

Lia Dias Laranjeira

O culto da Serpente no reino de Uidá

um estudo da literatura de viagem europeia

SÉCULOS XVII E XVIII



EDUFBA

O culto da serpente no reino de Uidá

um estudo da literatura de viagem europeia
SÉCULOS XVII E XVIII

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

REITOR

João Carlos Salles Pires da Silva

VICE-REITOR

Paulo Cesar Miguez de Oliveira

ASSESSOR DO REITOR

Paulo Costa Lima



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

DIRETORA

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

CONSELHO EDITORIAL

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Niño El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

José Teixeira Cavalcante Filho

Maria Vidal de Negreiros Camargo

Lia Dias Laranjeira

O culto da serpente no reino de Uidá

um estudo da literatura de viagem europeia

SÉCULOS XVII E XVIII

Salvador ~ Edufba ~ 2015

2015, Lia Dias Laranjeira.

Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

Direitos para esta edição cedidos à Editora da Universidade Federal da Bahia.

Feito o depósito legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

CAPA, PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO

Lúcia Valeska Sokolowicz

PREPARAÇÃO DE ORIGINALS, REVISÃO E NORMALIZAÇÃO

Leticia Oliveira Zumaêta

Taise Oliveira Santos

SISTEMA DE BIBLIOTECAS - UFBA

Laranjeira, Lia Dias.

O culto da serpente no reino de Uidá : um estudo da literatura de viagem europeia : séculos XVII e XVIII / Lia Dias Laranjeira ; prefácio, Luis Nicolau Parés. - Salvador : EDUFBA, 2015.

193 p.: il., p&b.

Originalmente apresentada como dissertação do autor (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, 2010.

ISBN 978-85-232-1250-6

1. Cobra - Culto. 2. Cobra - Aspectos religiosos. 3. África, Oeste - Descrições e viagens - Séc. XVII-XVIII. 4. Escritos de viajantes europeus. 5. Realismo na literatura. I. Parés, Luis Nicolau. II. Título.

CDD - 202.1

Editora filiada à:



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n

Campus de Ondina – 40170-115

Salvador – Bahia – Brasil

Telefax: 0055 (71) 3283-6160/6164

edufba@ufba.br – www.edufba.ufba.br

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto da minha dissertação de mestrado, defendida em 2010 no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (Pós-Afro) da Universidade Federal da Bahia. A pesquisa foi orientada pelo professor Luis Nicolau Parés, a quem agradeço, especialmente, pelos ricos diálogos e pela confiança em meu trabalho. A investigação também não teria sido realizada sem o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb), que concedeu e manteve a bolsa de mestrado entre 2008 e 2010. Nesse mesmo período, o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) financiou o projeto de pesquisa *Etnicidade e religião na Costa dos Escravos: uma sistematização das fontes históricas pré-coloniais*, coordenado por Luis Nicolau Parés, com o qual colaborei e que me proporcionou subsídios relevantes para o desenvolvimento da investigação. Anteriormente, entre 2006 e 2008, fui bolsista do CNPq e depois da Fapesb, no projeto de pesquisa *Interações entre religião e etnicidade: uma perspectiva comparativa transatlântica (Benim-Brasil)*, também coordenado por Luis Nicolau Parés. Tal projeto despertou o meu interesse para desenvolver um estudo centrado no culto da serpente no reino de Uidá. Meus sinceros agradecimentos às referidas instituições de fomento à pesquisa.

Agradeço às professoras Maria Cristina Wissenbach e Miriam Rabelo pelas leituras generosas que resultaram em contribuições extremamente ricas e pelo estímulo à publicação. A Maria Cristina Wissenbach, também agradeço pela confiança, compreensão e pelo apoio solidário na fase de publicação. Agradeço ao professor João

José Reis pela atenção e pelos alertas dados ainda na elaboração do primeiro esboço da dissertação. Aos professores Cláudio Pereira e Jeferson Bacelar, pela generosidade e pelo apoio afetuoso oferecido desde o início da escrita do projeto de pesquisa. Agradeço também aos colegas e funcionários do Pós-Afro por todo o apoio concedido ao longo do desenvolvimento do meu estudo.

A Fábio Costa, agradeço por acompanhar de perto a realização deste trabalho e por propiciar tantas trocas que estimularam e enriqueceram a minha pesquisa. A Marílio Wane, Beth Ziani, Marília Carvalho, Eva Cerveto, Fernanda Gallo, Juan Pablo Estupiñan, Luna Nery, Giselly Brasil, Thiago Sapede, Luana Minari, Giselda Perê, Karina Legrand, Margarida Serrão, Juliana Manhães, Pablo Fiorentino, Jurema Machado, Darcel Pereira, Emília Franco e tantos outros amigos, pelo carinho e pelas trocas preciosas. Sou extremamente grata também ao apoio crucial e à presença de Osvaldo Laranjeira, Carolina Laranjeira, Maíra Laranjeira, Cida da Silva e, especialmente, de Denise Laranjeira, a quem dedico este trabalho.

A censura do puritano se alimenta com furor de sua inveja.

Quanto mais ele demonstra – e mesmo quanto mais ele se ressentido, com horror, tanto mais ele se defende contra si e odeia a si próprio por não ser, ou não poder ser o feliz outro que ele detesta... como ele detesta nele próprio o condenado que ele é à virtude – Ele é uma serpente que se morde e se remorde – E que se morde a si próprio sob as espécies de outro.

Paul Valéry, 1984

Sacerdotisa e sacerdote da serpente em Uidá



Fonte: Autor desconhecido, 1919-1939.

Nossos pais, avós e até o infinito viveram como nós vivemos e serviram aos mesmos deuses que nós servimos. Se é preciso que eles se queimem por causa disso, paciência. Não somos melhores que nossos antepassados e estaremos contentes em ter o mesmo destino que eles.

Fala de um habitante de Uidá por Bosman, 1705.

SUMÁRIO

- 11 ~ PREFÁCIO
- 17 ~ APRESENTAÇÃO
- 27 ~ O REINO DE UIDÁ NA LITERATURA DE VIAGEM EUROPEIA
- 55 ~ VIAJANTES E PRODUÇÕES LITERÁRIAS EM FOCO
- 83 ~ O DESVELAR DA DIVINDADE: A SERPENTE NAS PRÁTICAS RELIGIOSAS DE UIDÁ
- 115 ~ ENTRE “LUCROS” E “PUNIÇÕES SEVERAS”:
DÁDIVAS E INTERDIÇÕES NO CULTO À SERPENTE
- 141 ~ VISÕES SOBRE O FEMININO A PARTIR DOS RITOS INICIÁTICOS
- 175 ~ CONCLUSÃO
- 185 ~ REFERÊNCIAS

PREFÁCIO

Um dos principais lugares de memória da escravidão atlântica, a cidade de Uidá, no litoral da atual República do Benim, suscita crescente interesse internacional. No seu centro urbano, o templo da serpente Dangbe constitui uma das atrações turísticas mais visitadas, emblema local da religião do vodum. Porém, essa fascinação não é nova e existe desde quando lá chegaram os primeiros viajantes europeus, na segunda metade do século XVII. Como reagiria um marinheiro cristão, para quem a narrativa bíblica representava o Diabo como uma serpente, ao comprovar que, naquele reino de Uidá, ela era adorada como um deus? A grande maioria dos viajantes que escreveram sobre aquele florescente enclave do tráfico negreiro comentou, com estupor, horror ou depreciação, sobre aquela instituição religiosa – ícone, por excelência, da alteridade africana. As procissões anuais em que o rei oferecia presentes a Dangbe, para propiciar as colheitas ou curar; o poder do supremo sacerdote, o “grande sacrificador” ou Beti; a proibição, sob pena capital, de molestar ou matar aqueles animais tutelares que perambulavam pelas ruas e as casas; o recrutamento anual de meninas para serem iniciadas ao deus píton; esses e outros aspectos foram descritos pelos viajantes, uma e outra vez, porém com variações significativas. Assim, o culto da serpente se converteu na prática religiosa mais bem

documentada da África Ocidental durante o período do tráfico de escravos.

O livro de Lia Dias Laranjeira, *O culto da serpente no reino de Uidá: um estudo da literatura de viagem europeia – séculos XVII e XVIII* examina, precisamente, a natureza desses distintos olhares estrangeiros e o universo cultural que estava por trás da construção daquelas imagens do “outro” africano. Trata-se de um trabalho historiográfico, cujo recorte temporal cobre da década de 1660, quando o reino de Uidá se libertou do poder do rei de Aladá, até o ano de 1727, quando foi conquistado pelo reino do Daomé. Porém, na sua análise do imaginário cultural dos viajantes e na sua interpretação das características estilísticas dos textos, o trabalho converge com preocupações próprias dos estudos culturais e da crítica literária. Já no seu foco na descrição etnográfica das práticas religiosas, apresenta afinidade com abordagens antropológicas. Nesse sentido, o trabalho faz jus ao espírito multidisciplinar do Programa de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos, do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia, em que foi originalmente produzido como dissertação de mestrado. No contexto do crescente interesse pelos estudos africanos no Brasil, este trabalho constitui uma contribuição original e singular.

Lia já tinha mostrado interesse pela pesquisa sobre religiões afro-brasileiras na graduação, mas a sua introdução no campo dos estudos africanos se produziu a partir da participação no projeto de pesquisa, por mim dirigido, intitulado *Práticas religiosas na Costa da Mina: uma sistematização das fontes históricas pré-coloniais*. Uma seleção da literatura de viagem europeia sobre práticas religiosas da África Ocidental foi traduzida ao português e disponibilizada na internet, facilitando o acesso do público lusófono a um acervo documental pouco conhecido. Essa experiência levou Lia a traduzir textos de vários autores, como o do mercador holandês Willem

Bosman, ou os dos franceses Raynaud Des Marchais e Jean-Baptiste Labat – o primeiro, de confissão protestante, e os outros dois, católicos. As obras desses três autores se constituíram no principal *corpus* documental da pesquisa por serem as mais informativas sobre o culto a Dangbe e por serem emblemáticas da pluralidade nacional e religiosa dos viajantes. O exercício da tradução levou Lia a uma minuciosa análise textual que ajudou a discernir as sutilezas narrativas que expressavam as diversas orientações ideológicas.

Lia conseguiu dominar, no detalhe, a bibliografia secundária sobre o reino de Uidá, o que lhe permitiu contextualizar a vida daquele enclave comercial, marcado pelo tráfico escravocrata, a presença dos fortes francês, inglês e português, e um universo cosmopolita, poliglota, crioulizado, onde ocorria todo tipo de encontros interculturais e cruzamentos étnico-raciais. Os europeus, como Bosman e Des Marchais, que por ali passaram, contudo, eram filhos do Iluminismo, da cultura mercantilista baseada no interesse e no cálculo racional, e herdeiros do cristianismo medieval. O segundo capítulo fornece ensejos biográficos que permitem entender a identidade social dos viajantes, as condições de suas viagens e suas distintas estadias na África.

Um dos aspectos mais instigantes do livro é o trabalho de descompilação, como os colaboradores do jornal *History in Africa*, nos anos 1980, chamavam a metodologia de submeter os relatos a uma crítica historiográfica que permitisse “distinguir entre informações originais e aquelas que eram resultado de uma cadeia de empréstimos bastante longa e complexa.” Essa abordagem pressupõe o estabelecimento de conexões e comparações, sincrônicas e diacrônicas, entre as várias fontes; análise intertextual que possibilita a identificação dos exageros, erros e invenções dos viajantes. Por exemplo, Lia consultou o manuscrito original de Des Marchais, texto a partir do qual o seu conterrâneo, o padre Labat, escreveu sua obra mais

conhecida sobre Uidá. O texto de Des Marchais, que ainda aguarda publicação, e que Lia, de forma pioneira, introduz aos leitores de língua portuguesa, lhe permite, por comparação, apreciar os acréscimos e vieses ideológicos introduzidos pelo padre dominicano que, de fato, nunca pisou o solo africano.

Esse tipo de análise crítica é extremamente importante para compreender as imagens da África que foram elaboradas naqueles séculos e que ainda continuam a vingar no imaginário euro-ocidental sobre o continente. O viés etnocêntrico, gerado ora pelo catolicismo, ora pelo protestantismo, é ainda mais acentuado quando se trata de representar as práticas religiosas. O conceito de fetiche, por exemplo, aplicado ao culto da serpente e outras práticas locais, foi um constructo cultural resultado do encontro – ou confronto – que se deu, naquele momento, entre os africanos, o mercantilismo e protestantismo norte-europeu e o catolicismo ibérico. O fetichismo, como viria a ser chamado no século XVIII, inspirou as teorias animistas no século XIX, e serviu para desqualificar, de forma sistemática, o “outro” africano como infantil, irracional, ou moralmente perverso, e para situá-lo no último degrau da escala evolutiva, fora da história, como dizia Hegel. Na trajetória intelectual do Ocidente, a ideia da África tem funcionado como um espelho negativo da identidade europeia, reiterado por estereótipos ideológicos de primitivismo, irracionalidade, violência e inferioridade racial.

Por isso, num momento que se pretende reivindicar e valorizar a história africana, é tão importante um livro que contribui para expor o etnocentrismo inerente à literatura de viagem, mas que também possibilita uma melhor utilização desse *corpus* documental como fonte histórica. Aliás, se a análise das condições de produção das representações do culto à serpente permite a Lia discernir as distorções efetivadas pela subjetividade dos observadores, o mesmo exercício também lhe permite desvendar, por trás ou através da cor

desses óculos, aspectos parciais da realidade com a qual os viajantes efetivamente se deparavam. Os últimos capítulos tiram proveito desse potencial etnográfico dos relatos de viagem e tentam expor algumas das percepções que os próprios africanos tinham de suas práticas. Isso permite à autora, por exemplo, a partir da análise da participação feminina nos ritos de iniciação, apontar reflexões sobre gênero e como a instituição religiosa podia servir como espaço de empoderamento feminino, numa sociedade politicamente dominada pelos homens.

Em definitivo, é com prazer que saudamos a publicação deste trabalho, resultado de uma pesquisa que maneja uma bibliografia plural e multilíngue, e que dialoga com a produção internacional sobre o tema. Resultado também de um fazer cuidadoso, atento ao detalhe, que demonstra as qualidades expositivas e argumentativas da sua autora. Este livro fornece uma preciosa janela para compreender o período formativo das relações atlânticas da África Ocidental, tema para o qual ainda existe pouca bibliografia no Brasil. O leitor vai achar nele uma outra representação das práticas religiosas africanas. Subjetiva também, como não podia deixar de ser, mas informada, baseada no empirismo documental, e abrindo diversos caminhos de reflexão. No universo do imaginário sobre a África e sua religiosidade, até agora dominado pelo etnocentrismo e as manifestações de intolerância associadas, tomara que sua leitura contribua para mudar o panorama.

LUIS NICOLAU PARÉS

Salvador, dezembro de 2012.

APRESENTAÇÃO

O estudo que resultou nesta publicação incidiu na compreensão e análise de narrativas e representações a respeito do culto da serpente no reino de Uidá (Golfo do Benim/Costa dos Escravos), a partir da literatura de viagem europeia dos séculos XVII e XVIII – mais especificamente, das produções literárias de Jean Barbot (1688), Willem Bosman (1705), Chevalier Des Marchais (1726) e Jean-Baptiste Labat (1730).¹

Grande parte dos europeus, até o século XIX, permanecia na costa ocidental da África ou mais ao interior do continente, apoiada em fortes militares costeiros, postos de missões religiosas, centros de comércio e estabelecimentos utilizados para o tráfico de escravizados. Nesse contexto de exploração comercial e ideológica, missionários, mercadores, traficantes, cartógrafos, militares, entre outros,

¹ Os relatos de Barbot e de Bosman utilizados na investigação são traduções da língua original (francês e holandês, respectivamente) para o inglês e o francês. No caso de Barbot (1688), não foi possível acessar os manuscritos, em francês, que se encontram na Admiralty Library em Londres, e por esta razão a publicação inglesa de Hair, Jones e Law (1992) serviu como fonte. Já no caso de Bosman (1705), a principal fonte foi a edição traduzida para o francês e publicada na Holanda. Todas as obras estudadas, com exceção do diário de viagem de Des Marchais, encontram-se disponíveis no sítio eletrônico da Biblioteca Nacional da França. Os manuscritos digitalizados de Des Marchais (1726) foram adquiridos por meio do projeto de pesquisa *Etnicidade e religião na Costa dos Escravos: uma sistematização das fontes históricas pré-coloniais* (coord. Luis Nicolau Parés), financiado pelo CNPq entre 2008 e 2010. Todas as citações diretas que se referem a relatos de viajantes são traduções da presente autora.

eram enviados ao continente africano pelas grandes Companhias, por comerciantes autônomos ou pelo monarca da sua nação de origem, para coletar informações detalhadas sobre aspectos culturais, geográficos, biológicos, oceanográficos e históricos, visando uma dominação mais eficiente das regiões descritas. (SEBASTIÁN, 2006) Barbot, Bosman e Des Marchais, no momento em que escreveram a respeito do culto da serpente de Uidá, estavam envolvidos com o comércio de escravizados do porto de Uidá, considerado um dos mais importantes da África atlântica.

Os quatro autores selecionados para a pesquisa foram os primeiros a descreverem, de maneira expressiva, o culto da serpente em Uidá, cuja divindade é conhecida como Dangbe.² Embora Barbot não a descreva em detalhes, ele foi o primeiro viajante a publicar o que testemunhara, em Uidá, sobre o referido culto. Neste trabalho, privilegiei os manuscritos de 1688, publicados por Hair, Jones e Law em 1992, em detrimento da edição de 1732, na qual o conteúdo original a respeito do culto foi consideravelmente modificado. Os outros três autores pesquisados têm um espaço maior neste trabalho por terem produzido narrativas densas acerca do culto a Dangbe.

A publicação de Bosman (1705) foi traduzida em diversas línguas e chegou a ter uma grande circulação na Europa do século XVIII. O interesse pela obra estava diretamente relacionado com a curiosidade pelo continente africano, completamente exótico e atrativo em virtude dos interesses comerciais. Os relatos estudados de Des Marchais são do seu diário de viagem, que não chegou a ser publicado e que deu origem à obra de Labat. Essa obra, que leva o nome de Des Marchais no título, foi traduzida e publicada em alguns paí-

² A denominação local *Dangbe* encontra variações na literatura de viagem do século XVIII. Em 1727, Ringard se refere à serpente como *Dabouay* (LAW, 1988). Já Labarthe (1803) cita a mesma como *Daboue* e, finalmente, Pires (1800 apud LESSA, 1957) a denomina como *Dáboi*.

ses da Europa. Ela apresenta reelaborações dos manuscritos de Des Marchais e acréscimos, a partir de fontes diversas. Além das fontes principais, relatos de outros autores da literatura de viagem, como De Marees (1605), Villault (1669) e Dapper (1686) também foram utilizados por tratarem de assuntos relevantes para a pesquisa.

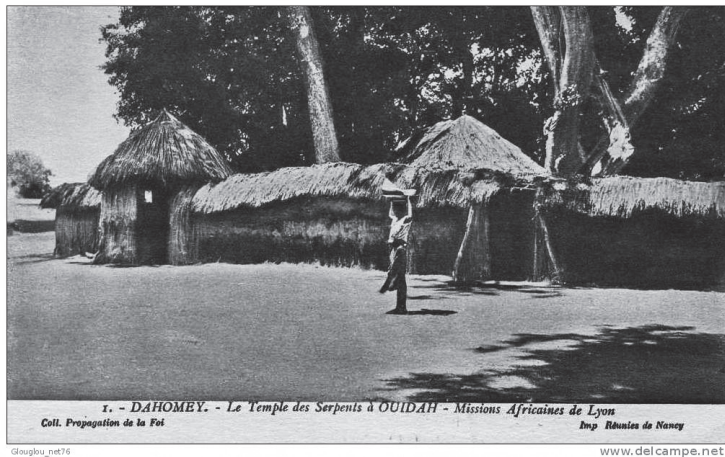
Os referidos autores escrevem a respeito do culto no período prévio à invasão do reino de Uidá pelos daomeanos em 1727, liderados pelo rei Agajá. Essa delimitação temporal foi importante na pesquisa visto que, após a dominação de Uidá pelo reino de Daomé, as práticas religiosas na região tornaram-se mais complexas, com agregações, sínteses e justaposições de cultos de diferentes localidades dominadas pelos daomeanos. (PARÉS, 2006b) A “política de importação de cultos alheios”, de acordo com Parés (2006b, p. 107), estava relacionada com uma “estratégia de acumulação de poder religioso”, uma maneira de combater a cólera e a vingança das divindades dos povos vencidos e com uma forma de controlar efetivamente a pluralidade de congregações religiosas, já que algumas delas poderiam representar uma ameaça ao poder central do Abomey, capital do antigo reino do Daomé.

