerciante de escravos inglês faz ilações bastante deletérias. Se, no período anterior, o interesse maior tinham sido as estratégias de ridicularização dos sacerdotes, nesse, eram as estratégias de refutação dos negros daomeanos como um todo.

Em outra passagem, Snelgrave se pergunta por que motivo uma mulher fora condenada à morte por decapitação seguida de esquartejamento. Ele sugere que algumas execuções não se deviam a motivações jurídicas, porém a razões estritamente religiosas (SNELGRAVE, 1754 [1734], p.130). A existência de sacrifícios humanos religiosos de não condenados pela Justiça na Costa da Mina é uma ideia defendida pelo historiador Ivor Wilks (2001, p.230-235), para quem parte dos executados não era de criminosos. Na verdade, a grande maioria dos sacrifícios era de cativos de guerra.

Porém, à parte essa questão, cumpre questionar: por que tamanha ênfase nas execuções e suas pretensas conotações cruéis? Ao fazê-lo, Snelgrave persuadia os seus leitores a aceitarem que a condição de escravo nas Américas era muito melhor do que a morte junto a africanos tidos como degenerados, cujo estágio civilizatório estaria muito abaixo daquele dos europeus, conforme o próprio cronista o afirma (SNELGRAVE, 1754 [1734], p.191). Para além de seus pretendidos valores humanitários, o próprio Snelgrave teria provocado uma decapitação com requintes de crueldade durante uma revolta no seu navio. Um dos escravos teria assassinado um tripulante branco e Snelgrave teria procedido a uma

¹⁸⁶“But as a further confirmation of their being Cannibals, I shall relate what I afterwards learn'd from one Mr. Robert More, who was a person of great Integrity, and at that time Surgeon of the Italian Galley. This Ship came to Whydaw whilst I was at Jaqueen, and Captain John Dagge, the Commander, being indisposed, sent More to the King of Dabomè's Camp, with Presents for his Majesty. There he saw many strange things, especially human Flesh sold publickly in the great Marketplace. As I was not in the Market during the time I was in the Camp, I saw no such thing: But I don't doubt but than should have seen the same, had I gone into that place, for there were many old and maimed Captives brought from Tuffoe, (besides those sacrificed) which no Europeans would have bought.”

série de ameaças para encontrar o culpado. Ele ordenou que o líder da rebelião escrava fosse executado com um tiro e decapitado depois de morto. Seguindo as crenças locais, a decapitação pretendia mostrar aos outros negros que o decapitado não retornaria ao seu país de origem após a morte (SNELGRAVE, 1754 [1734], p.183-84).

A parte da decapitação parece bastante coerente com a documentação existente, entretanto, o fato de ela impedir a ressurreição parece questionável quando examinadas outras fontes. Por exemplo, num diálogo com os africanos de Fetu, o pastor Müller registrou a lenda de um homem que teria voltado do país dos mortos cinco vezes após ter sido sucessivamente decapitado (MÜLLER, 1983, [1673], p.178). Controvérsias à parte, a execução praticada por Snelgrave aparece como um gesto de violência “transcultural”. Rediker (2007, p.567) entende o episódio como a ponta do iceberg de uma “psicologia terrorista” empregada pelos europeus para submeter os africanos. É necessário acrescentar que esse “terrorismo” buscou utilizar os padrões culturais dos dominados para aterrorizá-los mais. A mesma crueldade imputada aos africanos poderia ser praticada contra eles, de maneira paradoxal, sob o discurso de que isso os livraria dessas práticas.

Deixado de lado a jurisprudência das penas capitais no Daomé setecentista e tendo em vista que o direito precisa ser compreendido como um processo que permeia a vida social (GLUCKMAN, 1965, p.295), o cronista opera uma instrumentalização dos rituais jurídicos como material retórico de seu discurso sobre os africanos. Se Bosman transformara a “Guiné” em terra do engano e do interesse inescrupuloso, Snelgrave acrescenta-lhe o epíteto de terra dos seres humanos que deviam ser poupados da crueldade dos reis e do canibalismo pela ação dos europeus, dos traficantes de escravos europeus. Com pouca ou nenhuma ênfase nos rituais contratuais na Guiné, o cronista parece desenvolver um discurso político a partir de sua etnografia das execuções.

3.2. Robert Norris

A primeira obra que se propõe a ser uma história¹⁸⁷ de uma entidade política da África subsaariana – entendida como investigação diacrônica de eventos políticos – teve como autor um traficante de escravos (LAW, 1989b, p.219). Trata-se do capitão Robert Norris, tributário intelectual do também comerciante de pessoas William Snelgrave.

¹⁸⁷ Akinkogbin entende não se tratar de uma obra de história e sim de memória, como o título dela mesma denuncia. A primeira história, em seu entendimento, seria a de Dalzel (Akinkogbin, 1967, p.3).

Muito embora o relato de Norris tenha se tornado mais conhecido a partir da releitura feita por Archibald Dalziel, outro cronista também ligado ao tráfico de escravos, sua obra foi resultado de um elaborado processo editorial. Primeiro, em 1788, Norris escreveu e publicou, de forma anônima, um texto intitulado *Um breve relato sobre o tráfico de escravos* [...]. No ano seguinte, esse relatório apareceu como anexo da sua obra principal, intitulada *Memórias do reinado de Bossa Ahadee [Tegbesu], rei do Daomé, [...] e um breve relato sobre o comércio de escravos na África* (1789).¹⁸⁸ Esta última edição é a que servirá de base para as análises a serem desenvolvidas aqui.

Entre o ano de 1788 e 1791, Norris foi o porta-voz dos comerciantes de escravos de Liverpool na discussão do Parlamento britânico sobre a abolição do tráfico de escravos. Nesse debate, o cronista quis convencer o plenário da Câmara dos Comuns de que os africanos e as africanas tinham um bom tratamento no navio negreiro, pois recebiam alimentação farta e podiam se divertir (REDIKER, 2007, p.70-73). Entretanto, um manuscrito do próprio autor sobre uma viagem feita em 1759 registra uma série de sevícias praticadas contra escravos amotinados. Norris, com suas *Memórias*, deveras seletivas, declararia trinta anos depois aos parlamentares ingleses que o investimento do tráfico de escravos era por inteiro compatível com o valor Humanidade (REDIKER, 2007, p.74-76).

Em relação aos fundamentos heurísticos e metodológicos, para compor sua “história” do Daomé, Norris utilizou algumas passagens de outros cronistas, mas também coletou vários testemunhos orais. Contudo, seus interlocutores eram sujeitos euro-africanos, raramente identificados, mas que deviam ser funcionários contratados pelas companhias europeias. Eles se comunicavam com Norris em línguas europeias ou na língua franca, limitando o acesso deste às línguas locais e questionando, assim, a profundidade da sua “história” (BERLIN, 1996). Aliás, os erros técnicos da obra são graves. Segundo Robin Law (1989b, p.221-222), Norris atribui o início do governo de Tegbesu ao ano de 1733, quando outras fontes, inclusive a tradição oral daomeana compilada no século XIX, apontam para 1740. À parte os equívocos cronológicos do cronista e os seus grandes vieses intelectuais, parte substancial dos eventos históricos e das descrições etnográficas encontra confirmação em dados fornecidos por outras fontes. Ele é uma das principais fontes histórico-etnográficas para compreender como o Daomé adquiriu estabilidade de maneira gradativa e conseguiu manter-se soberano diante das

¹⁸⁸ NORRIS, Robert. *Memoirs of the reign of Bossa Ahádee, King of Dahomy, an inland country of Guiney, to which are added the author's journey to Abomey, the capital, and a short account of the African slave trade.* Londres: Frank Cass & Co. Ltd., 1789.

revoltas dos povos conquistados e ameaças estrangeiras por todos os lados na Costa dos Escravos.

As penas capitais foram os principais rituais jurídicos tratados na obra de Norris. Para discutir as execuções e como elas foram associadas à justificação do tráfico de escravos, é preciso antes esquadriñar como Norris posicionava-se nessa questão. Com o tráfico, termo presente no título de sua obra, os escravos eram vendidos em troca não só de produtos de luxo trazidos pelos europeus, mas também de elementos civilizatórios:

As artes da paz, o fortalecimento da agricultura, introdução das manufaturas possíveis e a promoção de um comércio civilizado com os europeus, por um intercâmbio de produtos nativos de margem de lucro proveitosa na Guiné, foram melhorias das quais ele [o africano] não parece ter concebido a menor ideia; e das quais sua mente não era provavelmente capaz [de conceber por si só] (NORRIS, 1789, p.XII).¹⁸⁹

O tráfico negreiro promoveria a *Civilização* nos africanos. O cronista inglês aprofunda sua compreensão desse comércio partindo de sua defesa, com elaborados argumentos econômicos, para fundamentar a necessidade da sua permanência. Em sua concepção, conforme Snelgrave e outros, a legitimidade do trato negreiro adviria de argumentos quase morais e cosmológicos.

Isso contraria a noção corrente segundo a qual os pensadores do Alto Iluminismo julgavam que a escravidão fosse sempre economicamente ineficiente em comparação com o trabalho livre assalariado (SWAMINATHAN, 2007, p.482). Porém, até alguns argumentos econômicos de Adam Smith, contrários à escravidão, foram incorporados por panfletistas pró-tráfico. O interessante é que a visão de Norris associa a produção nas colônias inglesas na América e em Londres, como dependentes, em última instância, a atividade de contrabando de pessoas no Atlântico:

O comércio africano, conectado como está ao comércio com as Índias Ocidentais [Américas], com o comércio das outras colônias continentais e as pescarias das zonas recém-fundadas, é da máxima importância para o emprego de muitos milhares de nossos súditos no poder naval da Grã Bretanha e para as taxas reais com as quais estão interligadas. O valor de, pelo menos, três milhões em manufaturas domésticas, excluindo outras mercadorias, encontram anualmente uma

¹⁸⁹ “The arts of peace, the encouragement of agriculture, the introduction of practicable manufactures, and the promoting a civilized commerce with European traders, by an interchange of the native products of the profit fertile spot in, Guiney, were improvements, of which he does not appear to have ever subsumed the smallest idea; and of which his mind was probably not susceptible.”

atividade rentável do comércio africano e as Índias Ocidentais e cerca de cinco milhões em propriedades, resultado para o trabalho dos escravos africanos, empregados nas ilhas [do Caribe], assentado no trabalho dos negros escravizados, é importado daí anualmente, contribui não menos do que um milhão ou meio milhão [de libras?] cada ano para a receita do reino (NORRIS, 1789, p.162).¹⁹⁰

Ao lado das justificativas civilizatórias e econômicas, o autor legitima a manutenção do tráfico de escravos também com base em suas interpretações dos rituais jurídicos africanos. Para Norris, como para Snelgrave, as execuções religiosas também têm seu lugar ao lado daquelas motivadas pela punição de crimes. Embora na narrativa de Norris as pessoas fossem descritas como dotadas das capacidades e dos defeitos de pessoas de qualquer lugar do mundo naquela época, as populações africanas eram sistematicamente alvos de uma propaganda deletéria (CURTIN, 1964, p.36).

Ao escrever sua obra na década de 1770, Norris reagia contra as primeiras iniciativas mais contundentes dos projetos parlamentares de abolição do tráfico de escravos. Para tanto, sua narrativa pinta um quadro deturpado do reino daomeano como uma nação cruel e degenerada, que devorava os próprios conterrâneos executados publicamente em cerimônias anuais, chamadas de “Costumes”. Nessas festividades populares, combinavam-se redistribuição de bens e espetáculos de execuções de pessoas. Os Costumes advinham do antigo reino de Uidá, transformados pelos dominadores nos eventos públicos mais importantes do Daomé (AKINJOGBIN, 1967; LAW, 1986, 2001).

Norris retomava argumentos e imagens consagradas por Snelgrave décadas antes, amplificando o discurso da legitimidade do tráfico pela agência dos brancos, justificando-o na pretensa desordem social africana e na ideia de que iria trazer a civilização para os negros (SELGRAVE, 1754 [1734], p.136).

3.2.1. Contratos

O termo civilização é a grande chave interpretativa dos rituais jurídicos em Norris (1789, p.136). Para ele, a África era a antípoda da Europa. Como Snelgrave, Norris dedica

¹⁹⁰ “The African trade, connected as it is with the West Indian commerce, and with the trade to the remaining continental colonies, and Newfoundland fishery, is of the utmost consequence to the employment of many thousands of our fellow subjects to the naval power of Britain and to the royal revenues all which are conjoined by sympathetic ties. The value of three millions at least of domestic manufactures, exclusive of other merchandize, annually finds a profitable event by means of the African and West Indian trades and above five millions of property, arising from the labor of Negro slaves, employed in the West Indian islands, is yearly imported from thence which contributes not less than a million and an half annually to the revenue of this kingdom”

pouca atenção aos contratos e aos procedimentos de prova, tratando-os indiretamente em alguns eventos históricos que ele narra sobre a trajetória política do Daomé. Duas passagens abordam casos muito relacionados à temática. O primeiro deles diz respeito ao episódio de um rei de país vizinho que quebrou a promessa que fizera ao monarca daomeano, descrito por Norris como a traição de um líder militar, Agone (NORRIS, 1789, p.53).

As revoluções e conspirações na Europa do século XVII abriram espaço para o fortalecimento da discussão forense em torno do crime de traição política (BERMAN, 2003, p.289). Tendo em vista que a atmosfera intelectual em que Norris estava inscrito dialogava com essas reflexões jurídicas, sua leitura sobre os contratos na Costa da Mina compreendia essa dinâmica da sedição. A busca pelo estabelecimento da paz também era uma questão importante para Norris, porém ele não menciona sequer a presença de bebidas especiais para o acordo de paz com os mahis, por exemplo (NORRIS, 1789, p.25-27).

De maneira alguma, a relativa omissão dos contratos está longe de ser um indício de seu abandono pelos daomeanos, ou ainda, pelas populações da Costa da Mina em geral. É possível que os interlocutores autóctones de Norris tenham feito silêncio sobre o assunto, ou ainda, que o cronista tenha apresentado pouco interesse no assunto. Evidências do mesmo período e posteriores indicam a persistência daquelas formas ritualizadas.

Por exemplo, outro cronista inglês do mesmo período, William Smith, relatou a importância dos rituais contratuais entre os povos da região do Cabo Mesurado (ao norte da atual Libéria). No meio de um conflito armado com os africanos pelo controle de uma ilha, ele declarou ter tentado impor a um rei local um acordo celebrando o juramento de ingestão (SMITH, 1744, p.81). Todavia esse autor acrescentou uma consideração importante, dizendo que o procedimento contratual de tomar o fetiche seria a forma de acordo “em várias partes Guiné” (SMITH, 1744, p.27). Isso parece sugerir que o ritual era comum a vários povos, ou que os europeus e os comerciantes itinerantes difundiram-no por entre os vários povos do litoral da África Ocidental.

Evidências posteriores confirmam a continuidade da prática a despeito de sua omissão por Norris. Uma delas encontra-se na obra de Le Herissé, já no século XX. O desenvolvimento de parentesco por afinidade a partir de contratos, referida antes por Barbot (1688), prosseguiu ao longo do período do Império Daomeano na Costa dos Escravos. Uma evidência disso é o fato de o rei Ghezo e o Chachá (o negreiro baiano Francisco Felix de Souza) terem marcado sua aliança a partir de um juramento em nome de uma divindade (LE

HERISSÉ, 1911, p.76; BAY, 1998, p.20). Rituais iniciáticos ainda remetem a práticas contratuais antigas. Em uma pesquisa mais recente, Parés (2006, p.368) aponta entre os rituais de iniciação no candomblé jeje da Bahia o chamado “tomar *hunvê*”, e seu provável correlato “beber *vodum*” no Benim, como pactos realizados entre a neófita e a divindade, cuja transgressão acarreta penas para a primeira.