Assim, a serpente Dangbe não deixou de ser cultuada em Uidá após a referida dominação. O culto ainda existe na região, mas, em relação ao período estudado, seu templo mudou das proximidades de Savi, capital do antigo reino de Uidá, para a atual cidade de Uidá. O templo, atualmente, é uma das principais atrações turísticas do Benim e frequentemente recebe viajantes (sobretudo dos Estados Unidos e da Europa) que pagam certa quantia para serem fotografados com as serpentes sagradas em volta do pescoço.³ Abaixo seguem

³ Em 1909, foi construída a Basílica de Uidá, a primeira catedral da África ocidental, justamente em frente ao Templo dos Pítons (*Temple des Pythons*).

duas imagens do templo de Dangbe na cidade de Uidá; a primeira, provavelmente, do início do século XX, e a segunda, atual:

Figura 1 - Templo dos Pítons em Uidá (Missions Africaines de Lyon)



Fonte: DAHOMEY..., (2010).

Figura 2 - Templo dos Pítons em Uidá [2]



Fonte: Luis Nicolau Parés (2008).

O culto da serpente em Uidá também despertou a atenção dos viajantes do período pós-invasão daomeana, além de pesquisadores – principalmente etnólogos e antropólogos – do início do século XX. Em *Voodooos and Obeahs*, publicado pela primeira vez em 1932, Joseph Williams (2007) dedica um capítulo especificamente ao culto da serpente em Uidá, a partir de relatos produzidos por viajantes que testemunharam o referido culto após a invasão do reino de Daomé. Williams sintetiza as ideias de cada um deles sobre o culto da serpente em Uidá, fazendo muitas citações diretas, mas não interpreta ou analisa criticamente tais relatos. O número de viajantes citado por Williams (2007) ilustra o grande interesse pelo assunto nos séculos XVIII e XIX: Snelgrave (1734), Atkins (1735), Smith (1745), Forbes (1851), Wilson (1856), Burton (1864), Lafitte (1873), Skertchley (1874), Desribes (1877), Ellis (1883), Bouche (1885), Foà (1895) e Brunet (1901).

Ainda na década de 1930, Maupoil (1936) e Herskovitz (1938) publicaram acerca da religiosidade no reino do Daomé e ambos citaram o culto a Dangbe em Uidá. No entanto, nos dois trabalhos, a referida prática religiosa não ganha o mesmo destaque dado pela obra de Williams (2007).⁴ Para Verger, poucos deuses africanos chamaram tanto a atenção dos viajantes quanto Dangbe em Uidá. Como prova da expressividade dos relatos de viajantes europeus a respeito da divindade, Verger cita o fato de Charles de Brosses (1760) utilizar o culto da serpente em Uidá como símbolo do seu conceito de fetichismo. (VERGER, 1999)

⁴ De acordo com Paul Mercier (1975), no período das investigações de Maupoil (1936) e Herskovitz (1938), os estudos voltados para a temática religiosa e mítica dos povos da região do Benim eram em grande parte descritivos e não interpretativos. Um dos motivos para isso seria a riqueza das ideias religiosas e cosmológicas que apresentam divergências, contradições e versões duplas dos mitos. Como citado anteriormente, os deuses cultuados pelos povos conquistados eram incorporados ao panteão daomeano, configurando o caráter heterogêneo das ideias religiosas, fato reconhecido também pela população local. (MERCIER, 1975)

Embora muitos autores tenham destacado o culto à serpente Dangbe em Uidá, o culto ofídico é praticado em diversas localidades da África, especialmente do Golfo do Benim, e em cada lugar o píton sagrado tem uma denominação específica. A divindade da serpente, por exemplo, é conhecida como Dan pelos mahis na região de Porto Novo, como Adogblofensou pelos hulas de Badagri e como Osumare pelos iorubás, em regiões do Benim e Nigéria. (MERLO; VIDAUD, 1984; VERGER, 1999) Cabe notar que *dan*, raiz do nome Dangbe, significa serpente ou cobra nas línguas gbe da região (fon, hueda, mahi etc.).

Utilizo o termo “culto” para denominar a principal prática religiosa do reino de Uidá no sentido elaborado por Marcel Mauss (2001). Esse autor define culto como um sistema organizado do qual fazem parte práticas religiosas que são sempre previstas, prescritas e oficiais. Para o antropólogo, os tributos e sacrifícios às divindades, os quais compõem o culto, seriam homenagens regulares, obrigatórias e necessárias, mesmo que voluntárias. Há grande aproximação entre as definições de Mauss e a organização do culto da serpente considerando, sobretudo, a oficialidade e regularidade das práticas religiosas pertinentes a ele. Essas práticas envolvem, como em todo fenômeno religioso, um sistema de mitos, de dogmas, de ritos e de cerimônias. (MAUSS, 2001) A definição de “culto” no sentido de Mauss (2001) e a regularidade das práticas religiosas do culto da serpente no reino de Uidá podem ser comparadas com a aceção de “instituição” formulada por Mintz e Price (2003). Esta diz respeito a “qualquer interação social regular e ordeira que adquira um caráter normativo e, por conseguinte, possa ser empregada para atender necessidades reiteradas.” (MINTZ; PRICE, 2003, p. 43)

O culto da serpente é descrito pelos viajantes como a principal prática religiosa do reino de Uidá. Em torno da divindade real e suprema da serpente, havia uma organização bastante elaborada que

incluía um corpo sacerdotal hierarquizado, ritos iniciáticos complexos, grande quantidade de devotos, oferendas sistemáticas, interdições e mitos. (PARÉS, 2006b) Tais elementos justificam a denominação das práticas religiosas ligadas à serpente em Uidá como culto e como instituição religiosa.

A escolha do culto a Dangbe como foco da investigação se justifica tanto por sua complexidade quanto pelo detalhamento dos registros e o grande campo de representações coletivas e idiossincráticas que envolvem essa prática religiosa. A grande atenção dos viajantes a esse culto é explicada por diversos motivos. Além do mesmo ter como divindade a serpente – na Bíblia, o símbolo do mal, do pecado e do demônio⁵ –, ele era praticado por quase todo o reino sob a liderança de um corpo sacerdotal e do rei de Uidá. De acordo com os relatos investigados, os diferentes elementos fundamentais dessa prática, como as narrativas míticas de origem do culto, as oferendas, as interdições e os ritos de iniciação, relacionavam-se diretamente com a soberania do reino.

O lugar ocupado pelos sujeitos nos discursos (FOUCAULT, 2008) foi destacado no presente estudo. Análise os discursos acerca do culto da serpente tendo como referência as funções desempenhadas pelos viajantes enquanto produziam os relatos, seus respectivos locais de origem, religiões e histórias de vida, assim como o contexto de produção e o formato dos escritos.

Para a compreensão da ideologia e dos conceitos presentes na literatura de viagem, utilizei a Análise de Discurso, que propõe o entendimento do plano discursivo a partir da interação entre sujeito, linguagem, história e sociedade. (PÊCHEUX, 2000) A contextuali-

⁵ No cristianismo, a partir da influência do simbolismo grego, o animal foi relacionado com a cura e a medicina. Nos templos greco-romanos, as esculturas de Asclépio, o deus grego da medicina, o representavam segurando um bastão com uma serpente em volta. Em meados do século XIX, a figura do bastão com a serpente se tornou o símbolo da tradição médica. (REZENDE, 2009)

zação sociohistórica em que os discursos são produzidos, a análise da conjuntura em que as relações sociais de poder se constroem no plano discursivo e a história de vida dos autores dos discursos foram fundamentais nessa abordagem metodológica. Com base nos princípios da Análise de Discurso, as representações identificadas nos relatos de viagem para se referir ao culto da serpente em Uidá foram analisadas quando integradas e relacionadas ao meio social e ao perfil individual de cada autor.

Os viajantes escolhidos como fontes principais apresentam descrições próximas do tipo etnográfico a respeito do culto da serpente. Encontram-se, nesses relatos, registros de uma memória que revela hábitos, costumes, além de situações de conflito e integração entre diversos grupos e culturas. Algumas das diversas formas de tradição oral nas sociedades africanas, sistematizadas por Jan Vansina (1990), sobre os rituais, os nomes dos lugares e as memórias coletivas e pessoais, são identificadas nos relatos investigados. Embora os relatos estudados apontem para evidências históricas a respeito do culto da serpente, na investigação não foi possível avaliar a factualidade de todas as descrições.

Como citado anteriormente, o culto a Dangbe tem gerado uma extensa bibliografia ao longo da história e se tornou o emblema do “fetichismo” a partir da publicação de Charles de Brosses (1760), na qual ele cria o referido termo. Para Sansi-Roca (2006), o fetichismo pode revelar mais sobre as ideologias dos europeus que criaram o conceito do que sobre as religiões africanas que supostamente descrevem. Desde o período pré-colonial, a exemplo dos relatos dos viajantes europeus, podem ser identificados tipos de discursos que se complementam com os do período colonial no processo de invenção da “África primitiva”, como nos revela o presente trabalho. (MUDIMBE, 1988)

O objetivo deste estudo foi analisar as narrativas e as representações sobre o culto da serpente no reino de Uidá através da literatura de viagem do final do século XVII e início do século XVIII. Tendo em vista essa perspectiva, no primeiro capítulo apresento um panorama histórico do contexto das viagens realizadas pelos autores e trato dos aspectos históricos, geográficos e culturais do reino de Uidá. No segundo capítulo, apresento as histórias de vida e a produção literária de cada autor estudado, incluindo a interpretação dos principais aspectos literários pertinentes às obras centrais da investigação. No terceiro capítulo, discuto acerca das representações das práticas religiosas africanas na Europa no período citado e apresento o cenário das práticas religiosas em Uidá. Ao tratar especificamente das narrativas e representações relacionadas ao culto da serpente, fiz uma divisão temática a partir do destaque dado pelos autores estudados e da relevância na estrutura do referido culto. Assim, ainda no terceiro capítulo, apresento e analiso as narrativas sobre a origem do culto da serpente em Uidá e, no capítulo seguinte, faço o mesmo com as narrativas e representações relativas às oferendas e às interdições. Finalmente, no último capítulo, dou maior ênfase às narrativas e representações pertinentes aos ritos iniciáticos e à posição das sacerdotisas do culto da serpente.

O REINO DE UIDÁ NA LITERATURA DE VIAGEM EUROPEIA

Ao considerar a produção da literatura de viagem como fruto de interações entre viajantes e as sociedades locais, cabe à presente investigação identificar os contextos dessas relações de poder. Neste capítulo, elaboro uma síntese do panorama histórico, geográfico, político e econômico do reino de Uidá no contexto da exploração comercial europeia na Costa dos Escravos. Na primeira parte do capítulo, abordo os primeiros contatos e instalações dos europeus na costa ocidental da África. Na segunda parte, apresento o lócus de investigação propriamente dito, com ênfase na importância do reino de Uidá no cenário da exploração mercantil protagonizada por algumas nações europeias no final do século XVII e início do século XVIII.

Síntese da presença europeia na costa da África atlântica (séculos XV à XVII)

Compreender a relação entre a Europa e a África atlântica a partir do século XV torna-se crucial para se clarificar o campo das relações entre viajantes europeus e população local, assim como a conjuntura da produção dos relatos desses viajantes na costa africana e, mais es-

pecificamente, na Costa dos Escravos entre os séculos XVII e XVIII. Considerando o contexto complexo das primeiras incursões europeias na África, em que se faziam presentes constantes disputas e, desde o início da expansão marítima, negociações entre os Estados cristãos da Península Ibérica⁶ (com a interferência das autoridades de Roma), e depois entre os vários estados europeus, elaboro aqui uma síntese desse período.

O início da expansão comercial e religiosa de Portugal no continente africano foi marcado pela conquista da cidade de Ceuta (norte da África), comandada por dom João I com apoio do papa Eugênio IV, no ano de 1415. Localizada em um ponto estratégico para o controle da navegação entre o mar Mediterrâneo e o oceano Atlântico, Ceuta era um importante centro comercial, abundante em especiarias do Oriente, além de ouro e de africanos escravizados trazidos do interior do continente. Embora os portugueses não tivessem obtido o êxito econômico esperado, em razão das constantes invasões dos muçulmanos e do desvio das rotas comerciais, Portugal, sob o comando do infante dom Henrique, avançou rumo ao sul e ocupou várias ilhas, como a dos Açores e a da Madeira.

Em 1434, o Cabo Bojador (Saara Ocidental), que marcava o fim dos mares navegáveis, ou o “ponto do não retorno”, foi ultrapassado por um navegante português. A travessia deu novo alento às explorações à costa da África subsaariana; na década de 1440, Portugal adquiriu o monopólio de navegação e comércio ao sul do Cabo Bojador. Seu poder na costa africana cresceu ainda mais quando o rei de Portugal, dom Afonso V, e os reis católicos da Península Ibérica assinaram o Tratado de Alcáçovas, na década de 1470. Esse tratado, o primeiro a regulamentar a posse de terras ainda não descobertas, colocava um

⁶ A Península Ibérica, no início do século XV, era formada por Portugal, Castela, Aragão, Navarra e Granada, sendo este o único reino não cristão (muçulmano).

fim na guerra de sucessão de Castela e garantia o domínio de Portugal sobre a ilha da Madeira, o arquipélago de Açores, do Cabo Verde e da Costa da Guiné. (COSTA, 1979) Em nome de Deus e do rei, os exploradores reivindicavam o direito de posse e exploração e as bulas papais legitimavam tais investidas, concedendo legalidade cristã às referidas conquistas e apropriações. (SEBASTIÁN, 2006)

As viagens exploratórias ao continente africano, com a morte do infante dom Henrique (1394-1460) ou “Henrique, o Navegador”, principal responsável pelas primeiras incursões na África, passaram a ser realizadas por comerciantes particulares através de contratos de arrendamento. No ano de 1469, Fernão Gomes, um rico mercador de Lisboa, adquiriu o monopólio do comércio na Guiné por cinco anos, arrendado pelo rei de Portugal, dom Afonso V, conhecido também como “o Africano” por suas investidas ao continente. Em troca, Fernão Gomes deveria explorar cem léguas⁷ da Guiné por ano, pagar duzentos mil réis anualmente à Coroa portuguesa e vender ao rei todo o marfim conseguido na costa. Em 1471, Fernão Gomes entrou em contato com as zonas de exploração do ouro na região denominada, alguns anos depois, como Costa da Mina⁸ e, por último, Costa dos Escravos. (COQUERY-VIDROVITCH, 1981)

Tendo sido o ouro o primeiro dos produtos a ser intensamente explorado por Portugal, em 1486, dom João II, sucessor de Afonso V, ordenou a construção do Castelo de São Jorge da Mina, localizado no povoado de Edina, na região do atual Gana. Para estabelecer o castelo, Diogo de Azambuja, capitão-mor da armada e responsável pela sua construção, convenceu o rei local, Caramansa, com um discurso religioso.

7 O equivalente a 660 quilômetros.

8 Segundo Verger, a denominação “Costa da Mina” referia-se à dependência dessa costa em relação ao Castelo de São Jorge da Mina, construído por Portugal no século XVI, na região do atual Gana. (VERGER, 1987)

Com a promessa de presentes, batismos e proteção ao reino, iniciou-se a construção do conjunto fortificado do Castelo/Forte de São Jorge da Mina, o qual integrava também uma igreja. A partir da edificação do forte, Mina passou a ser o nome da região que o abrigava. Segundo o geógrafo e cosmógrafo Duarte Pacheco Pereira, os portugueses adquiriam ouro no local, em troca de manilhas de latão, tecidos, lenços e corais. Pessoas escravizadas vindas do reino do Benim também eram comercializadas a partir da troca por manilhas de latão e cobre. (COQUERY-VIDROVITCH, 1981; LAW, 2006)

Quase um século depois, em 1595, os holandeses comercializavam ouro nessa região através da República Unida dos Países Baixos,⁹ com o objetivo de financiar sua guerra contra a Coroa espanhola. Na época, o rei Felipe II da Espanha governava um vasto território, incluindo a referida República. Desde 1568, as províncias que vieram a formar a República Unida dos Países Baixos guerreavam com a Espanha buscando sua independência, conquistada em 1581. Durante essa guerra, finalizada apenas em 1648, a República Neerlandesa consolidou-se como uma potência mundial, tendo em vista seu grande poder naval e seu crescimento econômico e científico. (VAN DANTZIG, 1974)

A Companhia Holandesa das Índias Ocidentais foi fundada em 1621, ano de retomada da guerra entre a República Neerlandesa e a Espanha, após uma trégua de doze anos. Segundo Albert Van Dantzig (1974, p. 101), a referida Companhia foi de fato “um instrumento de guerra, mas oficialmente não era mais do que a contrapartida natural da sua irmã mais velha, a próspera Companhia Unida das Índias Orientais”, fundada em 1602, dois anos após a criação da Companhia Inglesa das Índias Orientais. Embora a Companhia Holandesa das

⁹ Conhecida também como República Neerlandesa, ela agrupava sete províncias do norte dos Países Baixos: Frísia, Groningen, Güeldres, Holanda, Overijssel, Utrecht e Zelândia.

Índias Ocidentais tenha sido menos próspera do que a das Índias Orientais, a primeira foi a Companhia europeia mais estável e forte da Costa da Guiné. (VAN DANTZIG, 1974)

A nova Companhia passou a desafiar a hegemonia portuguesa na costa da África atlântica. Após duas tentativas frustradas de invasão ao Castelo de São Jorge da Mina, em 1637, os holandeses finalmente expulsaram os portugueses do seu polo comercial, até então, mais importante para a aquisição de ouro e de escravizados no continente. (PARÉS, 2006b) A ocupação do Castelo de São Jorge da Mina abalou a supremacia portuguesa na costa ocidental e marcou o início do grande espaço ocupado pela Holanda nas transações comerciais daquela região.¹⁰ A prosperidade comercial da referida nação foi pautada, em grande medida, na eficiência de seu sistema mercantil (WILLIS, 1967), mas também foi beneficiada pela fragilidade de Portugal após a morte dos reis dom Sebastião e dom Henrique em um intervalo de dois anos. No entanto, conquistar o monopólio mercantil na costa ocidental, como fizera Portugal, já não era mais possível. Os ingleses, em 1631, já haviam construído seu primeiro forte na Costa do Ouro e outras nações europeias, em seguida, participaram da busca ao vantajoso comércio do ouro. Pouco tempo depois, em 1659, a França construiu o forte de Saint Louis (na atual cidade de Dakar), que serviu também como ponto de apoio dos missionários na região. Assim, até o final do século XVII já haviam sido erguidos, ao longo da costa atlântica, 26 postos comerciais fortificados pertencentes a Portugal, Espanha, Holanda,

¹⁰ Nesse mesmo período, a Holanda tentou desestabilizar o domínio de Portugal no Brasil. Os holandeses invadiram a Bahia em 1624 e Pernambuco em 1630, quando permaneceram por mais tempo e chegaram a por em risco a produção de açúcar no Nordeste. (ALENCASTRO, 2000; OLIVEIRA, 1997)

França, Inglaterra, Brandemburgo e Dinamarca.¹¹ (VAN DANTZIG, 1974; SEBASTIÁN, 2006)

Ao ocuparem o Castelo de São Jorge da Mina, os holandeses estabeleceram algumas restrições ao comércio português, sobretudo o de escravizados. O tratado de 1641, imposto por eles, proibia que Portugal realizasse esse tipo de tráfico utilizando mercadorias da Europa, já que a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais, desde a ocupação do referido castelo, adquiria o monopólio do comércio das mesmas. Esse tratado também restringia que o comércio na Costa da Mina fosse feito exclusivamente com o tabaco, cujo principal produtor era a Bahia. A partir de então, os comerciantes baianos passaram a negociar com maior intensidade nessa costa, enquanto os mercadores portugueses ficaram mais concentrados nos portos da Guiné, de Angola e do Congo. (VERGER, 1987)

Em meados do século XVII, a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais mudou seu foco de atuação, procurando tornar-se mais pacífica, já que os Países Baixos não podiam mais utilizar a guerra de independência para justificar as invasões às possessões ultramarinas portuguesas. A tentativa de mudança da Companhia não foi bem sucedida e acabou por interferir na expulsão dos holandeses no Brasil e em Angola e na perda de suas possessões na América do Norte durante a primeira guerra naval com a Inglaterra. A Companhia, por sua vez, permaneceu controlando as possessões na Costa da Guiné e nas Antilhas e adquiriu um terço das colônias de plantação da Guiana, onde possuía o direito exclusivo de fornecimento de escravizados. (VAN DANTZIG, 1974)

Enquanto a Companhia holandesa perdia sua força na segunda metade do século XVII, foi fundada, em 1664, a Companhia France-

¹¹ Esses fortes, além de comercializarem africanos escravizados e mercadorias diversas, serviam também como estações para a reparação de navios, assim como entreposto comercial de suplementos de navegação. (WILLIS, 1967)

sa das Índias Ocidentais, que iniciou sua participação no comércio de africanos escravizados seis anos depois. No fim do século XVII e início do século XVIII, cresceu consideravelmente o tráfico de escravizados na Costa da Mina. (VERGER, 1987) Com a extensão do cultivo de açúcar nas colônias da América Central e do Sul, o comércio de escravizados tornou-se rentável e igualmente necessário para outras nações europeias. Naquele mesmo período, o comércio europeu já havia se expandido também para a Costa dos Escravos e, mais especificamente, para os reinos e portos de Grande Popo, Aladá e Uidá.

Portugal realizou a primeira exploração ao Golfo do Benim no ano de 1472 e desenvolveu um comércio regular no local a partir da segunda metade do século XVI. Naquele mesmo período, fez os primeiros contatos com o reino de Aladá, cujo porto localizava-se em Offra, desenvolvendo com ele um comércio mais regular apenas a partir dos inícios do século XVII. Contudo, também aqui, a disputa com outras nações europeias na região provocou a perda de seu monopólio. (LAW, 2004)

No início do século XVII, Portugal era a nação europeia que transportava a maior quantidade de africanos escravizados em Aladá. Estes, segundo De Marees (1605), eram levados ao Brasil e à Ilha de São Tomé (África atlântica) para o trabalho forçado no cultivo de açúcar. Já na década de 1630, Portugal teve seu comércio desestabilizado, no Golfo do Benim, pelos holandeses e, posteriormente, pela presença da Inglaterra e da França, sobretudo a partir de 1670.

Com a instalação de mercadores de outras nações europeias, até os inícios do século XVII, o porto do reino de Aladá tornou-se o centro comercial mais importante da região. Esse quadro se transformou, porém, com a transferência da feitoria da Companhia das Antilhas Francesas de Offra para Uidá, no ano de 1671, e acompanhada, em seguida, pelos holandeses e ingleses. Uidá tornou-se, a

partir de então, o principal porto de comércio de escravizados da região. (LAW, 1999, 2004) A seguir, apresento os principais fatos envolvidos na ascensão desse reino.

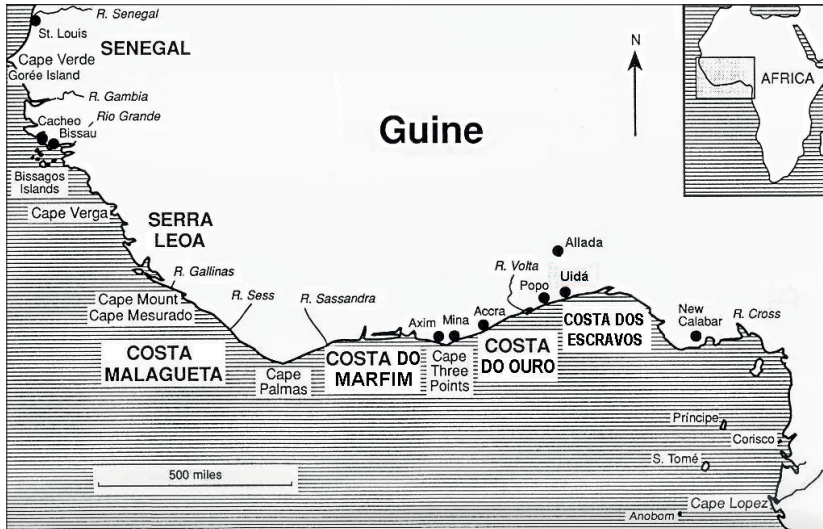
Aspectos históricos, geográficos e culturais de Uidá

A Costa dos Escravos, localizada no Golfo do Benim, abrangia a região dos atuais Togo, Benim e parte da Nigéria, e era delimitada pelo rio Volta¹² e o rio Lagos (ver Figura 3). A referida costa recebeu tal denominação, em 1688, por Jean Barbot, pelo fato de ter sido a primeira região da Baixa Guiné¹³ (a qual incluía também a Costa do Ouro) a abastecer grande número de cativos para o comércio transatlântico. Embora não representasse uma unidade política ou étnica na perspectiva africana, havia uma unidade correspondente ao interesse comercial da Europa na região. Um aspecto relevante que caracterizava a costa e facilitava o seu acesso era a sua localização numa região denominada pelos climatólogos como *gap of Benin* ou “brecha do Benim”, uma faixa de vegetação aberta formada por savanas que se estendia até a costa. Ao contrário das regiões a sua volta, nessa brecha não havia floresta tropical ou pântanos densos e as chuvas eram menos frequentes. Tal vegetação permitia, por exemplo, a existência de cavalarias e facilitava o deslocamento e permanência dos mercadores. (LAW, 1991)

¹² Segundo Bosman (1705), o rio Volta teria recebido essa denominação pelos portugueses por causa da rapidez com que desaguava no mar. De acordo com o autor, sua água abundante arrastava uma grande quantidade de árvores, que, ao se prenderem na foz, muito pequena em relação à largura do rio, provocavam uma grande elevação da água. Devido a sua agitação, só era possível passar de canoa duas vezes ao ano, entre os meses de abril a novembro, antes da estação das chuvas.

¹³ Atual Golfo da Guiné, cuja costa é partilhada pelos países: Costa do Marfim, Gana, Togo, Benim, Nigéria, Camarões, Guiné Equatorial e Gabão.

Figura 3 - Costa da Guiné, século XVII



Fonte: Adaptado de Hair, Jones e Law (1992).

Como vimos, a Costa dos Escravos, entre os séculos XVII e XIX, foi intensamente ocupada principalmente por franceses, holandeses, ingleses e portugueses com o objetivo de comercializar africanos escravizados, dentre outros produtos. Os africanos escravizados provenientes de razias eram trocados tanto por manufaturas vindas da Europa (armas, pólvora, fuzil, barras de ferro, tecidos etc) como por produtos trazidos das colônias nas Américas e Ásia (tabaco, cachaça, búzios etc.), para então serem levados como mão de obra escrava a essas colônias.

No século XVII, a referida costa era formada por diversos reinos, como Grande Popo, Uidá e Aladá, sendo os dois últimos os mais importantes parceiros do comércio com a Europa. Nos relatos de viajantes europeus produzidos entre os séculos XVII e XIX, esses reinos recebem diversas denominações, tais como: Ajudá, Judá, Fidá, Whydah, Ouidah; Ardres, Hardre, Ardra, Arda, Arada, Allada. (VERGER, 1987) Segundo Robin Law (2004), todas as variações do nome Uidá são tentativas de se aproximar de “Hueda”, como a população local de-

nominava o reino de Uidá, cuja capital era Savi,¹⁴ local onde vivia o rei. O povo de Hueda pertencia ao mesmo grupo linguístico que os aizos de Aladá e os fons do reino de Daomé. A identificação da existência de uma linguagem familiar entre diferentes povos da região levou estudiosos, a exemplo de H. B. Capo, a nomeá-la como *gbe*, vocábulo compartilhado por esses grupos para designar “língua”. (CAPO, 1988; LAW, 2004; PARÉS, 2006b) O grupo linguístico *gbe* reúne diversas línguas faladas entre o leste do Gana e o oeste da Nigéria. Entre elas, estão: *ewe*, *fon*, *gen* e *aja*. A “área dos *gbe* falantes” ou “área *gbe*”, de acordo com Parés (2006, p. 14), sempre se configurou como “uma sociedade pluricultural e poliétnica, em que o sistema mercantil, as guerras e o sistema escravocrata favoreciam fluxos populacionais de uma zona para outra, que contribuíam para essa diversidade.”

A atual cidade de Uidá, em língua *fon*, chamava-se *Glehue*, nome ainda utilizado na região e identificado nos relatos de viajantes europeus a partir do século XVII. (LAW, 2004) *Glehue* era a cidade que ficava mais próxima da praia, por isso é conhecida na literatura como porto de Uidá ou porto de *Glehue*, onde se instalava grande parte dos mercadores europeus. Há fortes indícios de que a cidade era originalmente um assentamento agrícola, não apenas pelo seu nome, que significa “fazenda”, como também pela sua localização, ao norte de uma grande lagoa costeira, em região de permanente seca e em terreno cultivável. A grande quantidade de lagoas próximas ao reino de Uidá e a sua proximidade do litoral propiciou uma condução sistemática de mercadores e de africanos escravizados e uma via de comunicação crucial para o desenvolvimento do comércio de maneira geral. (SOUMONNI, 2001) Após a proibição do comércio de escravizados, em 1814, o sistema de lagoas foi utilizado para o tráfico clandestino.

¹⁴ Nos relatos de viajantes franceses do final do século XVII e início do século XVIII, Savi é denominada como Xavier.

A fundação do reino de Uidá na tradição oral local¹⁵ é atribuída a Haholo, pai de Kpase, que, por sua vez, teria fundado a cidade de Glehue. Kpase, considerado o segundo rei de Uidá e protagonista da versão canônica da fundação de Glehue, após sua morte, teria se metamorfoseado em uma árvore, cultuada até o presente na região de Tové (atual Togo). No entanto, outra versão refere-se à fundação de Glehue ao rei Kposi. Este, de origem hula, teria migrado de Grande Popo para instalar-se em Glehue, cidade que consequentemente teria fundado. Nesse período, conta-se que Glehue seria independente de Savi graças à delimitação das fronteiras impostas por Kposi. No entanto, o rei de Savi teria guerreado com Kposi, o qual foi obrigado a se fixar em Godomé, capital do reino de Jakin. Embora os relatos locais afirmem que a fundação de Glehue ocorrera durante o reinado de Houffon (1708-1727), é certo que fora antes, já que Glehue era dependente de Savi pelo menos desde 1671. Naquele ano, os comerciantes franceses se instalaram em Glehue após negociarem com o rei de Hueda. (LAW, 2004) Os primeiros registros a respeito do reino de Uidá são do século XVII e se referem a meados desse mesmo século. (ZAMORA, 1675)

Pela proximidade dos dois nomes – Kpase e Kposi –, Robin Law (2004) considera que as duas versões referem-se à mesma pessoa. Ambos os relatos de fundação do reino seriam complementares e não contraditórios, já que Uidá inclui tanto elementos huedas quanto hulas. De acordo com Law (2004), depois do fundador de Glehue, Kpase, o próximo rei de Uidá foi Agbangla, que reinou entre a década de 1680 e o ano de 1703. Até o momento, não foi possível identificar quem reinou Uidá após a morte de Agbangla, em 1703. No ano

¹⁵ Law (2004) descreve tais tradições locais a partir de fontes recentes (SINOUE; AGBO, 1991) e de relatos de administradores e missionários coloniais (BRUE, 1845; GAVOY, 1913; MOULERO, 1964; REYNIER, 1917).

de 1708, o rei Houffon foi coroado e ficou no poder até a invasão do reino pelas forças do Daomé, em 1727.

Segundo Law, os relatos a respeito da fundação do reino de Uidá tratariam mais das origens dos diferentes elementos étnicos de Uidá do que da fundação da cidade de Glehue propriamente dita. Atualmente, o elemento hula mais visível na cidade de Uidá seria representado pelo culto de Hu, divindade do mar. Para Law, entretanto, a identidade hula em Uidá estaria presente, sobretudo, nas formas como a população local ocupou o ambiente das lagoas. (LAW, 2004; PARÉS, 2006b)

Embora as duas versões do mito de origem de Glehue façam referência às divindades da árvore e do mar, a principal divindade do reino de Uidá, desde o final do século XVII, era a serpente, cujo culto, segundo as tradições locais, teria sido introduzido pelo fundador Kpase. Nos relatos dos viajantes Bosman (1705), Des Marchais (1726) e Labat (1730), que descrevem o reino de Uidá no final do século XVII e início do século XVIII, a serpente é apontada como a divindade mais importante de Uidá, sendo sucedida pelas árvores e pelo mar. Parés destaca que em Uidá, assim como em Abomé, havia uma heterogeneidade de grupos sociais, movimentação e estratificação social que contribuíam para a síntese, a justaposição e a agregação dos cultos. (PARÉS, 2006b)

Os hulas, como citado anteriormente, são um dos principais grupos étnicos, que muito provavelmente contribuíram para a formação da cidade de Glehue. O grupo referido, além de preservar narrativas de origem comuns e de experiências de migração compartilhadas, também reconhece os voduns¹⁶ do mar como sua propriedade, e alguns registros contemporâneos citam a serpente Dogblosu ou Dogbofessu (diferente do píton Dangbe) como seu ancestral mítico.

16 Denominação para as divindades cultuadas na região das línguas gbe.

(KARL, 1974; PARÉS, 2009)¹⁷ Isso permitiria aventurar a hipótese de que os hulas tivessem introduzido o culto da serpente em Uidá a partir de suas experiências migratórias. Segundo Parés (2009), os hulas seriam os fundadores de algumas das principais cidades envolvidas com o tráfico de escravizados do Golfo do Benim. Além de Glehue, os hulas também teriam fundado Grande Popo, Pequeno Popo, Agbananken, Offra, Jakin, Ekpe e Seme.

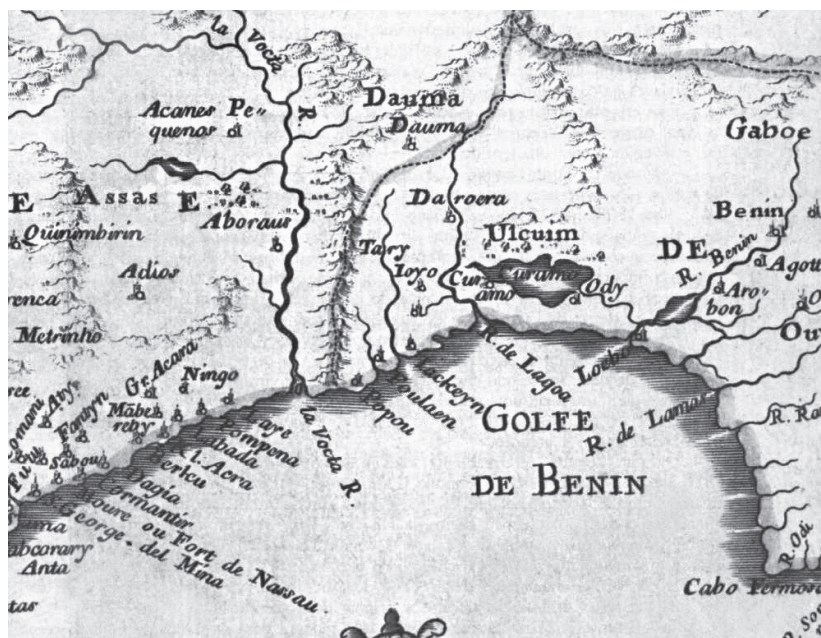
Parés (2009) explicita uma ligação estreita entre os hulas e os popos ao constatar que os topônimos Grande Popo e Pequeno Popo têm seus correspondentes em língua vernacular que significam, respectivamente, “grande hula” e “pequeno hula”, e que a população desses lugares atualmente se identifica com uma origem hula. Na obra *Naturaleza, policia sagrada i profana...* (de 1627), o jesuíta espanhol Alonso de Sandoval¹⁸ cita a existência do poderoso reino dos Popoes, localizado no interior, o que talvez seja uma referência ao reino de Tado. Ele registra também a existência de um rei chamado Fulao, que vivia em uma localidade entre Popo (Tado) e Aladá, outrora dependente do reino de Popo. (SANDOVAL, 1627) Ao considerar o etnônimo *fulao* como uma variação de *hula* (LAW, 1997) e a partir da citação de Sandoval, Parés (2009) acredita que alguns grupos hulas estavam presentes no litoral desde meados do século XVI, e mais especificamente na década de 1620.

17 Em relação à estreita relação entre os hulas e os popos, Pogonon, entrevistado por Karl (1974), menciona que a diferença entre os dois grupos está na adoração à serpente Dogbofessu por uma parte dos que viviam próximos ao mar (ou seja, os hulas).

18 Como grande parte dos escritores que trataram sobre a África no século XVII, Sandoval nunca esteve no referido continente. Os dados referentes à África, presentes na sua obra de 1627, dizem respeito àqueles coletados e publicados pelo jesuíta Hernando Guerrero, mas também aos relatos orais de capitães de navios e de africanos que desembarcavam no importante porto negreiro de Cartagena de Índias (Colômbia). Na primeira metade do século XVII, Sandoval se dedicava à evangelização dos africanos desembarcados no referido porto. (RESTREPO, 2005)

Sandoval também cita a prática do culto às serpentes e aos crocodilos, no entanto, sem deixar claro se fazia referência aos fulaos ou aos aladá: “todos têm seus ídolos particulares em suas casas, a quem reverenciam e adoram, e todos juntos adoram cobras e crocodilos.”. (SANDOVAL, 1627, p. 51, tradução nossa) Essa citação poderia sugerir a existência do culto em ambos os povos. Nesse caso, na opinião de Parés (2009), essa referência reforçaria a possível relação entre os etnônimos fulao e hula. No mapa de Sanson d’Abbeville, de 1656, o topônimo Foulaen – variação de Fulao – nomeia uma cidade litorânea situada entre Popou e Jackein, que corresponderia, provavelmente, à cidade de Glehue, atual sede do templo da grande serpente.

Figura 4 - A Guiné e os países circunvizinhos ¹⁹



Fonte: D’Abbeville (1656).

¹⁹ No original: “La Guinée et pays circonvoisins”.

Como vimos anteriormente, em meados do século XVII, Aladá, que tinha grande domínio do comércio de escravizados através dos portos de Jakin e Offra, era o principal inimigo de Uidá. Tal rivalidade fora consequência, sobretudo, da exploração comercial europeia, que gerava uma disputa pelo favorecimento nas trocas mercantis. No entanto, os conflitos também diziam respeito às tentativas de mudança de posição em relação aos reinos dos quais eram dependentes. Essa questão, muitas vezes, estava atrelada à busca por uma participação mais ativa no comércio transatlântico, como é o caso de Uidá. Há diversos registros sobre os conflitos entre os dois reinos referentes ao século XVII. Os relatos de Dapper, escritos sobre eventos das décadas de 1640 e 1650, por exemplo, citam a revolta de Foulaen contra a dominação do governo de Ardres (ou Aladá). Já os registros de De Zamora (1675), a respeito dos acontecimentos de 1660 e 1661, narram a rebelião das províncias de Foulao, Jura, Fo e Lucumi contra a subjugação do reino de Aladá. Segundo Parés (2009), a província de Foulao corresponderia aos hulas de Glehue, e Jura provavelmente reportaria ao reino emergente de Hueda (variante de Juda, o qual deu origem à denominação Uidá), cuja capital era Savi.

A relação entre os hulas de Glehue e os huedas de Savi remete ao envolvimento de ambos desde o período de formação do reino de Uidá. Segundo relatos de viajantes, em 1670, a cidade de Glehue era subordinada de Aladá e, um ano depois, dependente de Savi. Naquela ocasião, os franceses se instalaram próximos a Glehue com a autorização do rei de Savi. Segundo Parés (2009), o comando de Glehue pelos huedas visava o controle do comércio de escravizados e a independência de Aladá. De fato, Glehue, sob a gerência de Savi, tornou-se o centro comercial mais importante da região e, assim, passou a ser conhecida, por comerciantes europeus, pelo mesmo nome do reino – portanto, como Uidá ou Juda e suas variantes.