3.2.2. Provas

As formas de comprovação de um crime, de maneira análoga aos contratos, foram pouco exploradas por Norris. Nenhuma menção aos rituais do rio, ao ordálio por ingestão e à interrogação ou à consulta ao cadáver. Apesar disso, o autor parece situar um processo de investigação ritualizado mais próximo do processo de burocratização do Estado daomeano:

No retorno dos Costumes Anuais (em que todos devem participar, salvo por doença), cada pessoa estando imediatamente sob o poder do rei, os que foram acusados de alguma delinquência são presos sem oferecer resistência, e uma investigação de pequenas ofensas é *frequentemente* deferida até essa época, porém na suspeita de crimes que requerem investigação imediata, a exemplo do contato imprudente com as mulheres do Rei; feitiçaria, ou roubo; o ofensor é visitado por alguns mensageiros, chamados *meia-cabeça*; por terem uma metade da cabeça raspada e a outra com o cabelo crescido bastante longo; com meia dúzia de cordas de dentes humanos pendurados desde o ombro direito sobre o peito até o joelho oposto, conferindo-lhes uma estranha aparência; esses mensageiros ouvem os méritos do caso diante do magistrado da cidade; e, se a ofensa é comprovada, eles tanto levam a cabeça do criminoso com eles, numa sacola, para mostrar ao rei que a sentença foi executada; ou o levam para a capital, para receber a punição lá (NORRIS, 1789, p.89-90, grifos no original).¹⁹¹

Embora Norris não mencione nenhum ritual jurídico nos moldes dos estudados até agora, é de se supor que os mensageiros do rei, ou *meia-cabeça*, tivessem competência para investigar, entre outros assuntos, a feitiçaria. Estando trajados de maneira distinta, esses investigadores também deveriam dispor da capacidade mística para proceder com ordálios

¹⁹¹ “On the annual return of the *Customs* (at which *all* must attend, unless prevented by sickness), every person being immediately in the king’s power, they who have been guilty of any delinquency, are apprehended without any trouble, and an inquiry into small offences is *frequently* deferred to that time; but on a suspicion of crimes that merit immediate inquiry, such as imprudent familiarity with the King’s women; witchcraft, or theft; the offender is visited by certain messengers, called *half-heads*; from having one half of their heads shaved, and the hair permitted to grow to its full length on the other; which, with half a dozen strings of human teeth that reach from the right shoulder across the breast and back to the opposite knee, gives them a strange appearance; these messengers hear the merits of the case before the magistrate of the town; and if the offence is proved, they either carry the criminals head with them, in a bag, to show the king that the sentence has been executed; or conduit him to the capital, to receive his punishment there”

para averiguar a culpa e a execução de determinadas penas, tópico a ser explorado na próxima subseção.

3.2.3. Execuções

Estendendo a análise da atividade dos *meia-cabeça* no retorno dos Costumes, Norris menciona uma informação importante: esses funcionários da Justiça real trariam as cabeças dos condenados para o *Dadá*, título do rei daomeano. Em seguida, cumpre destacar o papel desses agentes como parte do processo de burocratização da Justiça daomeana, ao lado de outras áreas da administração. O reino estabeleceu “vice-reis”, para os diversos territórios sob seu domínio com o intuito de fazer representar a prerrogativa real na administração da Justiça (NORRIS, 1789, p.40; MONROE, 2007, p.361).

Tegbesu, personagem principal da narrativa histórica de Norris, foi o rei responsável por sufocar a insubordinação dos reinos conquistados. Ao assumir o trono de Abomé em 1740, ele aplicou uma série de medidas políticas e ideológicas para afirmar seu poder (LAW, 1988, 1989a, 2001). A Justiça teria sido uma das áreas de maiores modificações, e de institucionalização, incluindo alterações profundas nas leis do reino, como a proteção de comerciantes, entre outras. O relato sobre os oficiais *meia-cabeça* justamente confirma o que Law classificou como “monopólio da execução” pelos reis na Costa dos Escravos, após o estabelecimento do império daomeano, conforme já discutido na seção anterior (LAW 2001, p.90-91).

Havia uma associação estabelecida pela Justiça real entre as execuções e a escravização, como apontado antes, chamando atenção o cronista para o fato de que: “[...] o adultério é punido aqui, assim como todo o ato indiscreto de galanteio, o que expõe os delinquentes à morte ou à escravidão [...]” (NORRIS, 1789, p.99-100).¹⁹² Nesse ponto, o autor apenas confirma descrições anteriores de outros viajantes.

Em relação a execuções ou sacrifícios humanos por ocasião dos Costumes, Norris informa que as cabeças das vítimas eram expostas publicamente após serem decepadas. Ele diz ter contado 36 cabeças humanas ao lado de igual número de cabeças de cavalo, oferendas correspondentes a um dos segmentos rituais dos Costumes (NORRIS, 1789, p.100). Em outros momentos das festividades, outros sacrifícios humanos podiam acontecer, nos quais as

¹⁹² “[...] as adultery is severely punished, and every indiscretion of gallantry, exposes the delinquents to death or Slavery: [...]”

vítimas eram executadas com um golpe na cabeça, sem decapitação, embora sua genitália pudesse ser extirpada (NORRIS, 1789, p.101).

Norris parece supor serem todos os executados inocentes e as execuções e sacrifícios humanos atos injustos. Além disso, Norris reitera os argumentos de Snelgrave e outros autores sobre as suspeitas de canibalização dos defuntos, mais uma vez acreditando em relatos orais de terceiros. Isso ocorreria no final das festas dos Costumes anuais. Após ter distribuído presentes e búzios, o dinheiro da Guiné, entre o povo, uma vítima humana e outras animais eram lançadas desde o alto de um estrado e decapitadas pela multidão ao cair no chão. No seu exagero, Norris insinua que a carne do corpo era depois devorada pelo povo:

Esse é o último sacrifício nos *Costumes*, e é a parte da cerimônia que os *Branco*s nunca ficam para testemunhar; porém, se podemos dar crédito aos relatos, a carcaça da vítima é quase inteiramente devorada, pois todos na multidão abaixo experimentam um pouco (NORRIS, 1789, p.126)¹⁹³

Como destacou Edna Bay (1998, p.40), apesar dos escritos de Snelgrave, Norris e Dalzel apresentarem segmentos de valor histórico-etnográfico inquestionável, os exageros sobre temas como a execução e o canibalismo carecem de fundamentação e indícios de fidedignidade. Herskovits (1938, p.6-8), que fez trabalho de campo no Daomé na década de 1930 e estudou extensamente a crônica de viagem sobre a região, também se mostrou bastante cético em relação à realidade dessas práticas e aos requintes de crueldade nas execuções.

Reiteradas vezes, ao longo da sua história do Daomé, Norris complementa suas descrições dos rituais executórios com argumentos econômicos e morais a respeito do estágio pretensamente atrasado em que viveriam os africanos. A argumentação pró-tráfico de escravos do século XVIII guardava homologias com as crônicas sobre a condição dos índios na colonização europeia das Américas, inclusive nas acusações de canibalismo.¹⁹⁴ Em ambos os casos, esses argumentos sustentavam que a escravidão permitiria trazer os povos ultramarinos para um estágio societário “melhor.” Ironicamente, muitos africanos expostos a tais condições chegaram ao limite de comer terra para deixar de viver nesse estágio pretensamente mais avançado. Essa dimensão desumana do tráfico de escravos foi muito bem discutida pelo próximo cronista a ser analisado.

¹⁹³ “This is the last human sacrifice at the *Customs*, and is a part of the ceremony which the *Whites* never stay to see performed ; but, if .report may be credited, the carcass of the human victim is almost wholly devoured, as; all the mob below will have a taste of it.”

¹⁹⁴ Sobre os indícios de apropriação das representações da antropofagia ameríndia pela crônica africana ao longo do século XVIII, ver Correa, 2008.

3.3. Paul Erdmann Isert

O prussiano Paul Isert, filho de tecelão que se tornou botânico e médico, escreveu que sua principal motivação nas viagens para a África e para a América repousava no seu interesse em conhecer a natureza ao redor do mundo. Por isso, no seu relato sobre a Costa da Mina, com um enfoque maior sobre a Costa do Ouro, descrições dos costumes dos africanos alternam-se com o estudo da fauna e da flora da região.

Embora a fauna fosse também alvo de sua análise, eram, sobretudo, as plantas que atraíam sua atenção. Seu registro de espécies vegetais africanas e americanas envolvia minuciosas considerações morfológico-fisiológicas e taxonômicas, algumas das quais foram classificadas e recolhidas de forma pioneira em coleções da Europa central e setentrional (JUHÉ-BEAULATON, 2010, s/p).

Esse naturalista germânico serviu como cirurgião nos fortes dinamarqueses na Costa do Ouro, principalmente o de Christianisborg, vizinho à cidade de Acra, entre os anos de 1783 e 1787. Nesse período ele escreveu seu diário epistolar, publicado em 1788 em língua alemã e, no ano seguinte, em tradução francesa.¹⁹⁵ Sucederam-lhe, de maneira rápida, novas edições do original e em outras línguas.

No ano de 1789, ao retornar à Costa do Ouro com sua esposa, a fim de morar na África e lá desenvolver plantações, morreu em circunstâncias estranhas, deixando inclusive suspeita de o assassinato ter sido motivado por seu engajamento contra o comércio negreiro.¹⁹⁶ Sua postura abolicionista, manifestava-se, inclusive, em seu desgosto de ter que examinar o corpo dos escravos e das escravas para avaliar sua saúde no momento da venda, como se fossem gado.¹⁹⁷

Apesar de a tradição foucaultiana ter ressaltado o papel arqui-conservador da medicina no período pós-reforma hospitalar, por volta de 1790, Lisa Silverman destaca o fato de os cirurgiões terem sido os mais engajados defensores do fim da tortura na Europa

¹⁹⁵ISERT, Paul Erdmann. *Reise Nach Guinea Und Den Caribtiischen Inseln in Columbien, in Briefen an Seine Freunde Beschreiben*. Copenhagen: J.F. Morthorst, 1788. Neste trabalho, fundamentou-se a análise na tradução francesa editada em 1793: ISERT, Paul Erdmann. *Voyages en Guinée et dans le îles Caraïbes en Amérique: tirés de la correspondance avec ses amis*. Paris: Maradan, 1793.

¹⁹⁶ Os seus assassinos teriam sido enviados por grupos austro-dalmáticos investidores na deplorável atividade do tráfico negreiro. Paul Erdmann Isert Disponível em: <http://www.theeuropeanlibrary.org/exhibition-travel-history/detail.html?id=164981>.

¹⁹⁷ Paul Isert. In: *Den Store Danske*. Disponível em: < http://www.denstoredanske.dk/Dansk_Biografisk_Leksikon/Sundhed/Kirurg/Paul_Isert >. Acesso: 24 mai 2014.

(SILVERMAN, 2002). É provável que, em meio a esses médicos engajados em causas *humanitárias*, Isert tenha colhido alguns traços de sua personalidade ativista.

A crônica escrita por ele alinha-se, no plano dos estudos da natureza, à tradição de Carl von Linné, suíço precursor da biologia e responsável pelo hodierno sistema taxonômico de classificação dos seres vivos. No âmbito do discurso político, a obra se situa na tradição do abolicionismo e de uma postura humanitária em relação aos africanos. Estariam essas duas tradições, em seus respectivos planos discursivos, o científico e o político, dissociadas como proporia uma leitura weberiana? Tal como esboçado no capítulo anterior, em relação à apropriação de ideias científicas pelo discurso jurídico, uma arqueologia do saber biológico nos anos de 1700 pode mostrar o quanto elas estavam associadas.

Para Foucault (1966, 1969b), o discurso biológico dos séculos XVII e XVIII – assumindo que a biologia somente seria consolidada por Cuvier em princípios do século seguinte – compartilhava com a economia e a linguística nascentes o princípio epistemológico ordenador de que a natureza, em geral, e a “natureza humana”, em particular, eram regidas por movimentos de autorregulação independentes da “vontade” humana.

No caso específico dos escritos de Isert, a noção geral de autorregulação é perceptível tanto em sua história natural propriamente dita quanto em sua etnografia. A superposição dos discursos naturalista e abolicionista-humanitário, por sua vez, ocorre de forma particular, com profundas repercussões no tratamento teórico direcionado aos rituais jurídicos autóctones.

Tal mistura entre naturalismo e abolicionismo ocorre em sua obra na medida em que, como enfatiza Philip Curtin (1964, p.16), ele declara realizar uma “história natural do homem”, registrando os costumes de povos que, a seu ver, seriam extintos num futuro próximo (ISERT, 1793 [1788], s/p). Essa retórica do desaparecimento dos povos não europeus e não europeizados teve diversos adeptos antes, durante e muito após a publicação da obra do naturalista germânico.

Todavia, na obra de Isert, essas ideias marcam uma oscilação interpretativa, uma ambivalência fundamental: ora as práticas culturais africanas são analisadas a partir de uma reiteração de considerações etnocêntricas – apontando indícios de degeneração social nos autóctones –, ora a partir de um esforço de tentar levar em conta o ponto de vista dos africanos, traço literário bastante peculiar para a época.

Compreender o complexo discursivo em suas facetas heterogêneas, ou mesmo contraditórias, é tarefa da análise do discurso (PÊCHEUX, 1981, p.7). As considerações deletérias podem ser identificadas, por exemplo, nos seus comentários sobre os idiomas locais e as formas de fazer guerra. Como o francês Chevalier des Marchais, viajante francês que visitou a Costa da Mina na primeira metade do século XVIII, Isert realizou uma pesquisa aprofundada sobre as línguas akans e gãs. Esse levantamento resultou não só num glossário de expressões em várias dessas línguas, como também considerações sobre aspectos fonéticos e morfológicos dessas línguas em relação às línguas europeias. Na ótica do cronista, as línguas africanas pesquisadas seriam inferiores às europeias e muito ruins para a comunicação (ISERT, 1793 [1788], p.281), posicionamento inteiramente falacioso à luz das pesquisas linguísticas contemporâneas. Dessa vez, Isert escreveu sem manifestar o mesmo relativismo que ocorre em outras passagens.

A mesma postura deletéria aparece na sua avaliação da parafernália e das práticas militares. Isert entendia que os paramentos de guerra africanos não eram uniformizados como entre os europeus, assim como as armas e as técnicas eram inferiores (ISERT, 1793 [1788], p.29). Porém, uma das práticas que mais causou desassossego ao naturalista foi um ritual de encenação de ataques antes da batalha.

Durante sua participação junto ao comando da aliança militar entre os dinamarqueses e o povo de Acra, em um conflito contra os aguesus, hostis à construção de um novo forte da Dinamarca às beiras do Rio Volta, Isert constatou que antes de chegarem ao confronto os soldados simulavam a batalha com danças. Ambos os lados encenavam com gestos miméticos e com toques de tambor, o ataque aos seus adversários, sem nunca chegar a tocá-los, ao que estes reagiam também encenando que sofriam os golpes (ISERT, 1793 [1788], p.52-55). Essa prática, um pouco semelhante às danças do maculelê praticadas no Brasil contemporâneo, recebeu do autor a adjetivação de ridícula, coerente com o etnocentrismo dominante na literatura de viagem europeia e remetendo, principalmente, à ridicularização empreendida por Barbot, Phillips e Bosman.