Vale destacar que, em 1682, quando Barbot visita Glehue, ele menciona a existência de dois reinos distintos: Juda e Torry, localizados entre os reinos de Popo e Aladá. A única cidade do reino de Torry, segundo Barbot, chamava-se Foulaan. De acordo com Parés, esse dado aponta para um possível deslocamento dos hulas provocado por conflitos com os huedas. Os foulaens não são mais citados em relatos produzidos a partir de então, sinalizando que talvez tenham voltado a ser dependentes de Aladá ou que foram absorvidos por linhagens hulas dos reinos de Uidá e Jakin. Este último seria mais um reino de origem hula, cujo nome derivava de *djèken*, título honorário dos reis hulas. Jakin, assim como Offra, também de origem hula, foi um importante centro de comércio de escravizados, dependente de Aladá. (PARÉS, 2009)

A dispersão geográfica dos hulas, provocada por poderes opressores, os levou a viver sob a proteção ou domínio de diferentes reinos no século XVII e especialmente no século XVIII, com a perseguição dos daomeanos. A reminiscência dessas experiências, juntamente com a memória da colonização dos poderes hegemônicos regionais, na opinião de Parés (2009), são críticos para a elaboração de um sentimento de vinculação étnica. As experiências diaspóricas são lembradas atualmente por diferentes grupos que acreditam ter origem hula, muitas delas alegando uma origem em Tado (localizada no atual Togo).

As dinâmicas migratórias e os contatos entre diferentes grupos étnicos, antes e durante o período colonial, tornam mais difícil determinar uma origem étnica da população de Uidá. As constatações e hipóteses citadas acima e formuladas a partir dos relatos de viajantes do período pré-colonial e de estudos linguísticos e etnográficos indicam como a identidade étnica pode estar diretamente relacionada com as práticas religiosas e sugerem uma possível associação entre a identidade hula em Uidá com o culto da serpente. Além dis-

so, ao analisar tais dados, é possível inferir que o culto da serpente existe na região desde a década de 1620. Considero também que a serpente, sendo uma das divindades dos hulas, os quais se espalharam por diferentes partes do Golfo do Benim, era cultuada em outros lugares, incluindo a região de Aladá, como indicam os estudos de Merlo e Vidaud (1984)²⁰ e o mito sobre a origem do culto da serpente em Uidá, que apresento no terceiro capítulo.

A localização da cidade de Glehue/Uidá, a quatro quilômetros do litoral e próxima de uma lagoa extensa, desempenhou um papel crucial na sua história, antes e durante sua participação no comércio transatlântico. Antes do comércio marítimo, Glehue concentrava-se na venda a varejo de sal e peixe adquiridos na lagoa, os quais eram transportados por via terrestre ao interior. Contudo, a lagoa também tinha a função de ser um meio de comunicação e comércio ao longo da costa, possibilitando a participação de Glehue como intermediário nas trocas mercantis. (LAW, 2004) Com o início do comércio transatlântico, a partir da chegada dos europeus, houve uma mudança significativa do papel e importância de Uidá, como veremos mais adiante.

²⁰ Merlo e Vidaud (1984) tratam do culto à serpente, praticado ao longo dos séculos, em diferentes localidades do Golfo do Benim, como por exemplo, Grande Popo, Akron (bairro de Porto Novo), Aladá, Uidá e Badagri. Para os autores, a tradição hula é apenas uma das fontes da religião de Dangbe. De acordo com Merlo e Vidaud (1984), o culto da serpente também tem uma forte ligação com os huedas. Alguns estudiosos, como aponta Parés (2009), consideram que os hulas e os huedas fizeram parte de um mesmo grupo étnico, o qual se dividiu ao longo de diásporas. Pognon (1955 apud PARÉS, 2009), por exemplo, acredita que esse grupo tenha se dividido quando vivia às margens do Lago Aheme: os que permaneceram no lago passaram a ser conhecidos como huela (depois hueda) e os que seguiram para o mar receberam o nome hula. Contrariamente, Merlo e Vidaud (1984 apud PARÉS, 2009) consideram que o grupo hula-hueda tenha surgido do grupo proto-iorubá, idjè, o qual vivia, antes do século XIV, na região da atual cidade de Porto Novo (Benim). Segundo Parés, tais ideias de uma origem comum entre hula e hueda e a associação desse grupo com os iorubás são reforçadas por relatos de viajantes dos séculos XV e XVIII. (PARÉS, 2009) Essas versões não são necessariamente contraditórias e poderiam refletir a composição etnicamente heterogênea do reino de Uidá. (LAW, 2004)

Como Uidá ficava relativamente afastada do mar, todos os produtos exportados pelo reino passavam necessariamente por via terrestre, depois pela lagoa, através de canoas, até chegar à praia. As ondas fortes ao longo de toda a praia e os bancos de areia, por sua vez, impossibilitavam que navios maiores atracassem no porto. Este era mais semelhante a um ancoradouro a céu aberto, já que não oferecia uma infraestrutura que facilitasse o embarque e desembarque, assim como a ancoragem. (LAW, 2004)

De acordo com o viajante Bosman (1705), o porto de Uidá era extremamente perigoso devido à intensa agitação do mar. O grande risco da embarcação virar durante o atracamento apavorava as pessoas, obrigadas a desembarcar em Glehue. Segundo Bosman, ocorriam muitos desastres entre abril e junho, meses em que a água encontrava-se mais alta. Em 1698, quando o viajante estava em Uidá, morreram, além de escravizados, um capitão português, um escravo, dois marujos ingleses e dois outros capitães. O autor afirma que a baía, onde se encontrava o porto de Uidá, custou à sua Companhia mais de duas mil libras devido a esses acidentes. Outro inconveniente da costa de Uidá seria uma correnteza forte em direção ao oriente, contra a qual era difícil de se proteger. Esses fatores, segundo Bosman, provocavam um gasto de tempo muito maior para os navios transportarem os escravizados comprados no referido porto, em comparação com outras partes da costa.

Para Bosman (1705, p. 355), “sair desse porto e pisar os pés na terra era como sair do inferno e entrar no céu”, já que se conseguia escapar de um grande perigo e, a aproximadamente três quilômetros da praia, encontravam-se belas paisagens. De acordo com Bosman (1705, p. 357), o que tornava a paisagem da região “ainda mais perfeita” era a ausência de montanhas e colinas que a delimitassem. O viajante relata que Uidá se elevava de forma suave, quase imperceptível, e ao caminhar uma ou duas léguas, avistava-se “os vales

mais bonitos que se podia imaginar”. O reino de Uidá, além de ter uma grande variedade de animais, era coberto de vegetação praticamente durante todo o ano e produzia quase sempre três tipos de grãos, favas, batatas, entre outros frutos.

Bosman (1705) também destaca que Uidá era um reino bastante populoso. Na cidade de Savi, por exemplo, segundo o viajante, encontrava-se tanta gente quanto nos reinos existentes na costa. Além de diversas cidades do mesmo tamanho de Savi, havia uma infinidade de vilarejos, próximos um do outro, nos quais viviam muitos habitantes. Nesses pequenos vilarejos, as casas eram, na sua maioria, redondas e circundadas por uma muralha de terra ou por cerca natural e uma grande quantidade de árvores de todos os tipos.

A população de Uidá, com exceção de alguns grandes, trabalhava na agricultura, fiava o algodão, fazia vestimentas no tear, construía embarcações de madeira, fazia lanças, forjava e produzia diversos outros objetos. Segundo Bosman (1705), estes não eram encontrados em outros reinos da costa ou não tinham a mesma perfeição que em Uidá. As mulheres, em particular, faziam cerveja e preparavam as carnes, vendidas por elas no mercado, junto com os artefatos produzidos por seus maridos. De acordo com o viajante, o trabalho intenso da população de Uidá permitia uma vida em abundância, incomum em outras partes da costa. (BOSMAN, 1705)

O trabalho de lavoura e sementeação na terra do rei, segundo Labat, era obrigatório, não remunerado e executado por toda a população em um dia específico: “Como se fossem convocados para uma batalha, nesse dia, a população se reúne na frente do palácio, metade com tambores, flautas e trompetes e a outra com enxadas.” (LABAT, 1730, t. 2, p. 256) Na ocasião, havia música e dança antes, durante e depois do trabalho. Muitos saíam de outras cidades para fazer parte do mutirão em Savi. (LABAT, 1730, t. 2)

Além dos trabalhos na agricultura e na produção de artefatos, muitos se dedicavam ao comércio de escravizados. Segundo Bosman (1705), o empreendimento era tão significativo que podiam ser fornecidos no reino até mil africanos escravizados por mês.²¹ No entanto, o viajante sinaliza que os comerciantes só traficavam no reino quando não havia uma quantidade suficiente em Jakin, cujo porto era dependente de Aladá. O rei de Aladá, para favorecer as negociações no seu reino, bloqueava o acesso a Uidá, impedindo a passagem de pessoas escravizadas pelo reino. Só havia comércio de escravizados em Uidá quando o rei de Aladá permitia que seus súditos negociassem com o reino.

A região de Aladá, de acordo com o relato de Olfert Dapper (1686), era repleta de vilarejos e possuía um comércio variado pelo fato de seu solo ser bastante fértil. Além da produção de painço – do qual era feita a cerveja –, frutas e legumes, o sal também era abundante na região. Segundo Dapper (1686), a região de Aladá era formada por planícies e vales entrecortados por grandes rios, e o acesso ao reino era favorecido pelos grandes caminhos bem construídos. Devido à sua localização, Aladá controlava o acesso dos comerciantes ao interior e, conseqüentemente, o abastecimento de escravizados em benefício de seus portos, em Jakin e Offra. Uidá era o único reino que, segundo Verger (1987), resistia à pressão do rei de Aladá, fator que contribuía para a constante rivalidade entre os dois reinos.

Os europeus em Uidá

Como citado anteriormente, Uidá tornou-se um considerável porto do comércio de escravizados da costa atlântica a partir de 1671, ano em que os franceses deixaram de comercializar em Offra e se insta-

²¹ Provavelmente, esse dado refere-se ao ano de 1698, quando Bosman esteve em Uidá.

laram em Glehue. (VERGER, 1987) De acordo com Barbot (1732), o diretor geral da costa e representante da Companhia das Índias Ocidentais francesa foi o responsável pela construção do novo estabelecimento, a partir da autorização do rei e de seu representante em Uidá. Estes permitiram que os franceses realizassem trocas comerciais não só em Uidá, como também em Aladá. Apenas em 1704 é construído o forte de Saint Louis de Ouidah e, a partir de então, a França contou com a presença, provavelmente descontínua, de um missionário católico. (VERGER, 1987)

A saída dos franceses de Offra teria sido motivada por desentendimentos com comerciantes holandeses – sua transferência a Uidá se relacionava com a disputa contínua entre Offra e a suserania de Aladá. De acordo com Verger (1987, p. 127), “o povo de Offra, tendo se revoltado contra seu soberano, o rei de Ardra, bloqueou os caminhos daquele porto e abriu os de Ajudá.” A Inglaterra e a Holanda, por sua vez, seguiram o mesmo percurso dos franceses. Segundo Law (2004), a Companhia Real da África inglesa (Royal African Co.) construiu, em 1682, uma feitoria na cidade de Savi, que sofreu dois atentados pelo fato da edificação ocupar um terreno particular. Assim, em 1684, uma nova feitoria da Companhia inglesa começou a ser construída na cidade de Glehue, a qual foi fortificada em 1692 e recebeu o nome de Forte William em homenagem ao rei William III. Embora a Holanda não tenha construído um forte em Uidá antes da invasão do reino de Daomé, manteve uma feitoria na cidade de Savi entre 1703 e 1727.

É importante destacar que as transações mercantis da Europa na costa da África atlântica envolviam a participação de diferentes grupos étnicos africanos, cujos negociantes mais atuantes representavam uma minoria com maior poder político e econômico. As negociações entre comerciantes africanos do litoral ocidental e mercadores europeus se estabeleciam a partir do abastecimento dos pri-

meiros com ouro e pessoas escravizadas fornecidas pelos povos do interior, para então negociarem com os mercadores europeus. Para a consolidação de um comércio mais sistemático, os mercadores locais permitiam que os europeus construíssem fortalezas em suas terras em troca de um pequeno pagamento mensal. De acordo com Willis (1967), na introdução de *A new and accurate description...*,²² havia uma disposição para se estabelecer alianças comerciais com os europeus, uma vez que tais acordos protegiam a posição dos participantes locais como intermediários nas transações. Além disso, ao restringir as negociações a um determinado povo europeu, se garantia ao Estado africano o apoio militar dessa nação europeia na eventualidade de uma disputa com um grupo vizinho. No entanto, algumas vezes, o pagamento pela ocupação de parte do território permanecia pouco tempo nas mãos de um mesmo grupo africano, assim como as fortalezas raramente eram comandadas pela mesma nação europeia por um grande período. O pagamento do Castelo de São Jorge da Mina, por exemplo, parece ter sido inicialmente realizado pelos holandeses ao chefe dos povos de Elmina, mas posteriormente aos chefes dos Komenda, Denkyira e Ashanti.

O estabelecimento de fortalezas, entretanto, nem sempre foi consequência de uma reciprocidade entre africanos e europeus. Muitas vezes, uma Companhia fazia a edificação contra a vontade dos habitantes locais, provavelmente em resposta à construção de um forte concorrente na mesma região ou para desencorajá-la. Sob essas circunstâncias, não é de se estranhar que o atrito e, muitas vezes, a guerra entre europeus e grupos locais tenham sido o resultado de ações unilaterais. A guerra, obviamente, sempre prejudicou a cumplicidade das negociações e provocou a interrupção do comércio em detrimento de todas as partes interessadas. (WILLIS, 1967)

²² Trata-se da quarta edição inglesa (1967) da obra de Bosman a respeito da Costa da Guiné.

A política interna instável provocada, em grande parte, pela presença europeia muitas vezes também tinha um efeito negativo sobre os negócios entre mercadores locais e europeus. No entanto, os conflitos com grupos vizinhos quase sempre eram favoráveis aos estrangeiros. Com a finalidade de garantir o lucro nesse comércio, os europeus costumavam vender pólvora e armas para a população local, instigando a guerra com outros grupos para se conseguir cativos que eram escravizados e garantir, assim, seu lucro nesse comércio. (VAN DANTZIG, 1974)

França, Inglaterra e Países Baixos, na década de 1670, estavam em conflitos intensos provocados pela concorrência comercial na Europa, África atlântica e América. Fundada em 1673, durante o reinado de Louis IV, a Companhia do Senegal substituiu a Companhia das Índias Ocidentais francesa logo após a criação da Companhia Real da África (1672) na Inglaterra. Ao buscar a consolidação de um comércio triangular, a França, juntamente com a Inglaterra e as dioceses de Colônia e Münster (Alemanha), entram em guerra com os Países Baixos um ano antes da criação da Companhia do Senegal.

Em termos locais, as disputas entre os Países Baixos contra França e Inglaterra explicam a configuração, na mesma década, da dominação dos holandeses no porto de Offra, em oposição aos ingleses e franceses no porto de Uidá. O crescimento desse último porto e do poder local naquele período contou, portanto, com o apoio da França e da Inglaterra a partir do deslocamento de Offra para Uidá. Tal deslocamento, iniciado pelos franceses, foi impulsionado pelos conflitos supramencionados, mas também pelo fator geográfico, já citado, que interferiu positivamente no desenvolvimento comercial de Uidá.

Ao contrário de Aladá, Uidá, a partir de 1670, permitia que os europeus construíssem casas fortificadas no seu reino a partir do acordo com Companhias europeias holandesas, inglesas e francesas.

A consolidação comercial de Uidá reforçou a oposição do reino e a resistência ao rei de Aladá, de quem era vassalo. (VERGER, 1987) No entanto, apenas em 1721, o rei de Uidá autorizou a construção de um forte português no reino, em carta entregue ao vice-rei do Brasil. Este apoia a edificação do forte acreditando na reconquista do espaço ocupado pelos portugueses na região e nas vantagens comerciais, já que o número de escravizados transportados no porto de Uidá era bastante elevado. O forte português, localizado próximo ao forte William, da Inglaterra, e Saint Louis de Grégory, da França, até o ano de 1725, estava em processo de construção. (VERGER, 1987) Vale destacar que Portugal, mesmo não conseguindo construir um forte em Uidá até as primeiras décadas do século XVIII, participava ativamente do tráfico no porto de Uidá, Popo, Jakin e Apa, com a permissão dos holandeses. Em consequência da infiltração em diferentes portos, os portugueses desestabilizavam o comércio com as outras nações europeias, provocando o ódio das mesmas contra Portugal, como veremos nos relatos dos viajantes estudados.

Com relação à presença europeia no porto e no reino, havia em Uidá uma política de equilíbrio eficiente praticada pelos soberanos locais, que não permitia a dominação das atividades comerciais por nenhuma nação da Europa. (VERGER, 1987) Para que estas pudessem negociar no reino, os respectivos diretores das feitorias foram obrigados a assinar um tratado de paz elaborado pelo rei de Uidá no ano de 1704. Esse tratado proibia qualquer guerra ou conflito, em terra ou na baía, entre as nações europeias ali instaladas. No documento, o rei jura em nome da “Grande Serpente” que a nação descumpridora do tratado seria expulsa do reino e proibida de retornar. (DES MARCHAIS, 1726)

O tratado, no entanto, não assegurava a paz entre Uidá e os reinos vizinhos. Há algumas passagens em que os viajantes estudados relatam conflitos entre os mesmos. Barbot, por exemplo, descreve

que quando estava no reino, em 1682, o rei de Popo (*i.e.* Grande Popo) guerreava com o rei de Uidá e de Coto (conhecido também como Cabo Monte ou Lampi). (BARBOT, 1732 apud HAIR; JONES; LAW, 1992) Já Bosman, em 1698, testemunhou as guerras entre Pequeno Popo e Coto²³ e cita que parte do rendimento do rei de Uidá era utilizada nas investidas contra Popo e Offra. O viajante também descreve as guerras entre Grande Popo e Uidá. No período em que Bosman esteve em Uidá, o rei de Grande Popo teria se livrado da dominação do primeiro e, como consequência, o rei de Uidá montou uma armada poderosa com navios franceses para atacar Grande Popo do mar. (BOSMAN, 1705) Vale destacar que as guerras entre os reinos locais também estavam relacionadas à tentativa de monopolizar o tráfico de escravizados.

Entre a segunda metade do século XVII e o século XIX, Uidá foi o principal porto da Costa dos Escravos. Nesse período, 22% de todos os escravizados transportados para as Américas saíam do Golfo do Benim, sendo que 51% deles eram traficados a partir do porto de Uidá. (LAW, 2004) Estima-se que aproximadamente 11 milhões de africanos escravizados tenham sido transportados da África naquele período. Uidá foi responsável pela exportação de mais de um milhão de escravizados, e o seu porto é considerado o segundo mais importante durante o tráfico de escravizados na África, ficando atrás apenas do porto de Luanda. (LAW, 2004; THE TRANS-ATLANTIC SLAVE TRADE DATABASE, 2009)

O tráfico a partir de Uidá atingiu cerca de dez mil escravizados por ano até a década de 1690, estimativa próxima daquela realizada por Bosman no final da década de 1690, de mil escravizados por mês. Entre 1700 e 1713, o tráfico no local alcançou o seu maior número – aproximadamente quinze mil escravizados eram exportados

²³ Reinos separados entre si a aproximadamente 66 quilômetros.

anualmente. De acordo com Robin Law (2004) “neste período Uidá pode ter sido responsável por cerca da metade de todas as exportações transatlânticas de escravos africanos”. (LAW, 2004, p. 30, tradução nossa) Nos primeiros 25 anos do século XVIII, estima-se que 136.780 escravizados foram transportados do porto de Uidá.²⁴

Com isso, é importante frisar que o atual estudo, voltado à compreensão do culto da serpente no reino de Uidá e das representações dos viajantes europeus sobre o mesmo, incide numa época em que Uidá está em ascensão comercial. Uma fase em que os representantes dos negócios europeus, sobretudo holandeses, franceses, ingleses e portugueses (depois de 1721), encontram-se estabelecidos no local e um período em que se verificam os maiores índices de exportação de africanos escravizados com destino às Américas. Além disso, o estudo também incide nos últimos anos que antecedem a invasão de Uidá pelo reino de Daomé, em 1724.

A emergência do Daomé

Até o final do século XVII, o reino de Daomé não participava do tráfico de escravizados e era praticamente desconhecido pelos viajantes europeus. Os contatos e relatos de viajantes sobre o Daomé são produzidos, sobretudo, após suas invasões aos reinos de Aladá e Uidá a partir de 1724. (BAY, 1998) Sua expansão ao litoral causou um impacto geopolítico relevante na região, uma vez que, ao mesmo tempo em que reinos eram destruídos pelas tropas militares do

²⁴ Estima-se que entre 1601 e 1725 (pré-invasão do reino de Daomé ao litoral) foram transportados por volta de 648 mil escravizados a partir do Golfo do Benim. Já entre 1726 e 1866, o número aumentou para aproximadamente 1.351.000, totalizando quase dois milhões de escravizados transportados do Golfo do Benim entre 1601 e 1866. (THE TRANS-ATLANTIC, 2009) No século XVIII, foram levados do Golfo do Benim cerca de 575 mil africanos escravizados apenas para a Bahia e Pernambuco, principalmente, em troca de tabaco. (ALENCASTRO, 2000)

Daomé, outros surgiam contra a sua expansão, a exemplo dos reinos de Weme, Badagri e Savalu. Na década de 1720, o Daomé, liderado pelo rei Agaja, conquistou os reinos de Aladá (1724) e Uidá (1727). De acordo com Francisco Pereira Mendes, diretor do forte português e testemunha da invasão, Uidá foi conquistada em cinco dias, após a morte de mais de 15 mil habitantes. O rei de Uidá, segundo esse mesmo relato, teria se refugiado na Ilha de Popo com parte da artilharia que o defendia. Já os portugueses, franceses e ingleses tiveram suas feitorias queimadas, e a maior parte dos comerciantes europeus foi presa e roubada. Alguns conseguiram se proteger no forte francês, inclusive o próprio diretor do forte português. (VERGER, 1987)

O Daomé passou a estabelecer contato com os comerciantes europeus somente a partir de 1727, ano do domínio de Uidá. Nesse período, no entanto, as guerras eram ainda frequentes, sobretudo com Oyo, cuja cavalaria invadia o reino de Daomé nas estações de seca, e com Houffon, o último rei de Uidá antes da conquista daomeana, que tentava se reapropriar do território de seu reino. Segundo Verger (1987, p. 147), “os diretores dos fortes nem sempre souberam manter neutralidade nesses conflitos, suportando algumas vezes represálias e a vingança dos reis cujos adversários haviam apoiado.” Em Uidá, o diretor do forte francês foi morto sob o mando do rei Houffon em 1729 e o diretor do forte inglês foi assassinado pouco tempo depois sob ordem do rei do Daomé. Já o diretor do forte português foi preso e depois expulso pelo mesmo rei.

Segundo a historiografia, parte dos motivos para a conquista dos reinos de Aladá e Uidá pelo Daomé remete-se à desintegração dos mesmos, provocada pelo comércio transatlântico que possibilitava o enriquecimento e a independência de comerciantes locais em relação aos seus respectivos reinos. Já as explicações sobre a expansão do reino de Daomé, como um todo, sustentam-se na sua eficiente

organização política e militar. No período de sua expansão, Daomé era o único dos reinos da região a ter um exército permanente. Esse exército, que tinha, no final do século XVIII, as Amazonas como protagonistas, permitiu e deu continuidade às suas incursões nos dois séculos seguintes. Segundo Soumonni (2001), a dor provocada pelas invasões do Daomé ainda está presente na memória coletiva dos antigos reinos dos Ketu, sabe, Mahi, dentre outros grupos, como os de Uidá, acrescento. Para o mesmo autor, investigar os processos de dominação do Daomé e suas consequências diante de grupos como os Ketus e os Mahis, que tinham seus respectivos países invadidos a cada estação de seca para serem escravizados, são fundamentais na compreensão das “relações inter-raciais, interétnicas e interculturais em bases mais sólidas.” (SOUMONNI, 2001, p. 53-57)

VIAJANTES E PRODUÇÕES LITERÁRIAS EM FOCO

Jean Barbot

Jean Barbot (1655-1712) foi um comerciante, nascido na cidade de Saint Martin de Ré (Ilha de Ré), na França, em uma grande família huguenote.²⁵ Barbot esteve na costa da África atlântica em duas ocasiões: a primeira entre 1678 e 1679 e a segunda entre 1681 e 1682, quando conheceu a Costa dos Escravos e visitou o reino de Uidá.

A primeira viagem foi realizada quando Barbot era agente comercial de navios negreiros, enviados à costa africana ocidental e ao Caribe pelos mercadores de La Rochelle. Na época, La Rochelle era uma cidade portuária protestante protegida pela Inglaterra, próxima à Ilha de Ré. Ambas possuíam relações comerciais com a Holanda e a Inglaterra, e La Rochelle representava para a França uma ameaça ao desenvolvimento do comércio marítimo da nação. Barbot retornou à Costa da Guiné dois anos depois, quando os comerciantes de La Rochelle foram absorvidos pelo monopólio de uma empresa estatal, a Companhia do Senegal. Na sua segunda estadia, Barbot exerceu a

²⁵ Denominação referente aos protestantes franceses da época.

função de inspetor dos estabelecimentos comerciais da Companhia na Costa da Guiné e nas Antilhas. (HAIR; JONES; LAW, 1992)

Barbot tem três obras disponíveis: o diário da primeira viagem (1678-1679); o manuscrito em francês de 1688, referente às duas viagens; e o livro *Description of the Coasts of North and South Guinea* (1732). Este, escrito originalmente em francês entre 1683 e 1688, mas publicado em inglês, apenas em 1732, em Londres – portanto, 20 anos depois de sua morte. (JONES, 2007) Barbot tentou publicar seus relatos em Amsterdam no ano de 1689, contudo, alguns fatores o impediram, como o alto gasto com a reprodução das diversas ilustrações, a morte repentina do provável editor e as guerras na Europa. (HAIR, 1974) No presente trabalho, a principal fonte foi o manuscrito de 1688, traduzido ao inglês e publicado em 1992 em Londres, com fragmentos originais da obra de 1732 e comentários de Robin Law, Paul Hair e Adam Jones. A escolha se justifica pelo fato da obra de 1732 apresentar diversos acréscimos e plágios, inclusive de partes sobre o culto da serpente em Uidá copiadas de Bosman. O diário manuscrito da primeira estadia de Barbot na Costa da Guiné (1678-1679), o qual não aborda a Costa dos Escravos, foi publicado em 1978, no *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noir*. (DEBIEN; DELAFOSSE; THILMANS, 1978)

O relato original de 1688 passou por diversos ajustes realizados pelo próprio Barbot (até a sua morte, em 1712) e provavelmente pelo seu irmão e sobrinho, responsáveis pela publicação de 1732. Nesta, foram corrigidas algumas confusões e ambiguidades provocadas pela utilização de fontes cronologicamente díspares para relatar sobre um mesmo assunto, assim como alguns nomes africanos escritos na forma inglesa ou holandesa, que foram reescritos para a forma francesa. Como dito anteriormente, muitas informações foram acrescentadas. A parte referente à Costa dos Escravos, por exemplo, duplicou de tamanho ao lhe ser acrescentada as fontes de

Bosman sobre a região. (LAW, 1982) O manuscrito de 1688, intitulado *Descriptions des Côtes d'Afrique*, assim como o diário da primeira viagem de Barbot à costa da África, encontram-se na Admiralty Library, em Londres.

A obra de Barbot foi publicada pela primeira vez no ano de 1732 em Londres, local onde o autor se exilou com seu irmão em 1685, portanto, em meio à escrita de seus relatos de viagem. O deslocamento de Barbot foi motivado pela perseguição aos protestantes após a revogação do *Édit de Nantes*,²⁶ o qual provocou o exílio de milhares de franceses protestantes para os Estados Unidos, Suíça, Alemanha, Inglaterra e Países Baixos. Em Londres, Barbot continuou envolvido com a carreira mercantil e provavelmente com o comércio de escravizados. Em 1700, Barbot se aposentou do trabalho mercantil de Londres e, alguns anos depois, passou a viver na cidade portuária de Southampton, ao sul da Inglaterra. Suspeita-se que, nessa cidade, Barbot tenha trabalhado no serviço secreto inglês, coletando informações dos prisioneiros de guerra franceses. Aproximadamente dez anos depois de sua mudança, em 1712, Barbot morre na cidade de Southampton. (JONES, 2007)

Barbot deu início à escrita de sua obra na cidade de La Rochelle, logo após retornar de sua segunda estadia no continente africano. Esses relatos foram baseados em suas próprias experiências na Costa da Guiné, mas, sobretudo, nas publicações e manuscritos de outros autores, como os do holandês Olfert Dapper (1686). Os relatos originais de Barbot dizem respeito ao período em que passou na Guiné – logo, até o ano de 1682. Contudo, na sua obra, há informações coletadas em primeira mão por outros viajantes, incluindo seu

²⁶ Após inúmeras guerras entre católicos e protestantes na França, o rei Henrique IV lançou em 1598 o *Édit de Nantes* (Decreto de Nantes), visando garantir um convívio pacífico entre os dois grupos. Em 1685, no entanto, o rei Luís XIV revogou o *Édit de Nantes* e implantou o princípio “uma fé, uma lei, um rei”, proibindo a prática do protestantismo na França. (GRANDJEAN; ROUSSEL, 1998)

irmão e seu sobrinho, os quais realizaram viagens à África depois de 1682.

Embora Barbot cite as autorias de seus familiares, não faz o mesmo com trechos emprestados de outros viajantes, que são apresentados sem suas devidas identificações. Algumas partes referentes ao rio Del Rey, Camarões, Serra Leoa, Cabo Monte e reino do Benim, por exemplo, são elaboradas a partir de traduções de autores como Dapper (1686), Villault (1669) e Bosman (1705). (LAW, 1982; WILLIS, 1967) Contudo, vale ressaltar que Barbot, como comerciante e marinheiro, visitou de fato muitas das regiões descritas, a exemplo de Serra Leoa e Cabo Monte, e escreveu também relatos originais sobre esses lugares. (HAIR, 1974) A respeito dessas localidades, além de outras, como Cabo Verde, Senegal, Gorée, Acra, Popo, Uidá e Aladá, o viajante aborda temas como clima, topografia, fauna, flora, comércio, língua, religião, casamento, rito funerário, vestimenta, dentre outros.

Robin Law (1982) destaca que a originalidade da obra de Barbot se refere às descrições sobre a Costa dos Escravos. As três primeiras cartas e o começo da quarta, presentes na terceira seção da obra de 1688, são dedicadas a essa costa. Segundo Law, para escrever sobre ela, Barbot contou com empréstimos da edição holandesa da obra de Dapper (citado apenas na quarta carta)²⁷ e do viajante francês François d'Elbée (1671). Os locais visitados e os períodos passados em cada lugar não são especificados por Barbot. Como o viajante afirma ter estado no mesmo mês em Elmina e em Uidá (abril de 1682), Law (1982) conclui que Barbot não permanecia muito tempo nos lugares visitados.

²⁷ Nas descrições sobre a Costa dos Escravos, Dapper utiliza como referências as obras do holandês Arnout Leers (1665) e do mercador também holandês Samuel Blommaert (1655).

A relevância da obra de Barbot no período da sua publicação refere-se às descrições sobre a configuração da Costa dos Escravos e os pontos de navegação. A identificação de uma quantidade considerável de topônimos, alguns até então nunca publicados, como “Costa dos Escravos” – no original, *Cativos Kust* –, além das descrições densas sobre Grande Popo, também comprovam a importância dessa publicação. No entanto, é a descrição do reino de Uidá, na segunda carta, que representa, na opinião de Law (1982), a maior contribuição do trabalho de Barbot. O reino de Uidá recebe destaque na obra do viajante e corresponde ao primeiro manuscrito acerca do reino e, naturalmente, do culto da serpente no local. Os primeiros relatos sobre o culto, no entanto, normalmente são atribuídos a Bosman, que de fato publicou antes de Barbot, mas realizou os registros posteriormente.

Embora as descrições sobre o reino não sejam tão densas quanto as que foram publicadas por Bosman e Labat, Law considera que Barbot traz informações complementares relevantes. Entretanto, vale destacar que nem todos os episódios ocorridos em Uidá e narrados por Barbot foram observados pelo viajante, a exemplo da instalação dos franceses no reino em 1671. Esse episódio teria sido registrado por Barbot a partir de fontes orais. Segundo sua própria descrição de como coletava as informações, Barbot afirma que costumava interrogar os europeus mais inteligentes, que viviam na Costa há bastante tempo, e os habitantes locais com quem podia se comunicar em alguma língua. (LAW, 1982) Normalmente, a comunicação mais sistemática dos viajantes europeus com a população local se restringia às pessoas que tiveram uma educação cristã e aprenderam a língua dos missionários, como o português e o francês. Esses interlocutores trabalhavam como intérpretes e localizavam-se nas “fronteiras culturais”. Entretanto, destaco que Des Marchais, segundo Labat, tinha

o domínio de várias línguas africanas e, portanto, não contava com o auxílio de intérpretes. (LABAT, 1730)

A primeira versão da obra de Barbot (1688) foi escrita em forma de cartas, mas não seguiu o mesmo estilo quando publicada em 1732. Segundo Law (1982), essas cartas teriam sido direcionadas provavelmente a um único correspondente. No entanto, ao ser constatado que Barbot e Bosman se valiam do mesmo formato em suas produções, verificou-se se de fato ambos tinham a intenção de se dirigir a uma pessoa específica ou se essas cartas indicariam, antes de tudo, um gênero literário destinado a um grande público. Além de Barbot não fazer referência à identidade de seu correspondente, as fontes escassas que tratam sobre o assunto não chegam a apontar com segurança quem seria ele. O momento da escrita e o possível destinatário das cartas também induzem a consideração citada. Barbot inicia a produção de suas cartas na França e termina na Inglaterra, quando já não possuía vínculos com a Companhia do Senegal, que o havia contratado para atuar na Costa da Guiné. As cartas, assim, não parecem ter sido escritas para cumprir uma obrigação relacionada às suas funções de inspetor da Costa.

Ao realizar o mapeamento dos plágios, empréstimos e adaptações da obra de Barbot, Law (1982) enfatiza os cuidados necessários ao se trabalhar com as mesmas. Segundo Hair (1974), os relatos de Barbot normalmente são utilizados de forma acrítica por acadêmicos, que muitas vezes os citam como se tivessem sido escritos no período de sua publicação e ignorando a presença dos relatos de outros autores na obra. Enquanto Law dá ênfase à originalidade dos relatos sobre a Costa dos Escravos, Hair (1974) destaca a contribuição do autor com suas descrições acerca da Costa do Ouro, assim como a qualidade das ilustrações do viajante.

Willem Bosman

O segundo viajante cujos relatos são estudados é o holandês Willem Bosman (1672-17??), nascido em Utrecht (Holanda). Bosman esteve na Costa do Ouro e na Costa dos Escravos, entre 1688 e 1702, como primeiro mercador no Castelo de São Jorge da Mina e sub-comandante da costa, contratado pela Companhia das Índias Ocidentais. Bosman foi responsável pela compra de africanos escravizados e pelo controle dos navios negreiros que partiam para a América. Por essa razão, nos seus relatos apresentam-se descrições detalhadas acerca do tráfico de escravizados, além de aspectos geográficos e culturais da Costa do Ouro e da Costa dos Escravos.

Os relatos de Bosman (1705) indicam que ele esteve em Uidá nos anos de 1697, 1698 e 1699 em circunstâncias distintas. Em 1697, ele passou por Uidá para buscar algumas mercadorias não especificadas e voltou a Coto, onde, na ocasião, comprava escravizados. Seus relatos a respeito dessa viagem indicam que ele passou aproximadamente três dias no reino de Uidá. Seus relatos a respeito desse reino e de outros da Costa dos Escravos fazem referência, sobretudo, ao ano de 1698. Embora Bosman afirme na sua 20ª carta que, em 1698, fez uma “pequena viagem”, a qual incluía Uidá, seus relatos sugerem que naquele ano ele passou mais tempo no referido reino do que nas outras ocasiões. (BOSMAN, 1705)

A obra estudada neste trabalho foi publicada originalmente em holandês, em Amsterdam, no ano de 1703, e em Utrecht, no ano de 1705.²⁸ A referida publicação teve um grande número de traduções

²⁸ O extenso título em francês que aparece na edição holandesa de 1705 pode ser traduzido como: “Descrição exata da Costa do Ouro, da Costa do Marfim e da Costa dos Escravos na Guiné, assim como de todos os países, reinos e repúblicas, dos costumes dos habitantes, do seu culto, seu governo, administração, justiça, guerras, casamentos, funerais, etc., e também da natureza, solo, produtos agrícolas, frutos, animais de subgênero, selvagens e domésticos, quadrúpedes, répteis, aves, peixes, e muitas outras raridades desconhecidas até agora aos europeus.”

até o século XX. Primeiramente, ela foi traduzida para o francês e o inglês, sendo publicada em 1705, nas cidades de Utrecht e Londres,²⁹ respectivamente. No ano seguinte, a obra foi traduzida para o alemão a partir da versão em francês e lançada em Hamburgo. Houve quatro novas edições em holandês publicadas em Amsterdam (1709, 1711, 1718, 1737), além de duas edições italianas publicadas em Veneza em meados do século XVIII. (VAN DANTZIG, 1974; WILLIS, 1967) Utilizo no presente trabalho a edição traduzida para o francês, publicada em Utrecht (1705): *Voyage de Guinée: contenant une description nouvelle et très-exacte de cette côte où l'on trouve et où l'on trafique l'or, les dents d'éléphant et les esclaves...*

A rápida difusão da referida obra sinaliza o interesse multinacional pelo comércio de africanos escravizados na costa ocidental da África, assim como a curiosidade de grande parte da Europa pelas práticas religiosas locais, mais especificamente pela religião do fetiche, assunto a ser aprofundado no capítulo 3. (DICKSON, 1969; PIETZ, 2005) A publicação de Bosman despertou um interesse público inédito dos europeus pela Costa da Guiné, não obstante a Costa do Ouro, na época explorada por diversas nações, já atraísse bastante atenção na Europa. A busca crescente por africanos escravizados na região da Baixa Guiné, por volta de 1700, intensificou ainda mais a curiosidade pública pela região. Como mercador chefe do Castelo de São Jorge da Mina, Bosman ocupava uma posição privilegiada para suprir tal demanda. (VAN DANTZIG, 1974)

Bosman esteve na costa ocidental da África pela primeira vez em 1688, aos 16 anos de idade, como soldado em visita ao Castelo de

²⁹ Novas edições em inglês saíram em 1721, 1907 e 1967, sendo que as duas primeiras foram publicadas em Londres e a última em Nova York. A edição de 1907 foi patrocinada por Alfred Jones (1845-1909), comerciante bem-sucedido formado pela Companhia Africana de Navegação em Liverpool e presidente do Banco da África Britânica Ocidental, com o objetivo de divulgar a referida obra, sobretudo, aos empreendedores coloniais de sua época. (WILLIS, 1967)

São Jorge da Mina. Depois de alguns anos, Bosman retornou à Holanda e, ao ostentar seu conhecimento sobre a Costa da Guiné, foi contratado, em 1698, como mercador chefe do Castelo de São Jorge da Mina pela Companhia Holandesa das Índias Ocidentais. Nesse cargo, Bosman passou a ter comando sob todos os compradores de escravizados no referido castelo e se tornou o segundo oficial holandês mais importante da Costa da Guiné, sendo precedido apenas pelo diretor geral. A responsabilidade do mercador chefe equivalia a de um vice-governador. Nos períodos em que o cargo de diretor geral (governador) estava vago, o mercador chefe exercia a função de presidente do Conselho da Costa, até a indicação e chegada de um novo diretor escolhido pelo Conselho de diretores da Companhia, em Amsterdam. Considerando a preeminência da Holanda, no contexto da expansão marítima, Bosman encontrava-se, desde então, no centro comercial e político da Costa da Guiné. (VAN DANTZIG, 1974; WILLIS, 1967)

Em 1701, Bosman teria sido vítima de rivalidades políticas pertinentes à Companhia holandesa. Quando terminou o contrato do diretor geral da Costa, Jan Van Sevenhuysen, quem assumiu seu lugar foi o zelandês Willem de la Palma. Este havia passado muitos anos na Costa da Guiné na década de 1680, mas vivia nos Países Baixos quando Sevenhuysen fora diretor geral (1696-1702). Após o novo diretor assumir o cargo, Bosman foi obrigado a se aposentar aos 29 anos e voltou a viver na Holanda, onde se dedicou à escrita de sua obra sobre a Costa da Guiné. *Voyage de Guinée...* é consagrada aos “Nobres e mais Honráveis Cavalheiros Diretores da Companhia”. Na dedicatória, presente apenas na edição alemã, Bosman afirma que a verdadeira condição da Costa da Guiné é raramente relatada aos diretores da Companhia pelo fato de seus escritores atuarem em benefício de interesses particulares. (VAN DANTZIG, 1974, p. 102)

Na década de 1680, a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais, com o aval do rei de Aladá, chegou a ser o principal fornecedor de escravizados do Golfo do Benim. Entretanto, o término do contrato comercial com Aladá em 1689 e o assassinato do mercador chefe holandês no porto de Offra, na sequência, provocaram a mudança desse quadro. A Holanda, a partir de então, passou muitos anos sem ter um representante permanente da Companhia em toda a Costa dos Escravos. Os comerciantes ingleses, franceses e portugueses se aproveitaram da fragilidade dos holandeses na região, já que ainda estavam envolvidos com as guerras de Komenda,³⁰ e se instalaram no porto de Uidá, que os oferecia uma maior segurança. O diretor geral da Costa, Jan Van Sevenhuysen, e Willem Bosman foram considerados os responsáveis pelas dificuldades enfrentadas pela Holanda. Por essa razão, o primeiro fora completamente afastado do cargo, sob pressão dos comerciantes holandeses e locais. Bosman também perdera a confiança de seus colegas e acabou sendo obrigado a pedir demissão em seguida. A mudança imposta pelo novo diretor geral, Willem de la Palma, foi a concentração no comércio de escravizados em detrimento do comércio do ouro. (VAN DANTZIG, 1974)

Os relatos de Bosman referem-se aos seus 14 anos de experiência na Costa (1688-1702). A obra estudada é formada por 20 cartas escritas por ele e duas cartas escritas pelos capitães do mar David Van Nyendael e Jonh Snoek entre 1700 e 1702. Dentre as 20 cartas

³⁰ No início da década de 1680, Brandemburgo (Alemanha), Inglaterra e Dinamarca disputaram com a Holanda suas respectivas instalações na Costa do Ouro. A rivalidade desta última com as nações europeias aumenta ainda mais no final da mesma década, quando a França também tenta criar assentamentos permanentes na Costa, sobretudo em Komenda (próximo a Elmina). Esse período também corresponde à fase de disputa mais acirrada entre a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais e a Companhia Real Africana da Inglaterra, que guerreiam pelo domínio do comércio em Komenda. Os conflitos naturalmente não ficam restritos aos grupos europeus e se transformam em uma guerra generalizada. (VAN DANTZIG, 1974)

de Bosman, 17 tratam da Costa do Ouro e três da Costa dos Escravos. As últimas cartas abordam respectivamente o reino do Benim e as Costas do Marfim e do Grão. Na edição francesa de 1705, as cartas referentes à Costa dos Escravos somam aproximadamente 110 páginas, de um total de 520.