Por outro lado, tal como dito anteriormente, a obra de Isert não se reduz a um compêndio sobre a pretensa degenerescência dos africanos. Ela inclui extensas passagens de ativo humanitarismo em que questiona a *soi-disant* superioridade europeia, aspecto determinante na sua análise da Justiça na Costa da Mina. O autor teria chegado mesmo a denunciar atrocidades cometidas por agentes comerciais dinamarqueses (ISERT, 1793 [1788],

p.243-244), muito embora elogiasse o feitor da época de sua viagem como mediador de uma convivência pacífica com os autóctones, diferenciando-se dos seus antecessores.

Nesse sentido, Isert foi além dos argumentos de uma tradição relativista do renascimento europeu, assumida por autores como Montaigne ou Las Casas. Há ainda na sua obra traços da corrente monogenista defendida por autores cristãos que viam no assim chamado “selvagem” um ser humano dotado das capacidades idênticas as de seus congêneres europeus (HODGEN, 1971, p.401-408).

Apesar disso, sua leitura das práticas religiosas na Costa da Mina passa pela compreensão do fetiche como culto à materialidade, com muitos indícios de uma apropriação do discurso do fetichismo de Charles de Brosses, embora não haja na obra de Isert referência direta ao nome do filósofo francês. Há apenas argumentos muito caros à teoria deste.

Não foi possível identificar a filiação religiosa de Isert, nem mesmo se ele estaria mais próximo do ateísmo, do teísmo ou de alguma igreja cristã. O fato é que a religião não é um assunto de muito interesse em seu relato. Nenhuma menção sequer ao Diabo, personagem comum do primeiro período estudado nessa dissertação.

A sua tentativa de levar em conta o ponto de vista das africanas e dos africanos o levou a refutar construções consagradas na literatura de viagem sobre a África. Ele ironiza o determinismo geográfico, esboçado desde os autores gregos clássicos, e amplamente desenvolvido na obra política de seu coetâneo Montesquieu (1892 [1749], p.78). Segundo a abordagem relativista de Isert, os africanos dançariam e se divertiram mais que os europeus, não porque seriam mais inclinados à jocosidade ou à ociosidade, e sim porque seus climas quentes assim o permitiam. Para ele, se os europeus vivessem em seu lugar, teriam o mesmo comportamento (ISERT, 1793 [1788], p.204).

Considerações de calibre semelhante encontram-se em suas passagens sobre as mulheres de Acra. O autor as descreve como belas, bem adornadas, dedicadas, higiênicas e respeitáveis, contrastando com os relatos deletérios de muitos de seus predecessores e sucessores (ISERT, 1793 [1788], p.54). Ele aponta, inclusive, que os europeus que tinham concubinas negras desfrutavam de um cuidado, incluindo o tratamento com ervas medicinais por elas conhecidas, muito maior do que aqueles que não as tinham (ISERT, 1793 [1788], p.54).

Pratt acredita que essa compreensão positiva de Isert sobre as mulheres da África representa um sentimento anticonquista, pois contrastava com os motivos de homens brancos

impiedosos e violentos elaborados desde o século XVI (PRATT, 1992, p.96). De fato, a sua valorização da dimensão feminina era quase uma exceção nas produções iluministas.



Figura 14 “Damas de chambre de Acra” (ISERT, 1788, p.1)¹⁹⁸

Justamente a imagem da capa da edição original da obra de Isert é uma representação das mulheres (Figura 13). Nela não se veem mais os traços do tipo físico europeu inspirado no modelo greco-romano da iconografia presente na obra de De Marees. Em vez disso, observa-se uma tentativa de maior aproximação às feições africanas. A nudez do tronco feminino não se apresenta como ofensiva, ao contrário, emerge como idílica e conotando ideais de liberdade e pureza. Essa atitude de respeito ao feminino na obra de Isert também se manifesta na sua visão dos rituais jurídicos.

O discurso do nosso autor, que poderíamos chamar de “humanista”, combina igualmente uma interpretação historicizante das práticas jurídicas autóctones. Registrando tanto os rituais contratuais, quanto os comprobatórios e de pena sumária, Isert busca

¹⁹⁸ “Akraisches Frauenzimmer”. Essa imagem poderia ser um plágio de outro desenho presente na obra do padre Jean-Baptiste Labat (1730b, p.243), que nunca foi à África e, por sua vez, teria se baseado em representações iconográficas do cronista Chevalier des Marchais (1726). Entretanto, apesar de alguma semelhança nos trajes das mulheres, as imagens não são idênticas. No desenho reproduzido por Labat, há apenas uma única mulher, que porta ainda um chapéu cônico de palha, em vez das três representadas pelo naturalista germânico. Além disso, na gravura constante na obra de Isert, os adornos são visivelmente manilhas, enquanto, naquela publicada por Labat, se vê que são contas. Levando em consideração tais diferenças, não é possível afirmar que Isert teria plagiado a imagem de Labat.

aproximar o sentido das práticas jurídicas africanas e o de suas contrapartes europeias, retomando e ampliando aquilo que já se esboçara no esforço de relativização enunciado por Müller havia pouco mais de cem anos.

3.3.1. Contratos

Ao iniciar a apreciação de suas passagens pelos contratos, Isert descreve três rituais, um mais conhecido, o juramento do fetiche, e os outros dois menos, o juramento da espada e o teste da serpente, todos eles observados na Costa do Ouro. Quanto ao primeiro, o naturalista germânico chama atenção para a forma autóctone mais comum de se estabelecer acordos de paz, realizados por meio do ato de “comer o fetiche” (ISERT, 1793 [1788], p.54, p.272). Em outra passagem, ele a explica da seguinte maneira:

Outra cerimônia religiosa é o *comer o fetiche*. Ela varia, assim como todas as outras cerimônias, ao longo de todos os países [...]. Ela é tão sagrada nesse povo que, se alguém ousa violar os acordos selados por ela, os sacerdotes garantem que ele morrerá inexoravelmente em decorrência disso (ISERT, 1793 [1788], p.54, p.190-191, grifos no original).¹⁹⁹

Cumprido notar que a referência ao ato de “beber” o fetiche não ocorre em nenhuma ocasião, muito menos expressões como “comer em nome” ou “em honra” do fetiche, tal como em Villault e outros cronistas. O naturalista prussiano, todavia, diz que o ritual variava ao longo das localidades e é provável que o ato de beber fosse uma dessas variações.

Na sequência, Isert descreve a cerimônia, no presente etnográfico, da seguinte forma: o grande sacerdote do fetiche solicitaria que seu sacerdote subordinado fosse buscar uma porção de ervas e o fetiche, que deve ser entendido aqui como ídolo feito de argila. Em seguida, o naturalista afirma que o grande sacerdote dirigia palavras, pedia desculpas por retirá-lo de seu repouso no templo e fazia pantomimas diante do ídolo, recebendo dele respostas – chama atenção o fato de que, ao contrário de Villault, Bosman, Müller e De Brosses, o naturalista não lança comentários sobre a realidade ou irrealidade desse diálogo místico (ISERT, 1793 [1788], p.191).

¹⁹⁹ “Une autre cérémonie religieuse est le *repas du fétiche*. Elle diffère comme toutes les autres dans les différents pays. [...] Elle est si sacrée parmi ce peuple, que si quelqu’un s’avisait de violer les engagements qu’elle impose, les prêtres assurent qu’il en mourroit infailliblement.”

Logo após as reverências do grande sacerdote ao fetiche-ídolo, os candidatos a contraentes sentavam-se em círculo para depois cada um fazer suas reverências ao fetiche e pronunciar palavras que a Isert soavam ininteligíveis (ISERT, 1793 [1788], p.192). Então, o sacerdote maior retornava ao círculo pingando gotas de aguardente sobre o fetiche e dava de beber goles da mesma bebida aos pactuantes – de forma semelhante às descrições de beber o fetiche. Ao final, o religioso entregaria a comida do fetiche para eles e passaria uma pedra em seus tórax e membros, simbolizando, segundo Isert, que eles aceitavam que o fetiche lhes arrancaria tais partes do corpo se descumprissem o acordo.

A descrição de Isert possui, detalhadamente, elementos gestuais e simbólicos que, por mais que se distanciem do que foi retratado anteriormente, guardam homologias estruturais, sobretudo pela mensagem ritual de que a vida ou a saúde da pessoa, entendida pela integridade do corpo, era o bem oferecido na cláusula rescisória pela quebra da palavra.

Em outra passagem, ainda sobre o ritual de comer fetiche, na sua dimensão de contrato de fidelidade marital, Isert aceita que apenas as mulheres estavam sujeitas a ele, porém, acrescenta outro uso social inusitado. Seus parceiros no adultério também as faziam jurar comendo o fetiche para que, quando fossem obrigadas a tomar o fetiche para averiguar a suspeita de seus esposos, preservassem os seus nomes, todavia, as mulheres utilizavam o juramento para exigir fidelidade dos amantes (ISERT, 1793 [1788], p.200).

É provável que tal prática fosse uma inovação cultural da época de Isert, visto que nenhum dos seus antecessores a menciona, mudança social que não parece de modo algum vinculada à ação dos europeus. Outro ponto a ser destacado no uso do ritual de comer o fetiche pelos amantes repousa em uma espécie sobrecarga jurídica dos contratos. É como se a relação contratual mais recente sobrepujasse a mais antiga, e a segunda obrigação libertasse a parte de responsabilidade imposta pela primeira.

As formas de contrato relatadas por Isert que são novidade, em relação ao *corpus* documental desta dissertação, são o juramento da espada e o teste da serpente. Contudo, elas não diferem do sentido jurídico-cosmológico do contrato por ingestão do fetiche, uma vez que a vida de um ou mais dos contratantes, “fiscalizada” pelas potências espirituais, é posta como garantia do cumprimento do acordo.

O juramento da espada é observado uma única vez pelo naturalista prussiano em fevereiro de 1784, durante a campanha armada dos dinamarqueses e seus aliados na Costa do Ouro contra os auguenses. Isert mencionou estar impressionado com a oratória e honradez de

Otho, um comandante africano aliado, detentor de um poder de liderança comparável ao dos gregos antigos (ISERT, 1793 [1788], p.43). Outro chefe africano que despertou a admiração de Isert foi Lathe, um homem pobre do reino de Popo, na Costa dos Escravos, que se tornou cabaceira e comandante do exército, versado em inglês, dinamarquês e português, tendo inclusive um filho que estudava na Inglaterra e outro que estudava em Portugal (ISERT, 1793 [1788], p. 70, 120). Para marcar sua fidelidade antes da batalha, os chefes locais reuniram em assembleia aos comandantes dinamarqueses e aliados. Otho, então, proferiu uma alocução combinada com um juramento, nos seguintes termos: “Oh brancos, de quem eu sou servidor, que Deus arranque a minha vida com esta espada se eu faltar com a fidelidade que jurei a vocês” (ISERT, 1793 [1788], p.43).²⁰⁰ Em seguida, todos beberam à saúde de Otho, o que faz lembrar o ritual de beber fetiche, e seguiu-se uma salva de tiros de canhão, prática cultural europeia aprendida pelos africanos.

No que concerne ao contrato de compromisso, Isert reitera que os europeus participavam frequentemente da cerimônia de comer fetiche para negociar com os habitantes da Costa da Mina e, tacitamente, negava a hipótese da degeneração do ritual formulada por Bosman, cerca de 80 anos antes. Para o naturalista, os contratos estabelecidos por juramento eram seguidos até quando interessava às partes, assim como na Europa (ISERT, 1793 [1788], p.193). Assim, os africanos romperiam seus acordos com a mesma frequência que os europeus, nem mais nem menos, guiados como estes pelos seus respectivos interesses.

Assim, o naturalista prussiano absolvía os africanos da inclinação ao interesse e a venalidade crônica nas suas relações contratuais, atribuída por Bosman. Isert ainda escreveu que isso não era uma justificativa para afirmar que os negros não são povos civilizados, visto que os povos de ambos os continentes utilizavam os mesmo pretextos de quebra de contrato para fazer guerras. Eram todos igualmente perigosos, para remeter a epígrafe de Clarice Lispector que encabeça este capítulo.

A história do direito contratual europeu do século XVIII mostra de forma eloquente como o crescente reforço da autoridade estatal para punir o descumprimento dos contratos era indicativo de que essa prática era generalizada no Velho Mundo (GARNOT, 2003, p.183). Os brancos não estavam, assim, em condições morais de “julgar” a frequência do cumprimento ou descumprimento dos acordos na Costa da Mina. O naturalista teutônico, que não era

²⁰⁰ “O Blancs, dont je suis serviteur; que Dieu tranche ma vie de ce sabre, si je manque à la fidélité que je vous ai jurée.”

indiferente aos problemas de corrupção na Europa, tinha a capacidade de entender a estrutura em que vivia.

A leitura que Isert faz da prática contratual se complementa com sua visão da legalidade do tráfico de escravos, porque ambos os elementos discursivos partem do mesmo pressuposto: os africanos eram tão “civilizados” quanto os europeus. Nesse sentido, contrariando a Snelgrave, Norris e outros, Isert considerava o tráfico de escravos um crime cometido pelos europeus que difundiam, entre os africanos, a cobiça, a competição e vários outros vícios. Aliás, os dois séculos desse infame comércio, foram uma época de vergonha para toda a humanidade (ISERT, 1793 [1788], p.224).

Nesse sentido, Isert se apropria, tacitamente, da argumentação de Rousseau no seu *Discurso sobre a origem da desigualdade*, segundo a qual, o pretense progresso das artes e das ciências, assim como a acumulação de bens, causa danos ao homem oriundo do estado de natureza (ROUSSEAU, 1985, p.23). Isso pode ser observado no seguinte excerto:

No passado o roubo era muito raro, eu diria que mesmo desconhecido entre os Negros, antes da chegada dos Europeus. Suas necessidades eram então poucas e pequenas, e, o que lhes era necessário, cada um tinha em abundância. [...] **Os Europeus lhe puseram em contato com uma multidão de artigos de luxo** [...] e como os Europeus só estão interessados em escravos, eles se põem a vender seus irmãos e compatriotas [...] (ISERT, 1793 [1788], p.200-201, grifos nossos).²⁰¹

Essa interpretação do comércio de escravos como resultado do interesse por bens de luxo por parte das elites africanas coincide, curiosamente, com aquela defendida por autores contemporâneos como John Thornton (1999, p.157). Retornando à citação, cumpre observar o raciocínio historicizante como parte integrante da retórica do naturalista “alemão”. Ele não fora o único a pensar assim. Mesmo um integrante da RAC como Smith, ligado ao tráfico de escravos, escrevera:

Os nativos conscientes relatam que sua maior infelicidade foi terem sido visitados pelos Europeus. Eles dizem que nós, os cristãos, introduzimos o tráfico de escravos e que antes da nossa chegada eles viviam em paz; porém, dizem eles, é perceptível

²⁰¹“Le vol, étoit autrefois très-rare, je puis même dire inconnu parmi les Nègres, avant l’arrivée des Européens. Leurs besoins étoient alors petits & en petit nombre, & ce qui leur étoit vraiment nécessaire, chacun l’avoit en abondance. [...] Les Européens leur ont appris à connoître une multitude de choses de luxe. [...] & comme rien ne peut s’acheter bon marché, des Européens, qu’avec des esclaves, ils se saisissoient de leurs freres & de leurs compatriotes [...]”

que onde a Cristandade passa, chegam a espada, o canhão, a pólvora e a bala (SMITH, 1744, p.266).²⁰²

Acompanhando o espírito da voz africana contida no discurso de Smith, a “história” de Isert, porém, contraria o *mainstream* do pensamento enciclopedista que via na Europa uma história de desenvolvimento da “Civilização”, superior em leis, costumes e moral. Isert mostra o contrário. Decerto, ele também acolhe argumentos abolicionistas esboçados pelo Abade Raynal, a quem cita expressamente em algumas passagens da obra (ISERT, 1793 [1788], p. 244).