Ao longo de sua obra, Bosman trata de uma variedade de assuntos relacionados à Costa do Ouro e à Costa dos Escravos, tais como: a identificação de povos e reinos, a ocupação das populações, os hábitos, a religião, o governo, a economia, o comércio realizado pelos europeus e população local (com foco no tráfico de escravizados), assim como a fauna e a flora dos reinos de Coto, Pequeno Popo, Grande Popo e Uidá. As descrições elaboradas por Bosman dizem respeito a esses mesmos reinos, além de outros como Axim, Hante, Commany, Akim, Fetu e Aquambou, na Costa do Ouro, e Aladá, na Costa dos Escravos.

Embora o autor indique uma subordinação em relação ao seu correspondente, suspeita-se que o receptor de suas cartas seria um amigo bastante próximo, que aparentemente não tinha uma relação de chefia com o autor. (VAN DANTZIG, 1974) O prefácio de Bosman (1705) revela que a obra, já praticamente finalizada, foi adaptada para o formato de cartas, ao contrário do que fez Barbot. A carta dedicada aos “Nobres e Veneráveis Senhores, Diretores, Deputados da Companhia Geral das Índias Ocidentais”, a qual antecede o prefácio, indica que as informações contidas na obra seriam conhecidas pelos mesmos a partir da sua primeira publicação, em 1703. No prefácio, o autor afirma que considerava importante compartilhar com outras pessoas sua experiência na Costa da Guiné, visto que o homem foi criado para “prestar serviço ao seu próximo”.

Bosman também alega que foi a partir da insistência de um de seus amigos que ele decidiu publicar sua obra. Em seguida, o viajante afirma que tinha escrito a mesma em forma de livros, mas depois

decidiu transformá-los em cartas direcionadas ao amigo. Esse amigo é citado também na primeira carta da obra, deixando explícito que ele é o interlocutor de Bosman. O referido amigo publica uma carta/poema em honra a Bosman e sua produção apenas na segunda edição holandesa, como veremos a seguir.

Sobre o destinatário das cartas de Bosman, há duas versões. A primeira versão, publicada por Willis (1967), afirma que as cartas foram enviadas ao seu tio, na Holanda. Já a segunda versão, mais consistente, é formulada pelo historiador Albert Van Dantzig (1974). Dantzig indica que elas foram direcionadas, provavelmente, ao médico e oficial holandês Daniel Havart (1650-1718), um grande amigo de Bosman. A suposição de Dantzig é apoiada no prefácio da publicação de Bosman de 1703 e na carta XVIII da obra estudada, na qual Bosman cita que seu interlocutor seria um médico. Quanto à possível identidade do mesmo, Dantzig cita um poema rimado escrito por Havart³¹ em louvor a Bosman,³² publicado na segunda edição holandesa de *Voyage de Guinée...* (1704, apud VAN DANTZIG, 1975) Em nota de rodapé, Havart explica que, enquanto Bosman vivia na Guiné, os dois mantiveram a amizade através da troca de cartas, as quais compõem também o conteúdo da publicação do viajante. No cabeçalho do poema, que evoca deuses da mitologia grega, personagens bíblicos, além de poetas e dramaturgos romanos, consta: “Carta escrita ao Senhor Willem Bosman quando Sua Excelência deu à luz o livro intitulado Descrição da Costa do

³¹ Havart era envolvido com o comércio na Índia e trabalhou em armazéns na cidade de Golconda, conhecida pelo comércio de diamantes. Havart investigou as técnicas de tingimento dos tecidos de algodão indianos que eram comercializados na Europa e publicou o primeiro trabalho sobre o tema em 1680, provavelmente sob encomenda da Companhia Neerlandesa das Índias Orientais. Após sua experiência na Índia, entre as décadas de 1670 e 1680, Daniel Havart passou alguns anos na Costa do Ouro como cirurgião contratado pela Companhia Holandesa das Índias Ocidentais. (VAN DANTZIG, 1974)

³² Poema traduzido para o inglês do original em holandês e publicado por Albert Van Dantzig (1975). A tradução para o português é da presente autora a partir desta publicação.

Ouro Guineense. *Cada um deve ser louvado de acordo com a sua inteligência* (Livro de Provérbios, cap. 12, ver. 8)”. Nesse poema, Havart exalta sua amizade com Bosman (“Tivemos – como um laço de amizade raramente visto – um coração, uma alma, desenhamos uma linha...”) e destaca as qualidades do amigo, em contraposição aos viajantes europeus ciumentos, raivosos e avarentos. Havart também ressalta a qualidade da obra de Bosman, a qual considera um trabalho de História cuidadoso:

A fim de agradar o leitor plenamente e de escrever de uma forma inspirada pelo coração, você executou o seu trabalho sensatamente sob a forma de cartas, seguindo as pegadas de Burnet³³ e Dumont, dois homens de sabedoria: esse estilo é livre de paixões, simples [...]; a mente ávida para aprender mais é incitada apenas por tais escritos [...] a sua história deve nos seduzir e atrair, uma testemunha ocular vale mais do que vinte pessoas que já ouviram falar em alguma coisa. (HAVART, 1703, apud VAN DANTZIG, 1975, tradução nossa)

Havart faz referências indiretas às intrigas que atingiram Bosman e diretas aos comerciantes que adotavam, segundo sua opinião, uma postura diferente em comparação com seu amigo sobre a política de exploração do ouro. No poema, Havart também cita a avareza habitual desses mercadores que “quanto mais tinham, mais queriam” e afirma que o homem sábio é aquele que não coloca o seu coração no ouro, mas vive tranquilamente com o que possui. Os intensos elogios a Bosman e as críticas aos outros que exerciam funções semelhantes às do viajante na costa ocidental parecem buscar prote-

³³ Havart se refere aqui a Gilbert Burnet (1643-1715), teólogo e historiador escocês, cujas obras mais conhecidas são *History of the reformation of the Church of England* (1679) e *History of my own time* (publicado em dois volumes em 1724 e 1734, respectivamente). (COUSIN, 2008)

gê-lo e defendê-lo das acusações de seus pares que impulsionaram sua demissão.

Segundo Albert Van Dantzig (1975), Bosman teve uma esposa africana, de origem não especificada, e pelo menos um filho dessa união.³⁴ Em 1718 e 1719, esse filho, também chamado Willem, atuou como intermediário nas negociações entre o príncipe africano John Conny, que controlava o Forte Gross Friedrichsburg em Pokesu (reino de Ahanta, localizado no atual Gana), e os holandeses. Willem iniciou esse trabalho através da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais, mas parece ter sido contratado depois pela Companhia de Brandemburgo, fundadora do Forte Gross Friedrichsburg, e pelo próprio John Conny, que ficou responsável pelo controle do mesmo a partir de 1717. De acordo com o autor, Willem solicitou a seus antigos empregadores holandeses que fosse repatriado, mas seu pedido fora negado, provavelmente por ter passado a trabalhar com seus rivais. Ironicamente, Willem é assassinado pelo seu último empregador, John Conny, ao suspeitar que seu funcionário colaborava com a Holanda, nação que realizou diversas tentativas de ocupação do forte.

A parte analisada no presente trabalho corresponde à 10^a, 18^a, 19^a e 20^a carta do segundo tomo. No entanto, maior ênfase foi dada à 19^a carta, na qual se aborda o culto da serpente em Uidá. Essa carta relata também acerca de outras práticas culturais, além do governo e da economia da Costa da Guiné. Bosman dedica 17 páginas de descrição detalhada sobre o culto a Dangbe, de um total de 20 páginas a respeito dos aspectos religiosos da região. *Voyage de Guinée...* (1705) é a primeira obra a tratar sobre o culto da serpente em Uidá de maneira enfática.

³⁴ O sobrenome Bosman ou Bossman atualmente ainda é bastante comum em Gana, inclusive em famílias de comunidades de retornados afro-brasileiros, denominadas Tabom.

Para Pietz (2005), Bosman representa expressivamente o Iluminismo vigente no século XVIII ao interpretar as práticas religiosas locais, em particular, e a ordem social africana, em geral, unicamente como reflexo do interesse pessoal de seus dirigentes, pautado na exploração da “ignorância e superstição” do povo. Segundo Pietz, *Voyage de Guinée...* (1705) recebeu uma grande atenção por parte dos intelectuais da época, especialmente por causa dos seus relatos sobre os fetiches africanos, representados, sobretudo, pelo culto da serpente em Uidá, o qual se torna exemplo paradigmático do fetiche no século XVIII.

Um dos indícios do sucesso da sua publicação foi a grande quantidade de plágios gerados a partir dela. Os relatos acerca da Costa da Guiné, lançados antes da publicação de Bosman, centravam-se em descrições geográficas realizadas, na maioria das vezes, a partir de fontes secundárias. Nessas publicações, era recorrente a não identificação dos autores utilizados como referência, a exemplo de Olfert Dapper (1686), cuja obra foi elaborada com base em diversos outros relatos não especificados. Bosman, demonstrando um maior cuidado sobre suas fontes, cita a existência de autores que publicavam seus relatos sem respeitar a verdade, os quais poderiam ser avaliados por outros viajantes e críticos e serem expostos como “autores fabulosos”. (WILLIS, 1967)

Embora Bosman aborde superficialmente as falhas desses autores, sem citar nomes, sua própria obra é acusada de apresentar informações distorcidas, a exemplo da descrição a respeito de um cerco ao forte inglês em Dixcove (litoral da atual Gana), supostamente realizado pela população local. As deturpações, nesse caso, tinham a intenção de reforçar as depreciações de Bosman ao forte do grupo inimigo, definido por ele como “insignificante” e de “tamanho desprezível”, e que representava uma ameaça ao monopólio da Holanda na região. De acordo com Willis (1967), Bosman foi acusado por um inglês (não

identificado), contemporâneo do autor, por “falsidade, parcialidade e malícia” no tratamento do referido episódio. No entanto, Willis destaca que as omissões e deturpações eram recíprocas, em favor dos interesses da nação representada pelos respectivos autores.

A partir do início do século XVIII, a presença de comerciantes europeus autônomos era cada vez mais frequente na costa da África atlântica. Esses mercadores, muitas vezes, eram apoiados financeiramente por comerciantes não integrantes das grandes Companhias. Os negociantes particulares influenciaram a mudança das transações comerciais no continente africano, que aos poucos se voltava ao livre comércio. A Companhia Holandesa das Índias Ocidentais foi perdendo sua força gradativamente ao longo do século XVIII, até ser completamente destruída ao final desse mesmo século. (WILLIS, 1967)³⁵

Reynaud Des Marchais

O terceiro autor estudado é Reynaud Des Marchais, um cartógrafo e navegador francês, nascido em Paris no ano de 1674. Des Marchais escreveu sobre o culto da serpente no reino de Uidá em seu diário de viagem intitulado: *Diário de viagem de Guiné e Caiena pelo chevalier Des Marchais, capitão comandante pela Companhia das Índias, a fragata nomeada ‘A expedição armada na hora da graça’. Enriquecido de vários mapas, plantas, desenhos e observações úteis e curiosas. A viagem começou em 6 de agosto de 1724 e terminou em 16 de junho*

³⁵ Em meados do século XVII, nações como a Inglaterra, na Costa do Ouro, e a França, na Alta Guiné, apresentaram um sério desafio para a Holanda. Essas nações já tinham começado a reconhecer as vantagens de ter as suas próprias empresas comerciais solidamente financiadas onde estabeleceriam uma ampla negociação. A filosofia subjacente nesses novos esforços comerciais foi a doutrina do mercantilismo. Com a efetivação dessa doutrina na África atlântica, os intermediários holandeses teriam que ser eliminados e haveria o contato direto entre comerciantes de outras nações com comerciantes africanos dos vários Estados costeiros. (WILLIS, 1967)

de 1726.³⁶ Embora esse diário não tenha sido publicado, Jean Baptiste Labat o utilizou para escrever a sua obra, também estudada.

Des Marchais inicia seu diário com uma crítica aos relatos de viagens, normalmente pouco confiáveis, e promete realizar uma descrição fiel à realidade observada:

Sempre nos diários de viagem de longo curso observamos coisas tão extraordinariamente relatadas com tão pouca fidelidade, que as pessoas de bom senso ficam cansadas pela leitura difícil de realizar. Esse defeito acontece normalmente com viajantes ignorantes [...]. [...] o povo crédulo vê como verdades. Para evitar esse defeito, que para mim é insuportável, sempre me impus uma lei de escrever com sinceridade tudo o que vi em minhas viagens [...] com o cuidado de combater as falsidades que posso observar em vários relatos que li. [...] seguindo meu antigo costume, relatarei neste diário só o que terei visto e que possa merecer a atenção de um sábio curioso, seja pelo que concerne à navegação e ao comércio ou por toda outra coisa que me parecer interessante. (DES MARCHAIS, 1726, p. 1)

Nessa mesma introdução, Des Marchais revela que seus escritos têm um destinatário específico, um padre, membro da Academia Real de Ciências da França, cujo nome o viajante não revela:

Ao senhor, um dos principais membros da Academia Real de Ciências, que prometo ser sempre honrado de vossa amizade e ser testemunho. [...] É ao senhor, meu Reverendo Padre, que eu conto o que acontecerá durante minha campanha, vos assegurando que relatarei apenas o que terei como verdade [...]. Diante do todo-poderoso, pela bondade divina, que eu possa

³⁶ Título original: *Journal du Voyage de Guinée et Cayenne par le Chevalier Des Marchais Capitaine Comandant pour la Compagnie des Indes La frégate nome l'Expedition armé au heure de Grace. Enrichy de plusieurs cartes, plans, figures et observations utiles et curieux. Le Voyage comencé le 6 août 1724 et fini le 16 juin 1726.*

voltar à França no bom porto e que eu tenha a honra de vos encontrar em perfeita saúde. (DES MARCHAIS, 1726, p. 1)

A partir da identificação dos membros da Academia Real de Ciências da França de meados dos séculos XVII e XVIII (STURDY, 1995), é possível inferir que Des Marchais tenha dirigido seus escritos a Jean-Baptiste Terrasson (1670-1750), um abade, escritor e professor de filosofia grega e latina. A hipótese de Terrasson ter sido o destinatário dos relatos de Des Marchais é levantada primeiramente pelo fato de se tratar de um padre e um importante membro da Academia Real de Ciências da França no período dos escritos de Des Marchais, mas especialmente por ter sido um grande investidor da Companhia das Índias. (DELORME, 1957) Os manuscritos de Des Marchais, que enfatizam também aspectos comerciais, poderiam interessar à Companhia das Índias e, conseqüentemente, a Terrasson.

O diário de viagem de Des Marchais, apesar de não ter sido publicado, encontra-se na Biblioteca Nacional da França. O referido manuscrito, produzido entre agosto de 1724 e junho de 1726, apresenta mapas, plantas e ilustrações elaborados pelo próprio autor. Dentre essas imagens, há plantas do forte francês e do forte inglês, construídos no reino de Uidá, uma planta do palácio do rei, um mapa do reino de Uidá e um desenho da procissão à casa da grande serpente na ocasião da coroação do rei de Uidá. Todas essas imagens foram reproduzidas na publicação de Labat.

O título de *chevalier* concedido a Des Marchais, provavelmente pelo rei da França, trata-se de um título da nobreza ou de uma ordem honorífica, o que indica o alto escalão ocupado pelo viajante no governo francês desde, pelo menos, a sua última viagem à costa da África, realizada em 1724.³⁷ Foi a convite desse governo que Des

³⁷ De acordo com Jean Claude Nardin (1988), antes de receber a referida nomeação, Des Marchais se chamava Jean Pierre Thibault. O artigo de Nardin apresentado no *Colloque international sur la Traite des Noirs*, em Nantes, intitulado *Que savons-nous du chevalier*

Marchais visitou o litoral da África atlântica e a América do Sul, mais especificamente a Guiana, para relatar as perspectivas comerciais em ambas as regiões. Na década de 1690, Des Marchais passou um tempo (não identificado) no Senegal, servindo o esquadrão francês, e entre 1704³⁸ e 1706, como oficial naval da mesma tropa, visitou outros lugares da referida costa, quando conheceu Uidá. (HAIR; JONES; LAW, 1992) Ao longo de 20 anos, Des Marchais fez visitas frequentes à Costa do Ouro e Costa dos Escravos. Em sua última viagem, em 1724, Des Marchais passou vários meses por essas costas, revisando suas anotações e fazendo correções. (WILLIAMS, 2007)

Os relatos de Des Marchais referem-se a viagens feitas entre a Serra Leoa e o rio Camarões, portanto, entre a Costa do Ouro e a Costa dos Escravos, e tratam de temas relacionados à topografia, oceanografia, botânica, costumes (rito funerário, casamento, vestimenta etc.), línguas, religião, guerras e comércio. Embora Des Marchais cite no título de seu diário apenas a viagem realizada entre 1724 e 1726, nesse manuscrito também se encontram informações da viagem realizada entre 1704 e 1706. Dentre todos os reinos visitados, Des Marchais privilegia as descrições do reino de Uidá. O segundo tomo da obra de Labat é dedicado exclusivamente aos reinos de Uidá e Aladá, mas com um espaço consideravelmente maior às descrições do primeiro – 9 capítulos de um total de 12. (LABAT, 1730, t. 1)

No prefácio de *Voyage du chevalier Des Marchais...* (1730), Labat afirma que o viajante era um “bom desenhista, topógrafo, navegador e excelente Capitão”. Ainda no prefácio, Labat explica que Des Marchais dominava grande parte das línguas encontradas nas diferentes localidades visitadas pelo viajante, entre a Costa do Ouro e a Costa dos Es-

Des Marchais? e publicado nas atas do referido colóquio em 1988 por Serge Daget, trata-se do trabalho que até o momento apresenta mais informações a respeito do viajante.