3.3.2. Provas

Na obra de Isert a única referência aos ordálios ocorre no contexto militar, durante a campanha contra os aguesus, na Costa do Ouro, em 1784. Trata-se do teste da serpente que, aliás, deve ser compreendido também como ritual contratual. Reunidos em assembleia, os oficiais, com os olhos fechados, incluindo o chefe akam e o próprio Isert, tiveram serpentes colocadas sobre suas pernas. Só após o fim do ritual, Isert percebeu horrorizado que uma serpente havia passado sobre seu corpo. O papel da serpente era “captar”, as más intenções no corpo da pessoa submetida à cerimônia e picá-la na hipótese afirmativa. Caso contrário, um acordo de fidelidade poderia ser estabelecido (ISERT, 1793 [1788], p.82). Diferente dos outros rituais contratuais estudados, com exceção da prova do veneno, esse ritual produzia um efeito imediato, e não apenas uma ameaça de castigo futuro.²⁰³

Na sequência dessa descrição, Isert inicia uma digressão sobre o culto à serpente na Costa do Ouro, complementada, mais adiante, com sua contraparte na Costa dos Escravos. Em sua concepção, o culto à serpente não era uma atividade mantida pelos sacerdotes para manipular o povo, como sustentava Bosman, mas um fenômeno irracional, uma superstição difundida no “senso comum” local, uma vez que as pessoas picadas não podiam receber

²⁰² The discerning Natives account it their greatest Unhappiness, that they were ever visited by the *Europeans*. They say, that we Christians introduc'd the Traffick of Slaves, and that before our Coming they liv'd in Peace ; but, say they, it is observable, that where-ever Christianity comes, there come with it a Sword, a Gun, Powder and Ball.

²⁰³ O modo de escrutínio desenvolvido ordálios das culturas do Golfo da Guiné aparece como uma constante ao longo dos três períodos, inclusive na Diáspora. Nathalie Zemon Davis (2010, p.145) destaca que os ordálios dessa região, práticas que ela chamou de detecção, eram praticados por sacerdotes afroamericanos no Suriname ao longo do século XVIII, reunindo elementos básicos identificados neste trabalho. A autora enfatizou ainda que assim como nas escritas sobre os ordálios africanos nas Américas, os sacerdotes e ações impregnadas de sentido religioso compõem a cena ritual.

tratamento. Ele mesmo, como médico, foi proibido, sob a ameaça de ser punido pelos autóctones, de tratar de vários negros atacados pelas corais e vê-los definharem até a morte após 12 e 36 dias de convalescença (ISERT, 1793 [1788], p.83).

Isert mencionou ainda não ter tido a oportunidade de defender a cura dos atacados, pois, como se tratava de uma doença de causa religiosa, ele não poderia persuadir os médicos da região que eram, precisamente, os sacerdotes. Nesse particular, ele se aproxima bastante da ótica de Bosman. Ademais, reiterou a menção de cronistas anteriores, de que matar uma serpente era felonía, crime hediondo, na Costa dos Escravos, onde fez rápida passagem, visitando, entre outras cidades, Uidá (ISERT, 1793 [1788], p.151).

Isso não significa que os juramentos de ingestão do fetiche tivessem desaparecido como rituais comprobatórios. Como já vimos, a tenacidade cultural desse procedimento se perpetuaria até o século XX, quando o Daomé já era colônia francesa. Benédite Ruche (2013, p.298), especialista em história do direito penal no Daomé, menciona um episódio histórico elucidador nesse sentido. Em 1922, a polícia colonial teria solicitado aos chefes autóctones de Porto Novo identificar um criminoso. Eles, então, recorreram ao velho ordálio praticado por toda a antiga Costa da Mina. Por baixo da dominação europeia laicizante da Justiça, ainda havia a necessidade de recorrer ao ritual jurídico do fetiche.

3.3.3. Execuções

As formas e os usos das penas capitais receberam profunda atenção do naturalista germânico. A sombra de Snelgrave e do imaginário das execuções vultosas e cruéis do reino daomeano é parcialmente aceita e parcialmente questionada por Isert. Muito embora não nomeie Snelgrave, Isert comenta que era moeda corrente nos escritos sobre a Guiné representar o reino daomeano como pautado numa Justiça extremamente violenta. Em vários trechos de sua obra ocorrem expressões do tipo “se é possível crer no que disseram os antigos viajantes”. Já em outras passagens, Isert faz citação direta de suas fontes. Ao discorrer sobre a cidade de Uidá, por exemplo, ele nomeia a “Desmarchais [sic], Bossman [sic] e Barbot” (ISERT, 1793 [1788], p.127). Assim, Isert combina a legitimação historiográfica conferida pelas fontes escritas com a autoridade etnográfica conferida por sua experiência enquanto testemunha ocular. No caso do relato das execuções, Isert confronta as duas formas de autoridade.

Sobre as cerimônias dos Costumes anuais, Isert aceita que nelas se processavam execuções sanguinárias, porém, isso num período anterior ao da sua visita (ISERT, 1793 [1788], p.159). Contudo, o autor esforça-se para desacreditar as imagens criadas pelos seus antecessores, sobretudo a descrição de segunda mão de Snelgrave sobre o consumo da carne humana dos executados, ou pelo menos ele tenta apresentar uma leitura histórica do processo:

Essa horrível cerimônia parece ser um símbolo do que se praticava antigamente entre os Negros, contra prisioneiros, a quem eles tinham o costume de devorar. **Eles não fazem mais isso hoje, e não expõem a carne humana nos mercados,** como alguns viajantes apontaram, **isso eu posso atestar** (ISERT, 1793 [1788], p.160, grifos nossos).²⁰⁴

Para Isert, como para Norris, nesse particular, os africanos tinham história. De maneira evidente, uma história em termos diferentes. Isert parece apontar a noção de perfectibilidade de Rousseau, ao sugerir o progressivo abandono dos daomeanos do costume do canibalismo e da exposição dos restos mortais, considerados bárbaros aos olhos europeus (ROUSSEAU, 1985 [1754], p.15; SCHWARCZ, 1993, p.35-42).²⁰⁵ Esse pressuposto, curiosamente, seria extensamente contestado pelos pensadores do século XIX, a exemplo de Hegel, para quem a África era a terra sem história, presa a um estágio de infância social, permanente e imersa no esquecimento imobilizador (FABIAN, 2006, p.142). Dessa história, decorreria uma aparente mudança cultural nas execuções.

Além disso, Isert concorda com Norris ainda no ponto específico de que as cerimônias públicas de execuções no Daomé teriam o papel de intensificarem o poder do rei, para ambos, senhor de despotismo absoluto. Isert acrescentou que o sangue dos sentenciados seria colocado numa taça e seus corpos em volta do sepulcro do rei (ISERT, 1973, p.160). Na continuação do trecho citado logo acima, Isert faz considerações sobre a “finalidade” das execuções no Daomé:

²⁰⁴ “Cette horrible cérémonie semble être un symbole de ce qui se pratiquoit autrefois parmi les Nègres, à l’égard des prisonniers qu’ils étoient dans usage de manger. Ils ne le font plus aujourd’hui, & ils n’exposent jamais de chair humaine sur leurs marches, comme certains voyageurs ont voulu le dire, c’est ce que je puis attester.”

²⁰⁵ A identidade entre o pensamento etnológico de Rousseau e a figura do *bom selvagem* está longe de ser ponto pacífico (LÉVI-STRAUSS, 2003, p.456). Como Rousseau era um filósofo contraditório, em certas passagens de seus escritos ele modera a tese principal do seu *Ensaio sobre a origem da desigualdade*. Em um excerto do *Contrato Social*, por exemplo, ele recomenda aos povos chamados por ele de não *cultivados*, dando o exemplo dos russos, o desenvolvimento das artes e as ciências (ROUSSEAU, 2001 [1762], p.40).

Se alguém pergunta ao rei por que ele não interrompe uma prática tão aterrorizante, que é mesmo contrária às suas finanças, pois ele poderia tirar dinheiro com os escravos em vez de executá-los; ele responde que **não está em seu poder suspender um costume tão antigo quanto a monarquia**, e que ele tinha medo de dar lugar a alguma rebelião por parte de seus súditos (ISERT, 1793 [1788], p.160, grifos nossos).²⁰⁶

Ao descrever a prática como aterrorizante, o cronista enuncia o seu idioma da civilização. Do mesmo modo, fica evidente a associação entre o espetáculo da violência, mesmo que reduzido, segundo Isert, e a afirmação pública do poder no Daomé, o que aproximava essa prática africana da realidade das execuções públicas no Velho Continente. Depreende-se ainda, da fala parafraseada do rei daomeano – cuja confiabilidade não é submetida ao habitual esforço crítico de Isert –, que as execuções religiosas tornaram-se uma espécie de pilar da instituição política no Daomé, aspecto que não estava presente, por exemplo, nas obras de De Marees ou Bosman.

Nesse sentido, confirma-se um movimento de mudança cultural, já parcialmente identificado por Law (1989a) na obra de Barbot, que levaria dos rituais jurídicos executórios de âmbito privado e familiar para uma forma pública e teatralizada das penas capitais. Tal movimento acompanha e integra as mudanças associadas à centralização do poder e à afirmação do imperialismo daomeano após as conquistas dos reinos de Uidá e Aladá.

Deixando de lado essas questões, cumpre observar que Isert afasta-se de Norris ao considerar que as vítimas dos Costumes não seriam muitas, no máximo algumas dezenas, em vez de centenas. Isert também insiste, contrariando o capitão inglês, que eles seriam prisioneiros de guerra, escravos do rei, e que seriam sentenciados ao suplício, possivelmente à tortura, tal como colocara Bosman a respeito de Uidá, no final do século XVII (ISERT, 1793 [1788], p.159).

Isert ainda se diferencia de Norris, ao afirmar que podia atestar que a carne humana dos executados não era consumida nem comercializada, apesar de ele considerar que isso fosse praticado no passado (ISERT, 1793 [1788], p.160). Nesse ponto, a autoridade do testemunho ocular atualiza a versão das crônicas. Esse esforço de buscar apresentar informações mais confiáveis condiz com a tentativa de Isert de levar em conta o ponto de

²⁰⁶ “S’il on demande au roi pourquoi il n’abolit pas une pratique aussi effroyable, qui est même contraire au bien de ses finances, puisqu’il pourroit tirer beaucoup d’argent de ces esclaves qu’on execute; il répond qu’il n’est pas en son pouvoir d’abroger un usage aussi ancien que la monarchie, & qu’il auroit lieu craindre quelque rebellion de la part de ses sujets.”

vista dos africanos na sua descrição dos rituais contratuais. Além disso, as mesmas considerações estariam expressas no seu engajamento antitráfico.

3.4 Impasses do Alto Iluminismo com relação à cultura jurídica em terras africanas

O significado do conceito de civilização era, no século XVIII, um território de disputas. Apesar disso, havia nele elementos compartilhados pelas posturas antagônicas tais como a rejeição ao despotismo e às penas cruéis, assim como à ideia de progresso por meio da razão. As decorrências desse modelo discursivo fizeram-se sentir nas descrições ou “etnografias” dos povos da Costa da Mina e acompanham a polarização de discursos a favor ou em contra da legalidade do tráfico de escravos. Isso constituía o *background* das descrições sobre a Justiça analisadas, com bastante ênfase no registro das decapitações.

O Alto Iluminismo está longe de ser uma negação ou uma ruptura com o Iluminismo dos primeiros tempos. O *idioma* do interesse apenas atingiu uma forma mais complexa nesse *idioma* da civilização. É possível propor que os três cronistas incluídos no período tentavam responder, cada um ao seu modo, à seguinte questão: **qual o lugar da ordem jurídica africana no progresso da razão da humanidade?** Abaixo, é possível visualizar as principais considerações dos cronistas desse período sobre o tema:

QUADRO SINÓTICO PARA O PERÍODO DO IDIOMA DA CIVILIZAÇÃO (1720-1789)			
Nome do cronista	William Snelgrave	Robert Norris	Paul Erdmann Isert
<i>Dados biográfico-literários</i>			
Tempo de Vida	?	?	1756-1789
Nacionalidade	Inglesa.	Inglesa.	Prussiana.
Religião	?	?	?
Ofício do cronista	Capitão de navio, Traficante de escravos.	Traficante de escravos.	Médico e botânico a serviço dos dinamarqueses em Christianisborg.
Período da passagem pela Costa da Mina	c.1710-1727 (várias viagens esporadicamente).	1767-1770, 1773-1776.	1783-1787.
Publicação	1734, 1754.	1789.	1788, 1789.
Abrangência dos registros sobre a Justiça	Costa dos Escravos (Reino de Uidá e Daomé).	Costa dos Escravos (Daomé).	Costa do Ouro (Anta, Acra, Axim, Cabo Corso) e Costa dos Escravos (Daomé).
<i>Abordagem relativa aos rituais jurídicos</i>			
Contratos	<ul style="list-style-type: none"> • Juramento de ingestão. • Registro da participação dos europeus. 	--	<ul style="list-style-type: none"> • Juramento de ingestão, acompanhado de outros gestos. • Juramento da espada • Os africanos cumpriram os acordos na mesma proporção que os europeus
Provas	--	<ul style="list-style-type: none"> • Apuração pelos “meia-cabeça” no período seguinte aos Costumes. 	<ul style="list-style-type: none"> • Prova da serpente.
Execuções	<ul style="list-style-type: none"> • Decapitação comandada pelo rei. • A cabeça do condenado pertencia ao rei, o sangue ao fetiche e a carne ao povo. • As penas capitais foram um argumento em prol da manutenção do tráfico. 	<ul style="list-style-type: none"> • Decapitações em massa, públicas e teatralizadas conduzidas pelos reis, sobretudo durante os Costumes. • A cabeça do condenado pertencia ao rei. • As penas capitais foram um argumento em prol da manutenção do tráfico. 	<ul style="list-style-type: none"> • Decapitação para os maiores crimes, acompanhada de requintes de crueldade. • Isenção da pena de morte para os sacerdotes. • Pena de morte para homens e outros animais que matassem certas serpentes. • A cabeça do condenado pertencia ao rei.

O contexto do Alto Iluminismo, manifesto no *idioma* civilizacional, conduzia a uma narrativa historicizante, isto é, à projeção dos costumes dos africanos numa escala temporal.

Tanto uma história particular das sociedades africanas, quanto a história “geral” dos costumes da humanidade, colocariam os africanos num estágio pretérito em relação aos europeus.

Nem Paul Isert, autor simpático aos africanos em muitos pontos, escaparia a esse pressuposto, pois ele declararia, no princípio de sua obra, acreditar na extinção daqueles povos em pouco tempo, previsão que felizmente não se cumpriu até hoje. De qualquer forma, não se pode com isso negar a importância de suas considerações que valorizaram as culturas autóctones.