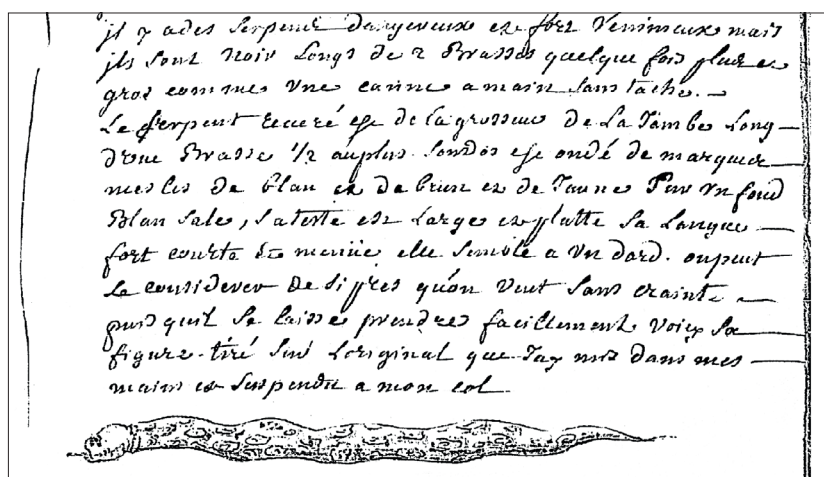
³⁸ Um ano depois da primeira publicação de Bosman acerca da região.

cravos, e por essa razão lhe era permitido realizar descobertas nunca feitas por aqueles que precisavam de intérprete. (LABAT, 1730, t. 1)

Grande parte das fontes que citam Des Marchais aborda o registro pioneiro feito em seu diário de viagem à África atlântica sobre o *synsepalum dulcificum*, ou o “fruto milagroso.”³⁹ Aparentemente, Des Marchais não publicou nenhuma obra.

Pouco antes de sua morte, Des Marchais passou seus relatos a Jean-Baptiste Labat, que os publicou, postumamente, em 1730.

Figura 5 - Trecho do diário de viagem de Des Marchais, com desenho da serpente cultuada



Fonte: Des Marchais (1726), Bibliothèque Nationale de France.

Jean-Baptiste Labat

Jean-Baptiste Labat (1663-1738) foi um missionário francês da Ordem dos Dominicanos que apesar de ter publicado relatos sobre

³⁹ O seu consumo antes da ingestão de algo amargo ou azedo com o objetivo de enganar as papilas gustativas ao provocar um sabor adocicado foi observado pelo viajante entre um povoado que costumava ingerir o fruto antes de beber o vinho de palma. O reconhecimento das substâncias químicas e dos efeitos desse fruto levou à sua comercialização em cápsulas, sobretudo nos Estados Unidos e Inglaterra.

suas viagens pela Europa e Caribe, e outros sobre a África atlântica, não chegou até o referido continente. O autor escreve sobre a Costa dos Escravos e sua população por meio da descrição de Reynaud Des Marchais, que esteve no reino de Uidá a serviço do rei da França. Na referida obra, Labat transcreve a viagem de Des Marchais a Uidá feita entre 1724 e 1726, dentre outras estadias em reinos da Costa do Ouro e Costa dos Escravos, como Capitão Comandante da Fragata da Companhia das Índias – título descrito na capa de seu diário de viagem.

A obra intitulada *Voyage du Chevalier Des Marchais en Guinee iles voisines, et a Cayenne, fait en 1725, 1726, et 1727*,⁴⁰ dividida em quatro tomos, em princípio contemplaria os escritos de Des Marchais sobre partes da África, das Antilhas e da América do Sul, como testemunha ocular. Nessa obra, Labat reescreveu o manuscrito de Des Marchais acrescentando novas informações e tendo outros autores como referência. Como exemplo das fontes complementares de Labat, cito as narrações do Abade Braguez sobre o culto da serpente em Uidá. Quando Labat esteve na Martinica, em 1698, ouviu tais relatos do missionário que fora testemunha ocular da celebração à divindade comandada pelo rei de Uidá. (WILLIAMS, 2007) As narrativas de Braguez inspiraram as descrições do culto da serpente em *Voyage du chevalier Des Marchais en Guinée...*, já que é nessa obra de Labat que o referido tema ganha destaque. Embora Labat não faça nenhuma citação ao Abade nesse trabalho, o autor evoca a descrição feita por Braguez na obra *Voyage aux Isles de l'Amérique*, publicada em 1722.

⁴⁰ O título original pode ser traduzido como: “Viagem do cavalheiro Des Marchais na Guiné, ilhas vizinhas e Caiena feita em 1725, 1726 e 1727. Contendo uma descrição muito exata e muito extensa desses países e do comércio que neles se faz. Enriquecido com um grande número de mapas e desenhos”.

Antes de publicar os relatos de Reynaud Des Marchais, Labat passou 14 anos nas Antilhas exercendo a função de sacerdote e registrando os costumes das populações locais, assim como a história, a geografia e a natureza das partes que visitou. Labat, a partir dessa longa experiência e das suas publicações a respeito dos temas, passa a ser conhecido não apenas como missionário dominicano e explorador, mas como historiador, geógrafo, etnógrafo e botânico. O início de seu trabalho como missionário se dá no ano de 1694, quando é aceito pela Ordem de São Domingos das Antilhas para exercer a catequese da população indígena. Labat viveu inicialmente dois anos na Martinica, onde dirigiu a construção de edifícios e o aproveitamento de terras. Em seguida, passou por Guadalupe e Ilha de Dominique, retornando à Martinica após ser nomeado procurador geral de todos os conventos dominicanos nas Antilhas. (SMITH, 1910)

Durante sua estada nas ilhas caribenhas, Labat dirigiu a fortificação e defesa de Guadalupe contra os britânicos e instaurou uma paróquia na cidade de Le François, na Martinica. Nessa ilha, o missionário fundou uma indústria açucareira dos padres dominicanos em Fonds-Saint Jacques, da qual era responsável pela administração. Ao longo desse trabalho, Labat vivenciou os problemas envolvidos na direção de uma unidade de produção escravagista. (MARQUESE, 2004) Em 1706, retornou à Europa e passou a viver em Roma. De lá, tentou voltar à América, mas teve seu pedido negado e acabou permanecendo na Itália por dez anos. No mesmo ano em que voltou a viver na França, Labat iniciou a escrita de sua obra mais conhecida a respeito da sociedade caribenha, enfatizando os aspectos relacionados à escravidão.

Como bibliotecário do convento dos jacobinos, em Paris, Labat concluiu o referido trabalho e publicou, na mesma cidade, em 1722, *Nouveau Voyage aux isles Françaises de l'Amérique*. O adjetivo nou-

veau refere-se a outra obra a respeito da “história moral” e natural das Antilhas francesas, escrita por um colega da ordem religiosa de Labat, cuja publicação não continha informações atualizadas sobre a produção escravista centrada no açúcar. Na sua obra, Labat procurou apontar estratégias para a organização dos escravizados na produção açucareira. Dentre suas propostas, estava o fornecimento sistematizado de alimentação e vestimenta aos escravizados, a divisão das suas tarefas na produção do açúcar em horas definidas e uma vigilância eficaz dos cativos, tudo isso visando um uso mais racional da mão de obra. *Nouveau Voyage aux isles françoises de l’Amérique* é considerada a obra fundadora da literatura sobre agricultura escravista no Caribe. (MARQUESE, 2004) Além das duas obras citadas, Labat publicou *Nouvelle relation de l’Afrique occidentale* (1728), *Voyages du P. Labat, en Espagne et en Italie* (1730) e *Relation historique de l’Ethiopie occidentale* (1732).

A partir do estudo do diário de Des Marchais, identifiquei como Labat realiza as diferentes reelaborações dos manuscritos. Assim, para efeito de análise, foi importante atentar para a função derivativa do discurso apresentado por Labat, já que ele apresenta uma mobilidade e está sujeito a (re)interpretações. (FOUCAULT, 2008) Dividida em quatro tomos, no sétimo capítulo do segundo tomo Labat apresenta descrições minuciosas acerca do culto a Dangbe. Vale destacar que Des Marchais fora testemunha ocular do referido culto em diferentes anos, como comprovam seus escritos originais. A publicação de Labat apresenta aproximadamente 30 páginas dedicadas ao assunto, inseridas num total de 45 páginas a respeito das práticas religiosas do reino de Uidá. Em comparação com a quantidade de páginas sobre o culto da serpente em Uidá no manuscrito de Des Marchais (considerando a equivalência entre uma página manuscrita e uma tipografada), nota-se um acréscimo significativo de informação na publicação de Labat. No entanto, os temas que permeiam

as descrições do culto da serpente – procissão à casa da serpente, origem do culto, descrição do animal cultuado, interdições, hierarquia das divindades e casamento com a serpente – são idênticos nos dois relatos.

Uma síntese dos perfis de cada autor estudado, acerca da origem, da religião, da ocupação e da posição em relação às descrições, revela-se importante, já que tais dados são fundamentais nas análises pertinentes às narrativas e às representações do culto da serpente em Uidá. Dentre os quatro viajantes selecionados para a pesquisa, há um holandês (Bosman) e três franceses (Barbot, Des Marchais e Labat); dois protestantes (Barbot e Bosman) e dois católicos (Des Marchais e Labat); dois mercadores (Barbot e Bosman), um cartógrafo e oficial naval (Des Marchais) e um missionário (Labat); três testemunhas oculares (Barbot, Bosman e Des Marchais) e um narrador à distância (Labat).

Gêneros Literários

Entre os séculos XVI e XVIII, a leitura e a fé estiveram diretamente ligadas. Em meados do século XVI, Martinho Lutero foi responsável pela primeira tradução da Bíblia (do grego para o alemão) a ter grande circulação na Europa. A partir dessa tradução, outras foram realizadas, tornando o livro sagrado mais acessível àqueles que não dominavam o latim, língua oficial do Vaticano. A devoção privada, pautada na leitura e no estudo da Bíblia, em oposição aos grandes cultos coletivos e passivos do catolicismo,⁴¹ foi extremamente valori-

⁴¹ De acordo com Castan, Lebrun e Chartier (1991), no século XVI e parte do século XVII, os fiéis do catolicismo eram espectadores passivos, que muitas vezes nem conseguiam ver o que acontecia no altar. Essa situação começa a mudar a partir da segunda metade do século XVII, quando sacerdotes católicos passam a valorizar a participação dos devotos e publicam obras que instruíam os fiéis a assistir e a celebrar as missas.

zada na reforma da Igreja Católica liderada por Lutero, e mais tarde no protestantismo. O desenvolvimento do Estado moderno, assim como o de uma religião mais individual, baseava-se na maior familiaridade com o escrito. O novo hábito da leitura abalou os valores antigos atrelados à palavra oral, utilizada para a declaração de direito e justiça, o comando, o exercício do poder e para representar a ligação com Deus. (CASTAN; LEBRUN; CHARTIER, 1991)

Embora a alfabetização e a prática de leitura tenham aumentado consideravelmente entre os séculos XVI e XVIII, a fronteira religiosa é um fator decisivo na questão da posse do livro. Pesquisas realizadas nos inventários daquele período concluem que as cidades protestantes, mesmo pequenas, eram as que mais tinham livros em seus domicílios, em comparação com as cidades predominantemente católicas, incluindo Paris, por exemplo. No entanto, tal quantidade de livros nas cidades protestantes não representava uma variação da natureza das obras. Predominavam nessas bibliotecas, além da Bíblia, livros de devoção e espiritualidade, manuais de preparação à ceia ou à confissão e coletâneas de cânticos destinados ao coral. (CHARTIER, 1991)

Apesar da supremacia dos escritos de caráter religioso, a partir do século XVII se intensificou a produção de outros gêneros literários que correspondem aos relatos estudados, ou pelo menos se aproximam deles. A memória, o diário e a escrita romanesca são os três gêneros em questão, os quais, contudo, não deixam de abarcar um conteúdo religioso. (LUKÁCS, 2000)

A incumbência de se produzir memórias de viagem e a sua expansão no século XVII dialogam com o que Foucault denomina de vontade de saber e vontade de verdade. Segundo Foucault, essas vontades, no século XVII, a partir de um apoio institucional excludente, buscavam produzir conhecimentos verificáveis e úteis por meio da observação, da mensuração, da classificação etc. (FOU-

CAULT, 2008) Esse período, denominado por Foucault como a idade da representação, marca o “desaparecimento das velhas crenças supersticiosas ou mágicas e a entrada, enfim, da natureza na ordem científica”. (FOUCAULT, 2000, p. 75)

No caso desse estudo, o apoio a tais produções – à época, consideradas científicas –, era realizado pelos mercadores de escravizados autônomos (no caso de Barbot) ou pelas empresas de comércio, como a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais e a Companhia das Índias, contratantes de Bosman e Des Marchais, respectivamente. Posteriormente, as editoras apoiavam a publicação dos relatos elaborados a partir das viagens.

A memória, o diário e a escrita romanesca, os quais se relacionam com os diferentes tipos da literatura de viagem, fazem parte do gênero épico, mais abrangente e correlativo às narrativas empíricas, normalmente em prosa. De acordo com Lukács (2000, p. 44), o conteúdo da épica é histórico, visto que tem como objeto a vida imanente e, como sujeito, o eu empírico. Nessa perspectiva, a partir da forma, a épica nunca poderia “superar a amplitude e a profundidade, a perfeição e a sensibilidade, a riqueza e a ordem da vida historicamente dada”, caso contrário, se transcenderia aos gêneros lírico e dramático. Estes, por sua vez, dialogam especialmente com a utopia, o mundo inteligível, o homem como essência e os arquétipos.

A produção do gênero literário denominado memória, citado algumas vezes por Labat como suas fontes, tornou-se moda na Europa a partir do século XVI. Normalmente, quem as escrevia eram os representantes mais ilustres da elite social, como marechais, chefes de facção e parlamentares. De acordo com Goulemot (1991), as memórias representavam um gênero aristocrático, implicitamente codificado. A sua produção estava associada a pessoas que participavam da história pública e seus autores assumiam e justificavam o próprio papel de testemunhas oculares ou até mesmo de atores. Es-

ses autores escreviam, no entanto, para se valorizar como indivíduos, já que comumente representavam apologias ou uma divulgação de ações empreendidas com sucesso. O gênero literário da memória se aproxima da produção em forma de cartas de Barbot (1688) e Bosman (1705) e se diferencia da obra de Labat (1730), baseada nas observações e ações de outros viajantes, e dos relatos do diário de Des Marchais (1726).

O diário corresponde a outro gênero, cuja produção poderia visar à publicação e muitas vezes se tornou fonte de informação para o historiador e o etnólogo, como foi o caso de Des Marchais (1726). (FOISIL, 1991) Em seu diário, Des Marchais faz referência ao destinatário de seus escritos e, em uma nota, faz alusão a uma possível publicação ou divulgação do seu trabalho. Para Goulemot (1991), no diário haveria uma ênfase ainda maior no sujeito à custa do coletivo. Contudo, no caso de Des Marchais, em relação a Bosman, percebe-se o oposto. Embora Des Marchais narre experiências protagonizadas por ele e ações testemunhadas pelo mesmo, o viajante não se expõe tanto quanto Bosman e não descreve com muita ênfase questões do âmbito privado, como faz este autor, por exemplo, ao tratar dos costumes do rei dentro do palácio. A posição de Des Marchais é mais neutra do que a de Bosman, e o que mais se destaca nos seus relatos pertence à esfera pública. As características da intimidade e da subjetividade, comuns aos diários e presentes em Des Marchais, predominam, contudo, nas obras de Bosman e Labat, as quais objetivam a publicação. Possivelmente, tais características se apresentam nas referidas publicações como estratégia literária para atingir a atração do leitor e a circulação da obra.

A obra de Labat, por sua vez, se aproxima da escritura romanescas produzida no século XVII e XVIII, na qual se evocavam manuscritos, memórias e diários para provocar o efeito de verdade do texto. A negação do romance, por parte do autor, e a ênfase na suposta

reprodução de um diário de viagem, realizada por um não escritor, como faz Labat, passa ao leitor a ideia de se tratar de uma escrita não ficcional, confiante e legítima – aspectos comuns aos diários e às memórias. (GOULEMOT, 1991) Sob esse ponto de vista, pode-se afirmar que os quatro autores estudados, em graus distintos, lançam mão do íntimo e do privado para fundamentar a verdade dos seus respectivos relatos.

O DESVELAR DA DIVINDADE: A SERPENTE NAS PRÁTICAS RELIGIOSAS DE UIDÁ

O presente capítulo é dividido em três partes, nas quais são apresentadas algumas noções a respeito dos olhares de viajantes europeus sobre as práticas religiosas na África e as principais ideias destacadas pelos viajantes pertinentes ao culto a Dangbe e às narrativas míticas de origem ao culto. A primeira parte aborda as noções de fetiche e fetichismo, as quais são relacionadas com o culto da serpente em Uidá. O item seguinte apresenta um panorama das práticas religiosas em Uidá, incluindo o culto citado. Por último, destaca-se o protagonismo da devoção a Dangbe, a partir das narrativas míticas de origem ao culto e do contexto histórico do reino.

Honra ao fetiche e fetichismo

As práticas religiosas nas costas da África atlântica eram normalmente denominadas pelos viajantes europeus, entre os séculos XVI e XVIII, como adoração ou honra ao fetiche. O termo “fetiche” surge a partir das interações multiculturais no âmbito da exploração comercial, religiosa e ideológica. Esse contexto é denominado por

Mary Louise Pratt (1999) como zona de contato. A expressão é inspirada na linguagem de contato, termo utilizado na linguística para se referir às linguagens improvisadas a partir do encontro de locutores de diferentes origens, normalmente no âmbito comercial.⁴²

No século XVIII, período de grande propagação dos relatos de viajantes na Europa, predominavam, no continente, ideias pautadas ao Iluminismo. Os pensadores iluministas preocupavam-se com a sistematização racional do conhecimento humano sobre diversas áreas, sobretudo do próprio homem e sua vida em sociedade. No entanto, o interesse maior desse pensamento filosófico estava na produção de conhecimento sobre o outro, o não europeu, distante no espaço, mas simbolicamente próximo para ser considerado ameaçador. Assim, constrói-se a noção de alteridade com base na ordem da natureza, na qual as diferenças são externas e incômodas. (BARBOSA; TEODORO, 2006) A construção do conceito de fetichismo, utilizado para designar grande parte das práticas religiosas da África atlântica, é um dos exemplos de tentativa de sistematização de um conjunto de práticas culturais complexas.

O termo fetiche é originado da palavra em português “feitiço”, que na Idade Média designava práticas mágicas ou bruxaria. A palavra “feitiço”, por sua vez, é derivada do adjetivo em latim *facticius*, que significava originalmente “fabricado” ou “coisa feita”. (PIETZ, 2005) A aproximação entre as noções de feitiço (como sinônimo de fetiche) e feitiçaria pode ser ilustrada com o exemplo do primeiro dicionário de português publicado em 1713. Neste, o autor expõe

⁴² Antes de uma linguagem propriamente dita, se produzem termos híbridos, denominados *pidgins*. O termo ‘*pidgin*’ também pode designar uma língua criada pela mistura de outras línguas e que serve como um sistema de comunicação emergencial. (HALL, 1994) Quando as linguagens se consolidam, e chegam a ter falantes nativos do próprio lugar em que foram criadas, são chamadas de crioulas. A zona de contato implica na presença espacial e temporal de “[...] sujeitos anteriormente separados por discontinuidades históricas e geográficas” cujas trajetórias se cruzam. (PRATT, 1999, p. 31-32)

algumas definições da palavra “feitiço”. A primeira refere-se a uma coisa que naturalmente não provocaria qualquer ação, mas que com a fé no Demônio – ou pela feitiçaria – é possível provocar. Segundo Bluteau (1713, p. 65-66), “[...] sempre o feitiço é mais obra do Demônio que efeito da natureza”. A segunda definição, associada a *facticus*, corresponde à “coisa, não natural, feita por arte” – significado semelhante a algumas definições de fetiche elaboradas pelos viajantes europeus. Já a terceira definição remete justamente a uma derivação da palavra fetiche. Esta, de acordo com Bluteau, corresponderia ao “nome que os povos da Guiné, na África, dão aos ídolos que adoram”.

O viajante holandês Pieter De Marees, que esteve na Costa do Ouro entre 1600 e 1601, descreve a adoração aos “fetissos” observada por ele. Nos relatos do viajante, os “fetissos” aparecem como representação dos ídolos, e as práticas religiosas relacionadas a eles, como representação de bruxaria. Ao descrever um ritual funerário do qual fora testemunha ocular, De Marees (1605, p. 27) afirma:

[...] chega o Fetissero munido de certas ervas verdes do campo, as quais pendura em volta do pescoço [...]. Quando o homem se prepara desse jeito, se cozinha a galinha e uma vez cozida é trazida e colocada num prato no meio de seus Fetissos [...]. Então começa a fazer suas bruxarias, utilizando muitas palavras, cuspiendo sobre estes Fetissos vinho e água [...].