Em relação às visões sobre Justiça local, William Snelgrave (1754) iniciou sua obra com uma narrativa propagandística, na qual recorreu ao direito natural, sublimado de valores cristãos, para argumentar que os africanos seguiriam um direito injusto. Não obstante, ele escreveu ter participado de rituais de tomar fetiche para fechar acordos comerciais na Costa dos Escravos. Os rituais comprobatórios não foram alvo de sua escrita, muito embora outro cronista inglês coetâneo a ele, Smith, o tenha feito. É provável que o pouco interesse de Snelgrave em relação aos rituais comprobatórios, assim como Norris em relação aos rituais contratuais, seja produto do seu demasiado interesse nas punições sumárias africanas, tema predominante nas suas obras.

Sobre as penas capitais, Snelgrave esboçou um quadro sanguinário do Daomé. Tendo sido testemunha da conquista daomeana sobre Uidá, optou por confiar em relatos de terceiros para afirmar serem os daomeanos comerciantes e devoradores da carne dos executados. Essa e outras descrições sensacionalistas eram utilizadas como argumentos para justificar a legalidade do tráfico negreiro pelas nações europeias. Snelgrave instrumentalizou sua descrição dos rituais jurídicos para fins políticos, no caso, para defesa dos traficantes de escravos. Apesar disso, registrou alguns elementos cênicos do ritual executório e mencionou a propriedade da cabeça por parte do rei como um elemento cultural fundamental no processo de centralização política e jurídica do Daomé (LAW 1988).

Sucessor de Snelgrave em diversos aspectos, o traficante de escravos inglês Robert Norris (1789) elaborou uma tentativa de história, num sentido extenso, para o reino daomeano que, apesar de alguns erros técnicos e problemas teórico-metodológicos, apresenta valor heurístico relevante. Quanto à Justiça autóctone, Norris restringiu seus comentários ao inquérito dos comissários *meia-cabeça* logo após os Costumes e as execuções. Para ele, estas últimas seriam muito numerosas e repletas de requintes de crueldade, envolvendo o uso dos crânios como oferendas sacrificiais e a exibição pública da carne dos corpos vitimados para

sua venda e posterior consumo. Tudo isso configurava uma “civilização” dos crimes, da crueldade inata, atrasada em relação ao progresso da razão. Por sua vez, as execuções forneciam subsídios para legitimar o tráfico atlântico. Esse cronista foi ainda mais longe que Snelgrave ao afirmar que isso trazia os africanos para a civilização.

Enfim, o médico e botânico Isert apresentou, em muitos sentidos, um contraponto aos dois cronistas anteriores. Com ideias caras ao Abade Raynal e a Rousseau, ele traçou um perfil mais simpático dos negros. Ao lado de uma pesquisa da fauna e da flora locais, ele empreendeu uma “história natural do homem” africano, com o fito de tentar compreender suas práticas e princípios, buscando entender o ponto de vista deles. De fato, nem todas as passagens de sua obra refletem tal pressuposto de caráter “relativista”, havendo outras de caráter mais etnocêntrico.

Suas descrições e interpretações dos rituais contratuais se encaixariam, porém, numa visão de caráter universalista. Para ele, os africanos não estariam, como supunham Bosman e outros, naturalmente inclinados a fraudar e desrespeitar os acordos tomados; eles apenas os descumpririam na mesma proporção que os europeus. Portanto, isso não os tornava incivilizados. Aliás, o naturalista prussiano também se destacou por defender o fim do tráfico de escravos, considerado por ele como a maior vergonha na história da Europa. Por mais perplexo que ele ficasse com os rituais de ingestão para firmar contratos e com os rituais da serpente para verificar a culpa ou a mentira, em nenhuma parte de sua escrita verificam-se justificativas para ter como lícito o tráfico de seres humanos. Tampouco os rituais executórios o fariam mudar de ideia.

Apontando uma construção discursiva de cunho historicizante, Isert descreveu o fato de os daomeanos terem abandonado os requintes de crueldade apontados pelos outros cronistas. Há nisso uma leitura acorde com a ideia de perfectibilidade que pressupõe a inclusão dos negros na trajetória ascendente da razão. Embora Isert não pudesse ter lido a obra de Norris, publicada algum tempo após sua morte em 1789, ele parece refutar muitas das características sensacionalistas apresentadas pelo segundo em relação às decapitações no reino do Daomé. Isert apresentou informações mais confiáveis, baseadas na sua observação pessoal, para desmentir a ideia de que a carne dos executados seria exibida e consumida. Além disso, ele registra um diálogo com o rei daomeano, descrito como despótico, no qual o monarca teria apontado o uso espetacular dos rituais executórios como meio de sustentação da sua autoridade pelo medo. Porém, nem isso o fez defender o tráfico de escravos como algo

humanitário. O tráfico de escravos era a origem da proliferação dos crimes na Costa da África. Nesse sentido, é possível observar uma convergência entre a postura abolicionista de Paul Isert e sua leitura relativista dos rituais jurídicos autóctones.

CONCLUSÃO

[...] nós não temos aqui prisões, juízes, advogados [...], como vocês têm lá na Europa, [...] Inovações, que na verdadeira essência de sua Implantação devem introduzir opressão e tirania, destruição, doença e morte.

Fala de uma mulher africana a William Smith (1744, p.258).²⁰⁷

Sem dúvida, a explicação predominante para as variações no conteúdo dos registros modernos sobre rituais jurídicos da Costa da Mina reside no fato de serem múltiplos os posicionamentos teórico-cosmológicos dos autores. Afora isso, é possível observar dinâmicas africanas encapsuladas nas narrativas, para além dos vieses dessas posturas epistemológicas.

Numa perspectiva de longa duração, as dinâmicas autóctones reunidas e cotejadas apontam, de modo geral, para uma sacralização das práticas jurídicas e para uma afirmação e, em menor escala, uma mitigação dos poderes constituídos por meio delas. Isso é confirmado por várias etnografias posteriores ao século XVIII, inclusive de antropólogos profissionais da primeira metade do século XX.

Porém, isso está longe de significar a inexistência de transformações nas práticas, algumas das quais sofreram mudanças. Algumas variações, como o uso de sal em lugar de uma bebida no juramento para investigar as mulheres acusadas de adultério e o fato de o juramento ser acompanhado da ingestão de um alimento sólido, em certos casos, e de um líquido em outros, não se apresentam como mudanças “históricas” e nem estão atreladas às especificidades dos cronistas, pois essas pequenas variações podem ser apontadas num mesmo período e numa mesma região ou localidade.

Uma explicação para essa variabilidade de gestos rituais em sociedades ágrafas seria que, por não terem a fixação das regras escritas, elas desfrutariam de uma maior fluidez cênica, comportando gestos, falas e papéis intercambiáveis (GOODY, 2000, p.156). Essas

207

“[...] we have no Prisons, Judges, Lawyers, Gaolers, &c. here, as you have in Europe [...] Innovations, which in the very Nature of their Institution must introduce Oppression, and Tyranny, Destruction, Disease and Death.”

pequenas variações fariam parte da estrutura dos rituais num regime de conhecimento pautado na oralidade.

Retornando à questão das tendências intelectuais, adotei aqui uma divisão cronológica em três períodos. Apesar de apresentarem divergências internas, esses cortes temporais podem ser justificados pelo fato de estarem associados a possíveis enquadramentos jurídicos e etnográficos do imaginário europeu coetâneo.

No primeiro período, compreendido entre 1602 e 1676, analisei três crônicas de diferentes autores. Nenhuma delas abordou informações sobre a Costa dos Escravos, sendo o principal enfoque geográfico a Costa do Ouro. Eram pontos comuns a noção de feitiçaria e o pretense contato com a figura demoníaca como fundo explicativo das atitudes dos sacerdotes no seu papel ambíguo na condução dos ordálios. Tal associação é um princípio ordenador desse período sendo, por isso, chamado de *idioma* demonológico.

Os enquadramentos das ideias na Europa sofreram mudanças na passagem para o segundo período, de 1676 a 1720. Nele, muitas revoluções políticas e culturais, sobretudo as revoluções científicas, impactaram as cosmologias cristãs, resultando em uma transformação de posturas referentes às ideias-chave do período anterior. Isso tudo contribuiu para o ocaso da demonologia e a redução da perseguição às feiticeiras, projetando essas mudanças no imaginário dos povos não europeus.

Assim, conforme discutido no segundo capítulo, substitui-se essa conotação religiosa da vida forense africana por um regime de imputação cética que visava por em ridículo as crenças africanas, bem como suas autoridades jurídicas, propondo novas maneiras de inferiorização do Outro, assentadas sobre bases discursivas distintas. Tratava-se do *idioma* do interesse. A Justiça autóctone seria parte de um regime comportamental de inclinação ao engano, à mentira e ao proveito próprio à custa do outro – tudo aquilo que os europeus mais praticavam ao redor do mundo, imputavam aos povos ultramarinos. Além disso, ainda no período supramencionado, observou-se a emergência de uma nova forma de escrita de caráter documental e colecionista para o estudo dos povos do ultramar, mais próxima da etnografia contemporânea.

Na passagem para o terceiro período (1720-1789), quando a abolição do tráfico de escravos tornou-se um dos assuntos de maior agitação pró ou contra na opinião pública, pôs-se também em questão se os africanos eram ou não civilizados. As práticas jurídicas foram aspectos importantes nesse debate. Ao empreender uma arqueologia do conceito de

civilização, em seus múltiplos significados e pertinências teóricas, tentei desconstruir a reificação daquele conceito, expondo suas bases contraditórias, e, a partir delas, realizar um exame hermenêutico dos rituais jurídicos na região.

Apesar disso, certos aspectos etnográficos aparecem encadeados e atravessam os três períodos, o que não só aponta para continuidades, como também evidencia elementos comuns na estrutura cultural dos povos da Costa da Mina, e também dos cronistas europeus. Desde Pieter De Marees (1605 [1602]), com sua controversa, porém valiosa, iconografia, os cronistas, mesmo quando não o plagiavam inteiramente, enfatizaram o papel subalterno das mulheres nos contratos e nos ordálios. Elas sempre aparecem sob suspeita de crime de adultério, inimputável aos homens, e poderiam ser punidas com a escravização, o repúdio ou a morte, a depender de sua condição social-estatutária. Os autores do segundo período, como Barbot, endossam esse posicionamento inferior das mulheres na vida forense. Todavia, a leitura de Paul Isert (1793), do terceiro período, permite entrever, seja por mudança histórica, seja por perspicácia de sua visão relativista, como as mulheres da Costa do Ouro poderiam utilizar os juramentos do fetiche como forma de obterem a fidelidade dos homens com quem tinham relacionamentos extraconjugais.

Os contratos envolvendo africanos e europeus de várias nacionalidades e vertentes religiosas cristãs também foi um aspecto muito explorado pelos autores desse período. Já De Marees expressou, por volta de 1600, que os autóctones não eram fiéis aos acordos traçados por juramentos com os europeus. De modo geral, os cronistas posteriores, com exceção de Barbot (1679, 1688), Bosman (1705a) e Labat (1730a), não mencionaram nenhuma desconfiança em relação aos contratos acordados por juramentos com os akans, os gãs e os gbe, e ainda apontaram evidências de que os africanos seriam bastante ciosos de seus acordos.

Porém, Bosman, no segundo período, radicalizou essa visão e propôs que, na sua época, os juramentos contratuais passaram a ser descumpridos pelos próprios africanos entre si, em transações interesseiras envolvendo dinheiro. Todavia, outros autores como Atkins, baseados em observações pessoais, destacaram que os juramentos de beber ou comer ou o próprio fetiche eram seguidos com afinco pelos africanos. Isert, respondendo tacitamente muitas décadas depois a essa projeção – no sentido junguiano do termo – de Bosman em relação ao interesse mercantil europeu, considerou que os acordos realizados pelos africanos não eram mais corruptíveis que os realizados pelos europeus entre si.

Haveria ainda a subalternação dos escravos nos rituais contratuais, tanto por senhores africanos, quanto por traficantes de escravos brancos. A esse respeito, Thomas Phillips (1732 [1694]), que escreveu sobre a mesma região e período de Bosman, mencionou que os europeus sabiam usar esses rituais a seu favor, indicando que eles eram, sim, respeitados pelos autóctones.

William Snelgrave (1754), para quem Bosman seria a maior autoridade intelectual da sua época sobre a “Guiné”, fez alusões ao ritual de juramento contratual sem acrescentar um comentário pejorativo sequer sobre o tema – embora sobre os rituais executórios ele tenha tecido considerações deploráveis e, em parte, infundadas. Mesmo o filósofo Charles de Brosses, autor da primeira formalização da teoria do fetichismo – em larga medida, derivada da etnografia bosmaniana sobre o culto à serpente –, aceitava a ideia de que os africanos da Costa da Mina nutriam profunda deferência aos acordos definidos em seus juramentos.

Nesse sentido, há evidência suficiente para refutar a hipótese de Willem Bosman de uma mudança histórica de degeneração moral dos rituais jurídicos contratuais. Resta, portanto, atribuí-la à compreensão da ideologia calvinista do autor, manifesta também nas suas considerações sobre o papel dos sacerdotes no culto à serpente do reino de Uidá e nas atividades medicinais exercidas por eles.

Os procedimentos de prova, em que se destacam os ordálios e as técnicas místicas de consulta ao cadáver, também foram descritos de formas bastante distintas. Desde os relatos mais antigos, ainda sob o véu da demonologia, os europeus estranhavam o fato de os autóctones acreditarem que forças místicas pudessem revelar o culpado de um crime sem provas materiais, sobretudo, o crime de feitiçaria. Isso se deve ao fato de a Igreja Católica ter operado uma revolução jurídica entre os séculos XI e XIII, condenando a realização de ordálios, que ainda persistiram de maneira marginal por séculos adiante.

Como notara Müller (1676), os mesmos responsáveis por praticar a cura ou detectar, de maneira mística por ordálios, o culpado poderiam perpetrar o crime de feitiçaria, perfazendo a ambiguidade da noção de “feitiço da Justiça”, aspecto etnológico reconhecido por Max Gluckman (1955) em outros contextos.

A hipótese de que os ordálios seriam utilizados pelos sacerdotes como forma de fundar o medo nos réus indecisos e levá-los à confissão ou matá-los, se eles resolvessem se submeter à prova, encontra assentimento em várias passagens dos autores analisados, apesar de não se confirmar por completo. Todavia, outras evidências restringem o alcance dessa

hipótese. Nesse sentido, é preciso observar que, ponto também destacado por Müller, os sacerdotes que ministravam os ordálios de ingestão poderiam provar da poção a fim de mostrar que ela não estaria envenenada, apesar de outras fontes apontarem o acréscimo de veneno como procedimento habitual.

Durante o período do *idioma* do interesse, as provas do rio, na Costa dos Escravos, e as consultas ao cadáver, na Costa do Ouro, emergem na literatura como formas alternativas aos juramentos-ordálios para descobrir quem era o responsável por um crime sem provas contundentes. Já o terceiro período apresentou uma abordagem dos contratos e das provas judiciais bastante reduzida: Snelgrave nada escreveu sobre os ordálios, Norris faz apenas breve menção aos mensageiros do rei como investigadores extraordinários, no período posterior aos Costumes anuais do Daomé, e Isert, embora tenha discorrido mais sobre os contratos, mencionou apenas uma cerimônia de identificação de mentira por meio de uma serpente na Costa do Ouro.

Por fim, as execuções são a categoria de rituais com maior indício de variação associada a transformações históricas, como já indicara Robin Law (1988, 2002). Nas descrições do período demonológico, relativas à Costa do Ouro do início do século XVII, as aplicações de penas capitais seguiam uma lógica “privada”, em que os restos mortais dos condenados eram fetiches, amuletos, para seus familiares. Mesmo na Costa dos Escravos da virada do século XVII para o XVIII, as execuções do reino de Uidá, definidas como decapitações, segundo Barbot, seguiam a lógica de vinganças individuais, com indícios de que as partes do corpo justicado também eram ainda relíquias místicas para quem os detivessem (BARBOT, 1688).

Porém, não é possível concordar inteiramente com Robin Law (2001) quando este afirma que Uidá estava em um estágio primitivo da Justiça, com pouco poder real sobre os fatos jurídicos em relação ao Daomé, por conta dessa “pulverização” do direito exclusivo do rei à execução. Questiona-se tal interpretação levando em conta a menção de Barbot (1688, f.137) de que o rei era o supremo mandatário da Justiça em Uidá.

Com a ascensão do reino imperialista do Daomé, nesse ponto de acordo com Law, houve uma transformação na lógica das execuções, ao lado de outras transformações na Justiça. Mesmo um relativista como Isert concorda com as evidências de que as execuções no Daomé haviam se tornado espetáculos públicos nos Costumes anuais, para atemorização e mitigação dos riscos de revolta contra a monarquia imperialista.

Apesar disso, processou-se também uma transformação no discurso dos cronistas pró-manutenção do tráfico atlântico de escravos que transformaram as decapitações daomeanas, largamente fantasiadas, em imagens retóricas para reforçar a ideia da degeneração moral e ausência de civilização nas sociedades africanas. Isert, contrariando os autores pró-tráfico, dirá que os africanos são, sim, civilizados.

Assim como Norris (1789), Isert emprega um método de incipiente crítica histórico-etnográfica que caracterizará o século XIX com o surgimento da antropologia clássica e da teoria do evolucionismo. Contudo, o marco temporal desta pesquisa se encerra com o advento da Revolução Francesa, deflagrada em 1789, antes dessa viragem para os estudos etnológicos, o que já seria matéria para outra antropologia histórica.

O *idioma* da civilização radicalizou posturas dentro de um espectro comum de ideias, algumas delas já enunciadas no período anterior. Entre 1720 e 1789, a compreensão europeia das práticas jurídicas africanas converteu-se num espaço de combate entre duas posições intelectuais bem definidas. De um lado, os comerciantes de escravos, pesando toneladas de ouro e mercadoria. Do outro, os abolicionistas, pesando apenas a matéria mais insustentável do universo: os sonhos de uma nova humanidade, em que nenhum homem e nenhuma mulher seriam vendidos a outrem. A vitória, política, seria dos abolicionistas, entre eles, Paul Isert.

Os dinamarqueses lograriam proibir o tráfico negreiro por navios com sua bandeira em 1792; os franceses, em 1794, os ingleses e os norte-americanos, entre 1807 e 1808 e o Brasil, em 1850.²⁰⁸ Entretanto, a batalha cultural está ainda em curso, vantajosa para aqueles que pensam como Snelgrave e Norris em matéria do *idioma* civilizacional.

Isso é atestado pelos discursos veiculados pela imprensa internacional e pela narrativa da telenovela brasileira sobre o juramento do *juju* praticado pelas prostitutas nigerianas na Europa: tanto para os antiabolicionistas do século XVIII quanto para a mídia conservadora do século XXI, as práticas jurídicas ritualizadas dos africanos e das africanas são argumentos para subjugar-los, para tentar justificar a dominação externa, com uma interpretação distorcida de costumes e ideais autóctones, os quais pretensamente fariam deles os reais culpados de sua condição subalterna.

²⁰⁸ A lei antitráfico dinamarquesa só entraria em vigor 10 anos depois de aprovada. A França voltaria a traficar escravos em 1802 por ordem de Napoleão Bonaparte. No caso brasileiro, embora outras leis tivessem logrado, de maneira parcial ou total, vedar a participação de nacionais nesse comércio, apenas com a lei Eusébio de Queiróz, em 1850, foi possível interrompê-la de maneira efetiva.

REFERÊNCIAS

1. Fontes histórico-etnográficas manuscritas

BARBOT, Jean. *Description des côtes d’Affrique*[...]. Manuscrito não publicado disponível no Public Record Office, Londres, ADM. 71830.1688. [manuscrito microfilmado].

DES MARCHAIS, Reynaud. *Journal du Voiage de Guinee et Cayenne par le Chevalier des Marchais* [...]. Bibliothèque Nationale, Paris, Fonds Français, n. 24223. [manuscrito microfilmado]. 1726.

2. Fontes histórico-etnográficas impressas

ALMADA, André Álvares d’. *Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo-Verde Feito pelo Capitão André Álvares d’Almada Ano de 1594*. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1994 [1594].

ATKINS, John. *A voyage to Guinea, Brazil, & the West Indies in his Majesty’s ships, the Swallow and Weymouth*. Describing the several islands and Settlements. Londres: Ward and Chandler, 1737 [1735].

BARBOT, Jean. *Journal d’un voyage de traite en Guinée, à Cayenne et aux Antilles fait par Jean Barbot en 1678-1679*. Texte imprimé / présenté, publié et annoté par Gabriel Debien, Marcel Delafosse et Guy Thilmans. Dakar : IFAN, 1979 [1679].

BOSMAN, Willem. *A new and accurate description of the coast of Guinea, divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coasts*. Londres: Knpaton, 1705a.

_____. *Nauwkeurige beschryving van de Guinese Goud-, Tand- en Slave-Kust* [...]. 2ed. Utrecht: Anthony Schouten Marchand, 1704.

_____. *Vollage de Guinée* [...]. Utrecht: Antoine Schouten Marchand, 1705b.

BRÁSIO, António. *Monumenta missionaria africana*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1958.

CAVAZZI, José Antônio. *Istorica Descrizione de’ tre regni Congo, Matamba et Angola Sitvati nell’ Etiopia Inferiore Occidentale e delle Missioni Apostoliche Esercitateui da Religiosi Capuccini*. Bologna: Giacomo Monti, 1687.

_____. *Missione evangelica nel Regno de Congo*. Tradução John Thornton. c.1664. Manuscrito. Disponível em: <http://www.bu.edu/afam/faculty/john-thornton/cavazzi-missione-evangelica-2/#_edn49>. Acesso: 18 mar 2014.

COLOMBIN DE NANTES, Frei. *Relation inédite d’un voyage en Guinée, adressée en 1634 à Peiresc par le P.Colombin de Nantes*. Vannes/Paris: Lafolye frères/Honoré Champion/Le Dault, 1906 [1634].

DALZEL, Archibald. *The History of Dahomy, an inland kingdom of Africa, compiled from authentic memoirs*. Londres: T. Silpsbury & son, 1793.

DAPPER, Olfert. *Description de l’Afrique contenant les noms, la situation et les confins de toutes ses parties* [...]. Amsterdã: W. Waesberge, Boom et Van Someren, 1686.

DE BROSSES, Charles. *Du Culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*. [s. loc.]; [s. ed.], 1760.

DE MAREES, Pieter. *Beschryvinghe ende historische verhael van het Gout Koninckrijck van Gunea, anders de Gout-Custe de Mina genaemt liggende in het deel van Afrika*. Gravenhage : Nijhoff, 1912.

_____. *Description et récit historial du riche royaume d'or de Guinea, aultrement nommé la Coste d'or de Mina, gisante en certain endroict d'Afrique...* Amsterdã: C. Claesson, 1605.

DELBÉE, François. Journal du voyage du sieur Delbée, commissaire général de la marine, aux isles, dans la [...]. In: CLODORE, Jean de; LE FEBVRE DE LA BARRE, Joseph-Antoine. *Relation de ce qui s'est passé dans les îles et terre ferme de l'Amérique, pendant la dernière guerre avec l'Angleterre, et depuis, en exécution du traité de Bréda* [Texte imprimé] ; avec un journal du dernier voyage du Sr de La Barre en la terre ferme et île de Cayenne... / le tout recueilli... par J. C. S. D. V.. Où est joint le journal d'un nouveau voyage fait en Guinée [...]. Paris: Clouzier, 1671.

ELLIS, Alfred Burton. *The Tshi-speaking peoples of the Gold Coast of West Africa. Their religion, manners, customs, laws, language, etc.* Londres: Chapman and Hall, 1887.

GARDNER, James. *The Faiths of the World: An Account of All Religions and Religious Sects, Their Doctrines, Rites, Ceremonies, and Customs*. V.2. Londres; Edimburgo: A. Fullarton & Company, 1868.

ISERT, Paul Erdmann. *Reise Nach Guinea Und Den Caribtischen Inseln in Columbien, in Briefen an Seine Freunde Beschreiben*. Copenhagen: J.F. Morthorst, 1788.

ISERT, Paul Erdmann. *Voyages en Guinée et dans le îles Caraïbes en Amérique: tirés de la correspondance avec ses amis*. Paris: Maradan, 1793.

LABAT, Le Chevalier Jean-Baptiste. *Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1727*. T.1. Paris: Chez Saugrain, 1730a.

_____. *Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1727*. T.2. Paris: Chez Saugrain, 1730b.

LAW, Robin (org). *The English in West Africa*. 3v. 1681-1683. Oxford: Oxford University Press, 1997.

LE HERISSÉ, Auguste. *L'ancien royaume du Dahomey*. Paris: Larose, 1911.

MÜLLER, Wilhelm Johann. *Die Afrikanische auf der Guineischen Gold-Cust gelegene Landschaft Fetu beschrieben, mit Kupffern und einem Fetuischen Wörterbuche. Von neuem durchgesehn und verm [...]*. 1.ed. 3.reimp.Harburg: Härtel, 1675.

_____. *Die Afrikanische auf der Guineischen Gold-Cust gelegene Landschaft Fetu beschrieben, mit Kupffern und einem Fetuischen Wörterbuche. Von neuem durchgesehn und verm [...]*. 2.ed. Harburg: Härtel, 1676.

_____. Johann Müller's description of the Fetu country, 1662-9. In: JONES, Adam. *German Sources for West African History, 1599-1669*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983.

N***, Mr. *Voyages aux côtes de Guinée & en Amérique*. Amsterdã: Etienne Roger, 1719.

NÁJERA, José de. *Espejo mystico, en que el hombre interior se mira prácticamente ilustrado*. Madri: Lucas Antonio de Belmar, 1672.

NIGHTINGALE, James. Carta em Annamaboe para a Royal African Company, de 17 Agosto de 1681. In: LAW, Robin (org). *The English in West Africa*. V.1. 1681-1683. Oxford: Oxford University Press, 1997.

NORRIS, Robert. *Memoirs of the reign of Bossa Ahádee, King of Dahomy, an inland country of Guiney, to which are added the author's journey to Abomey, the capital, and a short account of the African slave trade*. Londres: Frank Cass & Co. Ltd., 1789.

PEREIRA, Duarte Pacheco. *Esmeraldo de Situ Orbis*. 3.ed. Lisboa: Academia Portuguesa da Historia, 1954 [1506].

PHILLIPS, Thomas. "A journal of a voyage made in ... 1693, 1694 ... to Africa." In: VÁRIOS. *A Collection of voyages and travels some now first printed from original manuscripts, others now first published in English: in six volumes with a general preface giving an account of the progress of navigation from its first beginning*. vol 6. Londres: Churchill and Churchill, 1735, p.173-239.

RASK, Johannes. A Brief and Truthful Description of a Journey to and from Guinea. In: WINSNES, Selena Axelrod (ed.). *Two Views from Christiansborg Castle*. V.1. Acra: Sub-Saharan Publishers, 2009.

SANDOVAL, Alonso de. *Naturaleza, policia sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos Etiopes [...]*. Sevilla: F. de Lira, 1627.

SMITH, William. *New voyage to Guinea [...]*. Londres: J. Nourse, 1744.

SNELGRAVE, William. *A New Account of Some Parts of Guinea and the Slave Trade, containing [...] the History of the Late Conquest of the Kingdom of Whidaw by the King of Dahomè*, 2.ed. Londres: 1754 [1734].

VILLAULT, Nicolas. *Relation des costes d'Afrique appelées Guinée [...]*. Paris: D. Thierry, 1669.

3. Trabalhos acadêmicos

AKINJOGBIN, I. A. *Dahomey and Its Neighbors*. 1708-1818. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul: Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Acácio. Os Akam-Agni Morofó da Costa do Marfim (África do Oeste) frente à emergência e à disseminação do HIV/Aids. *Imaginário, Áfricas*. V.10. N.10. 2004, p.9-10. Disponível em: <http://www.casadasafricas.org.br/site/index.php?id=banco_de_textos&sub=01&id_texto=11>. Acesso: 29 de março de 2011.

ANÔNIMO. *La démonomanie de Lodun qui montre la véritable possession des religieuses ursulines...* La Fleche: George Griveau, 1634.

ARAÚJO, Ana Lucia. Dahomey, Portugal and Bahia: King Adandozan and e Atlantic Slave Trade, Slavery & Abolition: *A Journal of Slave and Post-Slave Studies*. V.33. N.1. 2012, p.1-19.

AUGÉ, Marc. *Non-Lieux*. Introduction à une anthropologie de la surmodernité. Paris: Seuil, 1992.

BACHELARD, Gaston. *La Formation de l'esprit scientifique* Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective 5.ed. Coleção Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 1968 [1934].

BAKHTIN, Mikhail. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Tradução Caryl Emerson. Minneápolis: University of Minnesota, 1984.

BARBOT, Jean; HAIR, Paul; JONES, Adam; LAW, Robin (ed.). *Barbot on Guinea: the writings of Jean Barbot on West Africa 1678-1712*. Londres: Ashgate Pub Co, 1999

BARTHES, Roland. Jeunes chercheurs. *Communications*. Le texte: de la théorie à la recherche. V.19. Paris: Seuil, 1972, p.1-5.

_____. *S/Z*. Paris: Seuil, 1970.

BAY, Edna G. *Wives of the Leopard: Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.

BECCARIA, Cesare. *Of Crimes and Punishments*. 2.ed. Philadelphia: Philip H. Nicklin, 1819 [1753].

BEHRINGER, Wolfgang. Demonology, 1500–1660. In: HSIA, R. P. *Cambridge History of Christianity*. V.6 Reform and Expansion 1500-1660. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p.406-425.

BELL, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1992.

BERLIN, Ira. From Creole to African: Atlantic Creoles and the Origins of African- American Society in Mainland North America. *The William and Mary Quarterly*, Third Series, V.53, N.2, 1996, p.251-288.

BERMAN, Harold J. *Law and Revolution: the formation of the Western Legal tradition*. 2v. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

_____. *Law and Revolution, II: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*. Cambridge: Belknap Press, 2003.

- _____. *The nature and functions of law*. Brooklyn: Foundation Press, 1958
- BERTRAND, Alice Marie. *The downfall of the Royal African Company on the Atlantic African Coast in the 1720s* (Dissertação). A Thesis Submitted to the Committee on Graduate Studies in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in the Faculty of Arts and Science, Trent University, Canada, 2011.
- BLENCH, Roger. African agricultural tools: implications of synchronic ethnography for agrarian history. In: STEVENS, Chris J.; NIXON, Sam; MURRAY, Mary Anne; FULLER, Dorian Q. (org.). *The Archaeology of African Plant Use*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2014, p.244-258.
- BLOCH, Marc. *Apologie pour l'histoire ou le métier de l'historien*. 2.ed. Paris: Armand Collin, 1952.
- BOAHEN, A. The states and cultures of the Lower Guinean coast. In: OGOT, Bethwell Allan (ed.) *UNESCO General History of Africa*. Africa from the 16th to the 18th. V.5. Berkeley: University of California Press, 1981, p399-433.
- BODIN, Jean. *De la démonomanie des sorciers*. Antuérpia: Arnould Coninx, 1586.
- BOHANNAN, Paul. Introduction. In: BOHANNAN, Paul (org.). *Law and Warfare*. Nova Iorque: Natural History Press, 1967.
- BONDARENKO, Dmitri M. *Socio-cultural supercomplexity without state: the 13th – 19th centuries Benin kingdom as megacommunity*. Guest Lecture delivered at Program of African Studies, Northwestern University (Evanston, IL, USA) on October 21, 2013. Disponível: <http://www.academia.edu/4907398/Socio-Cultural_Supercomplexity_without_State_The_13th_-_19th_Centuries_Benin_Kingdom_as_Megacommunity>. Acesso: 9 dez 2013.
- BOON, James. *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- BORGES, Jorge Luis. El libro de arena. In: _____. *Obras completas*. V.3. Buenos Aires: Emece Editores, 1989.
- BOULANGER, Nicolas-Antoine. *Recherches sur l'origine du despotisme oriental: ouvrage posthume/ de M. B. I. D. P. E. C. s/l: s/e, , s/d*.
- BOURDIEU, Pierre. Le marché des biens symboliques. *L'année sociologique*. V.22, n.1. 1971, p.50-126.
- BREMMER, Jan; ROODENBURG, Herman (ed.). *A Cultural History of gesture: From Antiquity to the present day*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- CANGUILHEM, Georges. *Le Normal et le pathologique*. 2.ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- CAPO, Hounkpati B. C. Towards a Viable Orthography for Egungbe. *African Languages and Cultures*. Taylor & Francis. V. 3. N.2. 1990, p.109-125.
- CASTRO, Celso; CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Quando o campo é o arquivo. *Revista Estudos Históricos*. V.2, n. 36. Rio de Janeiro: CPDOC, p.3-5.
- CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- CHARTIER, Roger. Du livre au lire. In: *Sociologie de la communication*. V.1. n.1., Paris: Éditions Payot/Rivages, 1997, p.271-290.

- _____. Le monde comme représentation. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. V.44, n.6. Paris: 1989, p.1505-1520.
- CHILDS, G. Tucker. *An introduction to African languages*. Amsterdam: John Benjamins, 2003.
- CHOUIN, Gérard. Minor Sources? Two Accounts of a 1670-1671 French Voyage to Guinea: Description, Authorship and Context. *History in Africa*. V.31. 2004, p.133-155.
- CHOUIN, Gérard. Vu, Dit ou Déduit? *Journal des africanistes*. V. 75. N. 2, 2005.
- CHRISTENSEN, James Boyd. The Adaptive Functions of Fanti Priesthood. In: BASCOM, William; HERSKOVITS, Melville Jean. *Continuity and change in African cultures*. Chicago: University of Chicago Press, 1965, p.257-278.
- CLIFFORD, James. Notes on (field) notes. In: SANJEK, Roger. *Fieldnotes*. The Makings of Anthropology. Ithaca, Londres: Cornell University Press, 1990, p.47-70.
- CORREA, Sílvio Marcus de Souza. A antropofagia na África equatorial: etno-história e a realidade do(s) discurso(s) sobre o real *Afro-Asia*. N. 37, 2008, p.9-41.
- _____. Evidências de História nos relatos de viajantes sobre a África Pré-Colonial. *AEDOS*. V. 1. N.1. 2008.
- CURTIN, Philip D. *The image of Africa: British ideas and action, 1780-1850*. V.1. Madison: University of Wisconsin Press, 1964.
- DAKUBU, M.E. Kropp. The Portuguese Language on the Gold Coast, 1471-1807. *Ghana Journal of linguistics*. V.1. N.1. 2012, p.15-34.
- DARNTON, Robert. *The Great Cat Massacre and other episodes in French Cultural History*. Nova Iorque: Basic Books. 1984.
- _____. The High Enlightenment and the Low-Life of Literature. In: _____. *The Literary Underground of the Old Regime*. Cambridge, MA, EUA: Harvard University, 1982, p.1-40.
- DAVIS, Natalie Zemon. Decentering History: local stories and cultural crossings in a global world. *History and Theory*. V.50. N.2, 2011, p.188-202.
- DELAUNAY, Karine. La Côte de l'Or vue par les Européens aux XVIIe et XVIIIe siècles. *Cahiers d'études africaines*. V. 29, n.115-116. 1989, p.447-455.
- DELUMEAU, Jean. *La peur en Occident*. Paris: Fayard, 1978.
- DOUGLAS, Mary. Os Lele revisitados, 1987 acusações de feitiçaria à solta. *Mana* [online]. V.5. N.2, 1999, p.7-30.
- _____. *Purity and danger: an analysis of concept of pollution and taboo*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 1984 [1966].
- _____. *The lele of the Kasai*. Mary Douglas Collected Works. V.1. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2003 [1963].
- DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003 [1912].
- ECO, Umberto. *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- ECO, Umberto. The theory of signs and the role of the reader. *The Bulletin of the Midwest Modern Language Association*. V. 14, n. 1. 1981, p.35-45.

- ELIAS, Norbert. *The Civilizing Process: The History of Manners*. Tradução Edmund Jephcott. V.1. Nova Iorque: Urizen Books, 1978.
- EMSLEY, John. *The Elements of Murder: a history of poison*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.
- ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. *History of Anthropology*. Londres: Pluto Press, 2001.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- _____. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press, 1954.
- _____. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- _____. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. 2.ed. Oxford: Clarendon Press, 1976 [1937].
- FABIAN, Joahannes. Forgetting Africa. In: NTARANGWI, Mwenda; MILLS, David; BABIKER, Mustafa H. M. *African anthropologies: history, critique, and practice*. Londres; Nova Iorque: Zed Books; Dakar, Sénégal: CODESRIA, 2006, p.139-153.
- FAGE, John Donnelly. *A guide to original sources for precolonial western Africa published in European languages: for the most part in book form*. Madison: African Studies Program, University of Wisconsin, 1994.
- FAGE, John Donnelly. Some General Considerations Relevant to Historical Research in the Gold Coast. *Transactions of the Gold Coast & Togoland Historical Society*. V.1. N.1. p.24-29: 1952.
- FEBVRE, Lucien Paul Victor. *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*. 2.ed. Paris: Albin Michel, Éditeur, 1947 [1937].
- FERGUSON II, Stephen C. Social Contract as Bourgeois Ideology. *Cultural Logic*. V.10. 2007. Disponível em: < <http://clogic.eserver.org/2007/Ferguson.pdf>. >
- FISHER, Robert B. *West African religious traditions: focus on the Akan of Ghana*. Maryknoll: Orbis Books, 1998.
- FLORESTAN, Fernandes. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. 2.ed. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1970 [1952].
- FORTES, Meyer. *Religion, morality and the person*. Essays on Tallensi religion. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969a.
- _____. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- _____. Qu'est-ce qu'un auteur?. *Bulletin de la Société française de philosophie*. V.63. N. 3, juillet-septembre 1969b, p.73-104.
- _____. Qu'est-ce que les Lumières?. In: *Dits et Écrits*. T.4 Paris: Gallimard, 1994, p.562-578.
- _____. Sur la justice populaire. Débat avec les maos. In: _____. *Dits et écrits*. T.II. Paris: Gallimard, 1972, p.1208-1237.
- _____. *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
- FRAZER, James George. *The golden bough: a study in magic and religion*. Nova Iorque: Macmillan, 1955 [1922]. [edição resumida e condensada em um único volume]

- FREDERIKS, J.G.; BRANDEN, F. Jos. van den. *Biographisch woordenboek der Noord- en Zuidnederlandsche letterkunde*. Amsterdã: L.J. Veen, 1888-1891.
- GARNOT, Benoît. *Justice et société en France aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: Ophrys, 2000
- GEERTZ, Clifford. *Islam observed: religious development in Morocco and in Indonesia*. Yale: Poenix Edition, 1971.
- _____. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nova Iorque: Basic Books, 1983.
- _____. *Negara: the theatre state in Nineteenth Century Bali*. Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press, 1980.
- _____. Thick description: toward an interpretative theory of culture. In: _____. *The interpretation of cultures: selected essays*. Nova Iorque: Basic Books, 1973.
- GERNET, Louis. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce: étude sémantique*. Paris: Ernest Leroux, 1917.
- GESCHIERE, Peter. Witchcraft and Modernity: Perspectives from Africa and Beyond. In: PARÉS, Luis Nicolau; SANZI, Roger (ed.). *Sorcery in the Black Atlantic*, Chicago: University Chicago Press, 2011, p.233-258.
- GINZBURG, Carlo. “O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações”. In: _____. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991, p.203-14.
- _____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GIUMBELLI, Emerson. Para além do “trabalho de campo”: reflexões supostamente malinowskianas. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, fev 2002. V.17, n.48, p.91-107.
- GLUCKMAN, Max. *African Traditional Law in Historical Perspective*. Londres: Oxford University Press, 1974.
- _____. *Politics, law and ritual in tribal society*. Oxford: Blackwell, 1965.
- _____. *The judicial process among the Barotse of the Northern Rhodesia (Zambia)*. Manchester: Manchester University Press, 1955.
- _____. The Utility of the Equilibrium Model in the Study of Social Change. In: *American Anthropologist*. V.70, n.2, 1968, p.219-237. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/671113>>. Acesso: 25 jan 2014.
- GOODY, Jack *The Power of the Written Tradition*. Washington, DC: Smithsonian Press, 2000.
- _____. *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- GOULD, Philip. *Barbaric traffic: commerce and antislavery in the eighteenth-century Atlantic World*. Cambridge, MA, EUA: Harvard University Press, 2003.
- GRAMSCI, Antonio. *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*. Roma: Editori Riuniti, 1996.
- GRIMES, Ronald L. Defining Nascent Ritual. *Journal of the American Academy of Religion*. V.50, n. 4, 1982, p.539-555.
- _____. *Rite out of place: ritual, media, and the arts*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2006.

- GUZY, Lidia. Fetish / Fetishism. In: STUCKRAD, Kocku von (org.). *The Brill Dictionary of Religion*. Tradução Robert R. Barr. 2.v. Leiden; Boston: Brill, 2007, p.731-733.
- HAIR, P.E. H. Barbot, Dapper, Davity: A Critique of Sources on Sierra Leone and Cape Mount. *History in Africa*. V.1, p.25-54, 1974.
- HALE, John. *The Civilization of Europe in the Renaissance*. Waukegan: Fontana Press, 1994.
- HARMS, Robert. *The Diligent: worlds of the slave trade*. Jackson: Basic Books, 2002.
- HAZOUMÉ, Paul. *Le pacte de sang au Dahomey*. Travaux et memoires de l'Institut d'Ethnologie. Paris: Institut d'Ethnologie. 1956 [1937].
- HEFFERMAN, William. The slave trade and abolition in travel literature. *Journal of the History of Ideas*. V.34. N.2, 1973, p.185-208.
- HERSKOVITS, Melville. *Dahomey: an ancient West African Kingdom*. Nova Iorque: J.J. Augustin, 1938.
- HILL, Christopher. *God's Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution*. London: Weidenfeld & Nicholson, 1970.
- _____. *The world turned upside down: Radical Ideas during the English Revolution*. 2.ed. Londres: Penguin Books, 1975.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Londres: Andrew Croke, 1651.
- HODGEN, Margaret T. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- HOGENDORN, Jan; MARION, Johnson. *The Shell Money of the Slave Trade*. African Studies Series. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1977.
- HOLBACH, Paul Henri Thiry, barão d'. La Contagion Sacrée, ou Histoire Naturelle de la Superstition ou Tableau des Effets que les Opinions Religieuses ont produits sur la Terre. In: D'Holbach. *Premières Oeuvres*. Paris: Editions Sociales, 1971, p.139-175.
- HORTA, José da Silva. A "Guiné do Cabo Verde" produção textual e representações (1578-1684). Tese de doutorado defendida à Faculdade de Letras de Lisboa. Lisboa: 2002.
- HORTON, Robin. African traditional thought and western science: Part I. From tradition to science. *Africa: Journal of the International African Institute*. V.37, N.1: 1967, p.50-71.
- HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia, Objetiva: 2009.[versão eletrônica]
- HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *Année Sociologique*. V.2. Paris: 1899, p.29-138.
- ISELIN, Regula. Reading Pictures: On the Value of the Copperplates in the 'Beschryvinghe' of Pieter de Marees (1602) as Source Material for Ethnohistorical Research. *History in Africa*. V. 21. 1994, p.147-170.
- ISRAEL, Jonathan. *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. 2.v. Nova Jersey: Princeton University Press, 2001.
- _____. *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall, 1477–1806*. Oxford History of Early Modern Europe. Oxford: Oxford University Press, 1995.

- JONES, Adam. Decompiling Dapper: a preliminary search for evidence. *History in Africa*. V.17, 1990, p.171-209.
- _____. Double Dutch? A Survey of Seventeenth-Century German Sources for West African History. *History in Africa*. V.9, p.141-153, 1982.
- _____. *German Sources for West African History 1559-1669*, Stuttgart, Franz Steiner, Paideuma, Mitteilungen zur Kulturkunde 66, 1983.
- JUNG, Carl; HULL, R.F.C.; SOHU, Shamdasani. *Dreams*: from volumes 4, 8, 12, and 16 of the Collected Works of C. G. Jung. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- KANT, Immanuel. *What is Enlightenment?* The Portable Enlightenment Reader. Ed. Isaac Kramnick. Nova Iorque: Penguin, 1995 [1784], p.1-7.
- KERR, Margaret H; FORSYTH, Richard D; PLYLEY, Michael J. Cold Water and Hot Iron: Trial by Ordeal in England. *The Journal of Interdisciplinary History*. V.22, n. 4. Cambridge, MA, EUA: The MIT Press, 1992, p.573-595.
- KI-ZERBO, Joseph. Introduction. *UNESCO General History of Africa* v.1. Methodology and African History. Berkeley: University of California Press, p.1-24.
- KLEEMAN, Jee. The curse of 'juju' that drives sex slaves to Europe. *The independent*. Londres: 04 abr 2011. Disponível em: <<http://www.independent.co.uk/news/world/europe/the-curse-of-juju-that-drives-sex-slaves-to-europe-2264337.html>>. Acesso 12 jan 2015.
- KLEIN, Herbert. The Atlantic Slave Trade to 1650. In: SCHWARTZ, Stuart B. (org.). *Tropical Babels: Sugar and the Making of the Atlantic World, 1450-1680*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004, p.201-236.
- KUHN, Thomas. *Structure of Scientific Revolutions*. 2.ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- KUPER, Adam. The idea of primitive society. In.: KUPER, Adam. *The Reinvention of Primitive Society*. Transformations of a myth. London; Nova Iorque: Routledge, 2005 [1988], p.1-36.
- LANGBEIN, John H. *Torture and the law of proof: Europe in the Ancien Regime*. 3ed. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- LARANJEIRA, Lia. *Representações sobre o culto da serpente no reino de Uidá: um estudo da literatura de viagem europeia – séculos XVII e XVIII*. Dissertação de Mestrado defendida ao Programa de Pós-graduação do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, 2010. Não publicado.
- LATOUR, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Decouverte, 1992.
- LAW, Robin. Ethnicities of Enslaved Africans in the Diaspora: On the Meanings of "Mina" (Again). *History in Africa*. V.32. 2005, p.247-267.
- _____. History and Legitimacy: Aspects of the Use of the Past in Pre-Colonial Dahomey. *History in Africa*. V.15, p.431-56, 1988.
- _____. Ideologies of Royal Power: The Dissolution and Reconstruction of Political Authority on the 'Slave Coast', 1680-1750. *Africa: Journal of the International African Institute*. V.57, n.3, 1987, p.321-344.
- _____. Jean Barbot as a Source for the Slave Coast of West Africa. *History in Africa*. V.9. 1982, p.155-73.

- _____. 'My Head Belongs to the King': On the Political and Ritual Significance of Decapitation in Pre-Colonial Dahomey. *The Journal of African History*. V.30. N. 3. 1989a, p.399-415.
- _____. Religion, Trade and Politics on the 'Slave Coast': Roman Catholic Missions in Allada and Whydah in the Seventeenth Century. *Journal of Religion in Africa*. V. 21, 1991, p.42-77.
- _____. *The kingdom of Allada*. Leiden: Research School CNWS, School of Asian, African, and Amerindian Studies, 1997.
- _____. *The Slave Coast in West Africa*. The impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society. 2.ed. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- _____. The slave-trader as historian: Robert Norris and the history of Dahomey, *History in Africa*. V.16, p.219-35, 1989b.
- LAW, Robin; MANN, Kristin. African and American Atlantic Worlds. *The William and Mary Quarterly*. V.56. N.2. 1999, p.307-334.
- LEESSON, Peter. *Ordeals*. *Journal of Law and Economics*. V.55. 2012, p.691-714.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 2003 [1958].
- LEVY-BRUHL, Henri. *La mentalité primitive*. 15.ed. Paris: PUF, 1960.
- LEWELLEN, Ted C. *Political anthropology: an introduction*. Westport: Praeger Publisher, 2003.
- LINEBAUGH, Peter and REDIKER, Marcus. *The Multi-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon Press, 2000.
- LOCKE, John. *A Letter Concerning Toleration and other writings*. Edited and with an Introduction by Mark Goldie. Indianapolis: Liberty Fund, 2010 [1689].
- M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: história e civilizações*. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.
- MACFARLANE, Alan. *Witchcraft in Tudor and Stuart England: a regional and comparative study*. 2.ed. Londres: Routledge, 1999 [1970].
- _____. Witchcraft in Tudor and Stuart Essex. In: DOUGLAS, Mary (ed.). *Witchcraft, Confessions and Accusations*. Tavistock: London, 1970, p.81-98.
- MAINE, Henry. *The Ancient Law, its connection with the Early History of Society, and its relation to Modern Ideas*. Londres: John Murray, 1861.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Crime and Custom in Savage Society*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1926.
- MANDROU, Robert. *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento: un'analisi di psicologia storica*. Tradução Giovanni Ferara. Bari: Laterza, 1971 [1968].
- MANNING, Patrick. *Slavery. Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- MAUSS, Marcel. Les techniques du corps. Communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934. *Journal de Psychologie*. V.32, n, 3-4. Paris: 1936, p.271-293.]
- _____. *Sociologie et anthropologie*. 4.ed. Paris: PUF, 1968.
- MICHELET, Jules. *La sorcière*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966 [1862].

- MONROE, J. Cameron. Continuity, revolution or evolution on the slave coast of West Africa? royal architecture and political order in Precolonial Dahomey. *The Journal of African History*, 48, 2007, pp.349-373.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. *Esprit des lois* [De l'esprit des lois]: livres I-V / précédés d'une introduction de l'éditeur et suivis d'un Appendice contenant des extraits de Montesquieu... par Paul Janet. Paris: Ch. Delagrave, 1892 [1748].
- MOORE, Sally Falk. Legal liability and evolutionary interpretation: Some aspects of strict liability, self-help and collective responsibility. In: GLUCKMAN, Max (ed.). *The Allocation of Responsibility*. Manchester: Manchester University Press, 1972, p.51-107.
- MORGAN, Lewis H. *Ancient Society*. Com prefácio de Elisabeth Tooker. Tucson: the University of Arizona Press, 1985 [1877].
- MUDIMBE, V. Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- NADER, Laura. The anthropological study of law. In: *American Anthropologist*. V. 67, n. 6. 1965, p.3-32.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Human, all too human: a book for free spirits*. t.1. Tradução Alexander Harvey. Chicago: Charles H. Kerr & Company, 1908.
- NWANKWO, Peter O. *Criminal Justice in the pre-colonial, colonial, and post-colonial eras: an application of the colonial model to changes in the severity of punishment in the Nigerian law*. Laham: University Press of America, 2010.
- OBYANGO-OUMA, W. Practising anthropology at home: challenges and ethical dilemmas. In: NTARANGWI, Mwenda; MILLS, David; BABIKER, Mustafa H. M. *African anthropologies: history, critique, and practice*. Londres, Nova Iorque: Zed Books, Dakar: CODESRIA, 2006. p.250-266.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. "Quem eram os negros da Guiné?": a Origem dos Africanos na Bahia. *Afro-Ásia*, v.19/20, n.1. Salvador: Edufba, 1997, p.37-74.
- ORTNER, Sherry B. Is female to male as nature is to culture? In: ROSALDO, M. Z.; LAMPHERE, L (ed.). *Woman, culture, and society*. Stanford: Stanford University Press, 1974, p.68-87.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2.ed. Campinas: Editora Unicamp, 2007.
- _____. Cartas do Daomé. *Afro-Ásia*. V. 47, 2013, p.295-395.
- _____. O triângulo das toboosi (uma figura ritual no Benin, Maranhão e Bahia). *Afro-Ásia*, V.25-26, N.1. Salvador: Edufba, 2001, p.177-213.
- _____. Práticas Religiosas na Costa da Mina: uma sistematização das fontes históricas. S/l: s/e, 2011. Disponível em: <http://www.costadamina.ufba.br/_ARQ/Textos/Costa%20da%20Mina-texto-02.pdf>. Acesso: 16 dez 2013.
- PARISI, Francesco. *The Genesis of Liability in Ancient Law*. American Law and Economics Review. V.3. N.1. 2001, p.82-124.
- PASI, Marco. Magic. In: STUCKRAD, Kocku von (org.). *The Brill Dictionary of Religion*. Tradução Robert R. Barr. 3.v. Leiden; Boston: Brill, 2007, p.1134-1142.
- PECHEUX, Michel. *L'analyse automatique du discours*. Paris, Dunod, 1969.

- _____. L'étrange miroir de l'analyse de discours. *Langages*, Analyse du discours politique [Le discours communiste adressé aux chrétiens]. V.15. N.62. 1981. pp.5-8. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/lgge_0458-726X_1981_num_15_62_1872>. Acesso: 24 ago 2014.
- PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier Pétré-Grenouilleau. *Les traites négrières*. Essai d'histoire globale. Paris: Gallimard, 2004.
- PIERCE, Charles. §4. Sign. In: HARTSHORNE, Charles; WEISS, Paul (ed.). *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. V.2. Cambridge: Harvard University Press, 1931.
- PIERSON, William D. White cannibals, black martyrs: fear, depression, and religious faith as causes of suicide among new slaves. *Journal of Negro History*. V.62. N. 2. 1977, p.147-159.
- PIETZ, W. The Problem of the Fetish, I. Havard. *RES- Anthropology and Aesthetics* V.9, 1985, p.5-17.
- _____. The Problem of the Fetish, IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism. *RES: Anthropology and Aesthetics*. Havard. V.16, 1988, p.105-123.
- PIKETTY, Thomas. *Le Capital au XXI^e siècle*. Paris: Le Seuil, 2013.
- PIRES, Rogério. *O Conceito Antropológico de Fetiche: Objetos Africanos, Olhares Europeus*. Dissertação defendida ao PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 2009.
- _____. Pequena história da ideia de fetiche religioso: de sua emergência a meados do século XX. *Religião & sociedade*. [online].V.31. N.1. 2011, p.61-95.
- PRATT, Marie Louise. *Imperial eyes: travel writing and transculturation*. Mary Louise Pratt. Londres; Nova Iorque: Routledge. 1992.
- PRODI, Paolo. *Il sacramento del potere*. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente. Bolonha: Il Mulino, 1992.
- _____. *Il paradigma tridentino*. Un'epoca en la storia della Chiesa. Brescia: Mocelliana, 2010.
- _____. La Giustizia. In: *Dizionario de Storia*. s/l: s/e, 2010. Disponível em: <http://www.treccani.it/enciclopedia/la-giustizia_%28Dizionario_di_Storia%29/>.
- PROSPERI, Adriano. *Delitto e perdono*. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana. XIV–XVIII secolo. Turim: Einaudi 2013.
- REDIKER, Marcus. *The Slave Ship: A Human History*. Nova Iorque: Viking, 2007.
- REILL, Hanns Peter; WILSON, Ellen Judy (org.): *Encyclopedia of the Enlightenment*. Nova Iorque: Facts on File 1996.
- RICE, Richard. *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore e London: The Johns Hopkins University Press, 1983.
- RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Editions du Seuil, 1975.
- RODNEY, Walter. *How Europe underdeveloped Africa*. Washington, D.C.: Howard University Press, 1981 [1972].
- _____. The Guinea Coast. In: GRAY, Richard (ed.). *The Cambridge History of Africa*. V.4. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 [1974], p.223-324.
- ROSALDO, Renato. From the door of his tent: the fieldworker and the inquisitor. In: CLIFFORD, James (org.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography: a School of American Research advanced seminar*. Berkeley: University of California Press, 1986.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Bordas, 1985 [1754].
- _____. *Du contrat social*, Flammarion, GF, 2001.
- RUBIÉS, Joan-Pau. New Worlds and Renaissance ethnology. *History and Anthropology*. V.6, n. 2. 1993, p.157-197.
- _____. Texts, Images, and the Perception of 'Savages' in Early Modern Europe: what we can learn from White and Harriot. In: SLOAN, Kim (ed.). *European Visions: American Voices*. London: British Museum Research, V.172, 2009, p.120-130.
- _____. *Travel and Ethnology in the Renaissance*. South India through European Eyes, 1250-1625. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- RUCHE, Bénédicte Brunet. *La Crime et châtement aux colonies: poursuivre, juger, sanctionner au Dahomey de 1894 à 1945* (Tese de doutorado). Université Toulouse le Mirail, Toulouse II, 2013.
- SAHLINS, Marshall. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago, 1985.
- _____. The Original Affluent Society. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine Atherton, 1972.
- SAID, Edward W. *Orientalism*. Londres: Penguin Books, 2003 [1978].
- SAIVE, Daniele. A "verdadeira notícia": Descrição e ficção, prefigurações do discurso colonial na representação do negro. Departamento de Português da Universidade de Utreque, Países Baixos, 2005.
- SANSI, Roger. The Fetish in the Lusophone Atlantic. In: NARO, N.; SANSI, R.; TREECE, D. H. (org.). *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2007, p.17-40.
- SCHAMA, Simon. *The Embarrassment of Richness*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SHAKESPEARE, William. *The complete works of William Shakespeare*. Londres: Wordworth, 2007.
- SHAW, Rosalind. The Production of Witchcraft/Witchcraft as Production: Memory, Modernity, and the Slave Trade in Sierra Leone. *American Ethnologist*, Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association Stable. V.24, n. 4 (Nov., 1997), p.856-876.
- SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 2011.
- SMITH, Robert. *Warfare & Diplomacy in Pre-Colonial West Africa*. 2.ed. rev. ampl. Londres: University of Wisconsin Press, 1989.
- SOARES, Mariza Carvalho de. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Eduff, 2007.
- STOCKING, George W. *Race, culture, and evolution: essays in the history of anthropology*. Nova Iorque: Free Press, 1968.
- SUTTON, Elizabeth. *Early Modern Dutch Prints of Africa*. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2012.

- SWAMINATHAN, Srividhya. Adam Smith's Moral Economy and the Debate to Abolish the Slave Trade. *Rhetoric Society Quarterly*. V.37. N.4, 2007, p.481-507.
- SWEET, James H. *Recreating Africa: culture, kinship, and religion in the African Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.
- TAVARES, Luís Henrique Dias. *Comércio proibido de escravos*. São Paulo: Ática, [Brasília]: CNPq, 1988.
- THOMAS, Keith. *Religion and decline of magic: studies in popular beliefs in 16th and 17th century England*. 2.ed. Londres: Penguin, 1991 [1971].
- THOMPSON, Edward Palmer; NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sérgio. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. 2.ed. Campina: Ed. da UNICAMP, 2012.
- THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the Spirit: African and African-American Art and Philosophy*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1993.
- THORNTON, John Kelly. *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- TODOROV, Tzvetan. *La Conquista de América*. El problema del otro. Cidade do México: Siglo XXI, 2007.
- _____. *The Fear of Barbarians*. Beyond the Clash of Civilizations. Tradução Andrew Brown. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- TURNER, Victor. *The ritual process: structure and anti-structure*. Ithaca: Cornell University Press, 1966.
- VAN DANTZIG, Albert. *English Bosman and Dutch Bosman: a Comparison of texts*. History in Africa. V.2-11., p.101-108, 1975-1984.
- _____. *Willem Bosman's "New and Accurate Description of the Coast of Guinea": How Accurate Is It?*. History in Africa. V. 1, p.101-108, 1974.
- VANSINA, Jan. *Paths in the Rainforest: toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. Madison: University of Wisconsin Press, 1990.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo: Do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*. Salvador: Corrupio, 2002.
- _____. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns: na Bahia de Todos os Santos no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. 2.ed. São Paulo: EDUSP, 2000.
- VERNANT, Jean-Pierre. Le pur et l'impur. In: *Mythe et société em Grèce Ancienne*. Oeuvres. V.1. Paris: Seuil, 2007, p.707-724.
- VOLTAIRE (François-Marie Arouet). *Traité sur la tolérance*. In: VOLTAIRE (François-Marie Arouet). *Œuvres complètes de Voltaire*. T.25. Paris: Édition Garnier, 1879 [1763].
- WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago, 1981.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 12.ed. São Paulo: Pioneira, 1997.
- _____. *The Vocation Lectures: Science As a Vocation, Politics As a Vocation*. Edição e introdução por David S. Owen, Tracy B. Strong e Rodney Livingstone. Indianápolis: Hackett, 2004.
- WEST, Henry. *Kupilikula: governance and the Invisible Realm in Mozambique*. 2ed. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

WIESSENBACH, Maria Cristina Cortez. Cirurgiões e mercadores nas dinâmicas do comércio atlântico de escravos (séculos XVIII e XIX). In: SOUZA, Laura de Mello e; FURTADO, Júnia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (orgs.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009, p.281-300.

WILKE, Annette. Mysticism. In: STUCKRAD, Kocku von (org.). *The Brill Dictionary of Religion*. Tradução Robert R. Barr. 2.v. Leiden; Boston: Brill, 2007, p.1279-1285.

WILKS, Ivor. *Forests of Gold: essays on the Akan and the Kingdom of Asante*. Atenas, OH, EUA: Ohio University Press, 2001.

WINICK, Charles. *Dictionary of anthropology*. Londres: Peter Owen, 1957.

ZUMTHOR, Paul. *A Holanda no tempo de Rembrandt*. São Paulo: Companhia das Letras, Círculo do Livro, 1989.