Anteriormente, De Marees (1605, p. 25) descreve as oferendas realizadas aos “fetissos”, que também eram denominados pela população local como “saincto”. Segundo De Marees, os “fetissos” podiam ser um amontoado de palha amarrado nos braços e pernas para trazer proteção, além do mar e de certos tipos de árvores, peixes e pássaros. As árvores cultuadas eram proibidas de ser derrubadas, assim como os animais cultuados não podiam ser mortos. Essas proibições

eram controladas pela população local que, em caso de contravenção, normalmente praticada por um estrangeiro, podia expulsar todos que fossem da mesma nação do infrator. Segundo De Marees (1605), no ano de 1598, quando marujos holandeses colhiam milho, cortaram certas árvores dedicadas aos “fetissos”, mesmo avisados da proibição. Como consequência, a população local expulsou os holandeses do vilarejo com pedras e lanças. Os “fetissos” eram solicitados para enviar muitos mercadores, fazer chover, encontrar ouro etc. e eram ofertados a eles, dentre outras coisas, milho miúdo, galinha, vinho de palma e água. (DE MAREES, 1605)

O termo “fetisso”, na publicação de Olfert Dapper (1686), é substituído por “fetisi”. Dapper afirma que populações do reino do Benim denominavam Deus como “Orisa” e adoravam ídolos de madeira ou erva que eles nomeavam de “Fetisi”. Dapper explica que os “fetisseros” eram solicitados em caso de doença e, nessa ocasião, os “fetisis” eram banhados com o sangue dos animais sacrificados. O “fetisi” também podia ser consultado por intermédio do sacerdote e após a doação de oferendas como galinha, cabra e cerveja.

Na obra de Villault (1669), referente à sua viagem pela Costa do Ouro entre 1666 e 1667, é publicado pela primeira vez o termo “fetiche” no lugar de “fetisso” ou “fetisi”. Nos relatos de Villault (1669), o fetiche é classificado como individual ou coletivo. Os fetiches particulares são definidos como pequenos sacos de couro pendurados ao pescoço (espécie de patuá) e também como figuras extravagantes, como crânios de animais, chifres, penas misturadas com sebo, óleo de palma, terra etc, “adoradas como deuses”. Já os fetiches que protegiam todo o país seriam determinados tipos de árvore, uma montanha, uma pedra, um tipo de peixe ou de pássaro. Os fetissos/fetiches também aparecem como símbolo de juramentos e promessas nos relatos dos viajantes. Na ocasião de um casamento, por exemplo, Villault explica que os noivos prometiam amor e fidelidade

diante do fetiche.⁴³ Já De Marees cita que a mulher fazia juramentos diante dos “fetissos” como prova de que não cometera o adultério. (DE MAREES, 1605; VILLAULT, 1669)

Aproximadamente 20 anos após a publicação de Villault (1669), Jean Barbot (1688) também faz referências ao fetiche. Barbot define os fetiches, encontrados em Uidá, como objetos grandes e brancos construídos com madeira ou barro e com forma semelhante a uma marionete. Tanto os fetiches do rei quanto os da população em geral teriam tais características. Segundo o viajante, os fetiches eram colocados em lugares especiais nas estradas, assim como faziam na Espanha e Itália com os santos católicos. Em Popo, o viajante observou que a população local pagava para os sacerdotes suplicarem aos fetiches com o intuito de que o mar ficasse tranquilo e evitasse acidentes durante as navegações. Sob influência da religião protestante, Barbot define o rei de Uidá como uma pessoa muito supersticiosa e escrava dos seus fetiches, tendo diversos deles em seu palácio. (BARBOT, 1688)

Embora Bosman também utilize o termo “fetiche” em seus relatos, emprega com mais frequência os termos “ídolo”, “falsa divindade” ou simplesmente “divindade”. Segundo Bosman (1705, p. 150), na Costa do Ouro, a palavra fetiche, “na língua dos negros”, equivale a *Bossum*, cujo nome é dado ao ídolo. Cada pessoa, segundo Bosman, tem um ídolo particular e um dia da semana dedicado a ele, referente ao dia em que a divindade nasceu. Nesse dia, chamado de *Bossum* ou, “em português, *Sante-dag*” (*i.e.* santidade),⁴⁴ não era permitido beber vinho de palma e, como marca de pureza, se pas-

⁴³ De acordo com Villault (1669, p. 230), “a fidelidade era prometida apenas pela mulher, enquanto o amor era uma promessa recíproca.”

⁴⁴ Tal citação exemplifica o domínio da língua portuguesa em parte da costa da África Ocidental.

sava no corpo uma terra branca. Muitos também sacrificavam uma galinha ou um carneiro em honra à divindade.

De acordo com o viajante,

quando eles querem sacrificar ao seu falso Deus, ou saber alguma coisa dele, eles dizem uns aos outros, ‘Fazemos Fetiche’, o que quer dizer ‘Fazemos o culto em honra ao nosso Deus’, e vemos ou ouvimos o que ele diz. (BOSMAN, 1705, p. 150)

Segundo o viajante, se fazia fetiche do mesmo modo para se vingar de alguém que provocou alguma injúria. Com esse objetivo, levavam uma carne, bebida ou alguma outra coisa ao *feticheer*, ou sacerdote, para lhe conjurar. De acordo com Bosman, acreditava-se que se o inimigo tocasse nas coisas conjuradas, ele morreria. No entanto, tal malefício só atingiria a pessoa para quem o fetiche foi feito. Em alusão ao catolicismo e no seu habitual tom sarcástico, Bosman afirma que tal prática seria mais honesta do que o envenenamento que alguns italianos costumavam fazer para se livrar de seus inimigos. O viajante admite não gostar dos fetiches italianos e se contentar mais com “aqueles dos negros”, mesmo se preparados para ele.

Bosman (1705, p. 152) também narra que se fazia fetiche para se descobrir o autor de um roubo, com o intuito de que fosse punido, e na ocasião de um juramento. Ao fazerem um acordo ou uma aliança, utilizavam a seguinte expressão: “Para confirmar este acordo bebemos Fetiche”. Segundo o viajante, quando ingeriam essa bebida do juramento, diziam: “Que o Fetiche me faça morrer, se não acato tudo o que foi decretado por este acordo”. E assim, todos os participantes do acordo eram obrigados a bebê-la. Contudo, caso se dissesse uma mentira ao ingerir a bebida do juramento, acreditava-se que a pessoa incharia e estouraria, ou morreria por doença. As mulheres acusadas de adultério eram obrigadas a ingerir a bebida do juramento. Bosman compara a bebida dada a essas mulheres

com as “águas amargas” ou “águas dos ciúmes” dadas às mulheres acusadas de adultério no Antigo Testamento.

Segundo Bosman (1705, p. 158), o que marca a palavra “fetiche” é o fato de ela estar associada à religião, ou ao menos à sua origem. O viajante, chegando à parte final das explicações a respeito do tema, afirma que “tudo o que fazem em honra ao ídolo [...] se chama fetiche” e que se acredita em uma quantidade muito grande deles, já que cada um tem seu próprio fetiche, ou ao menos cada família possui um. Ao descrever tais práticas religiosas, na 10ª carta, Bosman não especifica o lugar ou os lugares onde foram observadas, apenas faz referência à Costa do Ouro. Esse fato sinaliza que fazer fetiche e utilizar a bebida do juramento talvez fossem práticas comuns em diversas localidades da costa da África atlântica. Ressalto que, ao tratar da Costa dos Escravos, e mais especificamente de Uidá, o viajante volta a fazer alusão às mesmas.

No reino de Uidá, Bosman identifica três divindades principais: a serpente, a árvore e o mar – no entanto, não as denomina em nenhum momento como fetiche. Ao tratar da divindade do mar, pela primeira vez, na 10ª carta, o viajante emprega o termo “culto geral”, pelo fato da divindade ser honrada em diversas localidades. Nos relatos de Bosman, o termo “fetiche”, quando designa divindade, assume um caráter mais particular ou, no máximo, familiar.

Na 19ª nona carta, Bosman pergunta a um informante, natural de Uidá, quantos e quais eram os ídolos cultuados no reino e como se realizavam seus cultos. Segundo o viajante, o informante lhe respondeu que o número de deuses cultuados era infinito e impossível de ser contado. A seguir, a continuação da resposta transcrita por Bosman (1705, p. 393):

[...] se alguém de nós quer empreender alguma coisa importante, ele procura primeiro um Deus para conseguir seu intento, e saindo de sua casa com esse pensamento, toma

como seu Deus a primeira coisa que encontra: um cachorro, um gato, ou algum outro animal, e mesmo coisas inanimadas, como uma pedra, ou um pedaço de madeira. Ele faz primeiramente algumas oferendas a quem escolheu como seu Deus e lhe promete, caso atinja seu pedido, a lhe tratar e a lhe honrar como Deus. Se seu propósito tem sucesso, aí está um novo Deus que ele encontrou e a quem faz todos os dias algumas oferendas; mas se não é bem-sucedido, ele o rejeita como uma coisa inútil; [...].

Labat classifica os deuses de Uidá em três tipos: os de toda a nação, os de cada família, e os de cada indivíduo. Segundo o viajante, os do terceiro tipo seriam os fetiches. A descrição do informante de Bosman contempla, de acordo com a classificação de Labat (1730), os fetiches individuais, os quais não agregariam o culto à serpente, ao mar e à árvore.

Vale salientar que o informante de Bosman, segundo o próprio viajante, tinha convivido com os franceses, cuja língua falava muito bem e com quem havia aprendido princípios da religião cristã.⁴⁵ Conforme a descrição de Bosman, o seu informante considerava que o Deus cristão era o responsável pelo governo do mundo e não “as falsas divindades de Uidá”. No entanto, essa visão não impedia que ele ainda cultuasse as suas divindades como costumava ser feito no reino. Segundo Bosman (1705, p. 394), a continuidade no culto a tais divindades se dava por complacência aos seus pais e por medo de que algo ruim lhe pudesse acontecer. O viajante completa: “embora ele acreditasse em Deus, sua fé não era tão forte para obrigá-lo

⁴⁵ Este, o rei de Uidá e o Karter (a pessoa mais próxima do rei, conhecido também como capitão branco), aparentemente, são os principais informantes de Bosman. A denominação de capitão branco dirigida ao Karter, provavelmente, é uma alusão à educação católica do Karter, ao seu domínio da língua francesa e a sua grande proximidade com os europeus na tarefa de intermediar a comunicação e as negociações com o rei. Já os interlocutores de Des Marchais parecem ser mais variados, provavelmente pelo fato do viajante dominar as línguas locais.

a sofrer pela perda, e assim ele era ainda um homem de pequena fé.” Labat (1730) também cita a relutância da população de Uidá para abandonar o culto às divindades locais em favor de um culto cristão. Segundo o viajante, a população afirmava que se eles se afastassem da religião nativa, seriam banidos e teriam suas casas queimadas.

Através dos relatos de Des Marchais, Labat explica que os fetiches encontrados eram de diversos tipos e figuras, e os mais respeitados seriam os mais extravagantes. Ao contrário de Barbot, Labat afirma que os fetiches eram construídos com barro preto ou vermelho e tinham cinco ou seis polegadas de altura (aproximadamente entre 13 e 16 centímetros). Ao descreverem as divindades cultuadas em Uidá, Des Marchais (1726) e Labat (1730) citam a serpente, a árvore e o mar, como faz Bosman, e acrescenta uma quarta, chamada Agoye, representada por uma pequena figura de barro preto. Esta última Des Marchais (1726, p. 102) associa aos fetiches. Segundo Labat (1730), na ocasião da morte de grandes senhores ou de seus pais, eles eram enterrados em uma fossa juntamente com um escudo, um arco e uma flecha, o seu sabre e os seus fetiches individuais e de sua família.⁴⁶

De acordo com Pietz (2005), a materialidade é a característica essencial do fetiche. Os fetiches, assim como os ídolos, ambos fabricados pelo homem, adquirem significado quando personificados e revestidos de um poder sobrenatural através dos rituais religiosos. O fetiche, no entanto, se diferenciaria da noção de ídolo, que se define por sua semelhança iconográfica a alguma entidade imaterial. O termo “idolatria” era empregado para se referir ao culto organizado de ídolos ou falsos deuses na Igreja Medieval. À luz do cristianismo, os idólatras ou pagãos praticavam uma religião inspirada no Diabo

⁴⁶ De Marees (1605) e Villault (1669) citam que o “fetisso” ou fetiche era enterrado com o morto após uma cerimônia na qual se faziam sacrifícios e se pedia à divindade para que o corpo do morto fizesse a passagem ao outro mundo sem dificuldade.

e na ignorância da palavra de Deus. A feitiçaria, no entanto, diferentemente da idolatria, não era considerada uma religião, mas técnicas mágicas de encantamento. (SANZI-ROCA, 2006) Além do fetiche ser o próprio objeto material cultuado, e não uma representação, ele não faria parte de uma prática religiosa quando considerado um objeto de feitiçaria ou bruxaria, a exemplo da representação de De Marees. (1605) Contudo, nos relatos dos viajantes europeus dos séculos XVII e XVIII, a exemplo das citações anteriores, os termos ídolo e fetiche, assim como idolatria e bruxaria, são utilizados como sinônimos, e muitas vezes o culto aos fetiches é denominado como religião.

Em meados do século XVIII, o filósofo francês Charles de Brosses criou, com base no Racionalismo, a teoria geral do fetichismo. De Brosses fez a primeira menção do termo na obra *Du culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie*, de 1760. A partir de interpretações das “mentalidades primitivas”, a sua teoria dizia respeito à crença em poderes mágicos presentes em certos objetos materiais. Contudo, Charles de Brosses (1760) não restringia o fetichismo à população africana. O filósofo definia o fetichismo, exemplo de teologia pagã, como uma crença da população da África, de maneira geral, ou de qualquer outra nação cujos objetos de culto seriam animais ou seres inanimados divinizados. O fetichismo também poderia se referir a objetos não considerados como deuses propriamente ditos, mas como coisas dotadas de uma força imanente, a exemplo dos oráculos, amuletos e talismãs protetores. O Egito, para De Brosses, seria a nação mais supersticiosa do universo ao cultuar animais e plantas, e é sobre ela que o filósofo concentra seus estudos que resultaram na obra *Du culte des Dieux Fétiches...* (1760). Entretanto, de acordo com De Brosses, o exemplo de fetichismo praticado em todos os lugares da África era justamente o culto à serpente em Uidá. (DE BROSES, 1760)

De Brosses (1760) encontra grandes semelhanças entre o culto da serpente em Uidá e o culto aos animais no Egito, inclusive com a serpente cultuada na Babilônia, quando o personagem bíblico Daniel é obrigado pelo rei Ciro a adorá-la (cap. 14).⁴⁷ De fato a semelhança com o fetiche, citada por De Brosses, não se restringia às divindades cultuadas na Babilônia e seus significados, mas se referia também aos sacerdotes, que enganariam o povo para se apropriar das suas oferendas.⁴⁸

Há diversas passagens bíblicas nas quais a serpente aparece como a representação do mal e do Diabo. A mais conhecida encontra-se no livro Gênesis (cap. 3), o qual narra a origem do universo e do homem. Na história mítica, uma “serpente astuta” incita Eva a comer o fruto proibido, provocando a desobediência de Eva e Adão a Deus.⁴⁹ A mesma serpente aparece também no livro Apocalipse (cap. 12, vers. 9), no qual é narrada uma batalha entre Miguel, seus

⁴⁷ Na referida história mítica, Daniel se recusa a participar do culto à divindade Bel por ser um ídolo fabricado pelo homem – mesmo significado atribuído aos fetiches africanos – e por ele cultuar apenas o Deus vivo que criou o céu e a terra. A divindade Bel era representada por uma pequena figura construída com argila e folheada com bronze, cultuada pelos babilônios e pelo rei, que lhe ofereciam todos os dias ovelhas e vinho. Daniel prova ao rei que as oferendas eram consumidas pelos sacerdotes, suas esposas e filhos através de uma entrada secreta por baixo do altar da divindade. Assim, o rei manda matar os sacerdotes e sua família e ordena que Daniel adore a serpente, este sim, um deus vivo. Daniel, ao fazer a serpente explodir para provar que o animal não podia ser um deus, é condenado a ficar preso em uma cova com sete leões por sete dias.

⁴⁸ A questão da apropriação das oferendas à serpente por parte dos sacerdotes é citada por Barbot (1688), Bosman (1705), Des Marchais (1726) e Labat (1730). Bosman (1705), especialmente, considera o culto da serpente como uma prática centralizada nos interesses dos sacerdotes, que se aproveitavam da ignorância dos devotos.

⁴⁹ Na história, uma serpente aparece no jardim do Éden onde se encontravam Adão, Eva e as árvores da vida imortal e do conhecimento do bem e do mal, cujo fruto Deus proibiu de ser comido por provocar a morte. A serpente, considerada “mais astuta que todas as alimárias do campo que o Senhor Deus tinha feito”, incita Eva a pegar o fruto da árvore do conhecimento, já que este teria propriedades maravilhosas. Eva e Adão comem o fruto e são punidos por Deus, que os expulsam do jardim. Antes de aplicar a punição, Deus amaldiçoa a serpente: “Porquanto fizeste isto, maldita serás mais que toda a fera, e mais que todos os animais do campo; sobre o teu ventre andarás, e pó comerás todos os dias da tua vida”. (Gn, cap. 3, vers. 14-17)

anjos e o grande dragão, que seria “a antiga serpente, chamada o Diabo, e Satanás, que engana todo o mundo”. Nota-se uma influência direta das representações da serpente, presentes nessas narrativas, nos discursos dos viajantes na costa da África atlântica. A atração dos viajantes pelo culto da serpente no reino de Uidá e as descrições detalhadas a respeito do mesmo passa por suas influências cristãs, mas também bíblicas. Como sinalizado anteriormente, no período da produção dos relatos investigados, desenvolveu-se na Europa uma maior familiaridade com a leitura e a escrita, estimulada, sobretudo, pela leitura e pelo estudo da Bíblia. (CASTAN; LEBRUN; CHAR-TIER, 1991)

No século XVIII, as teorias do fetichismo tornaram-se centrais nos discursos ocidentais sobre a África. (SANSI-ROCA, 2006) De acordo com Pietz, a obra de Bosman (1705), uma das principais referências deste trabalho, serviu como base para o desenvolvimento da nova teoria das “religiões primitivas”, elaborada por filósofos iluministas como Pierre Bayle e Charles de Brosses. (PIETZ, 2005) Para esses filósofos, muitas vezes aliados à religião protestante, os africanos fetichistas poderiam ser incapazes de distinguir “objeto de sujeito, religião de economia, e o bem do mal”. (SANSI-ROCA, 2006, p. 1, tradução nossa)

Segundo Pietz (2005), o culto do fetiche constituía para os viajantes europeus uma forma de superstição, e os africanos se enganariam ao conferir valor e poder aos objetos inanimados. As crenças nos poderes desses objetos, de acordo com o autor, constituiriam, na visão dos europeus, a base de um sistema de obrigação social ilusório.

Na ótica dos viajantes, a religião do fetiche como superstição institucionalizada impedia todo o desenvolvimento de uma atividade de mercado que permitiria levar ao país uma riqueza econômica e uma ordem social verdadeiramente moral. A ideia geral de que as sociedades africanas eram ordenadas segundo mecanismos apoiados na sorte e não nos princípios morais foi adotada pelos principais

pensadores do século XVIII. A personificação dos objetos naturais com um fim e uma intenção, apoiados sobre uma ordem de causalidade, torna-se a característica do espírito supersticioso separado de toda racionalidade fornecida pela ciência. Essa é uma concepção essencial à retórica das ciências sociais e da ideologia colonial dos dois séculos seguintes. (PIETZ, 2005)

A partir da investigação dos relatos de Barbot (1688), Bosman (1705), Des Marchais (1726) e Labat (1730), é possível conceber como a divindade da serpente de Uidá se tornou sinônimo de fetiche na literatura europeia, a partir da publicação da obra de De Brosses, *Du culte des Dieux Fétiches...* (1760). Ao contrário do que sugeriu Pietz (2005), não foram os viajantes os responsáveis por tal analogia.

O fetiche, nos relatos analisados, apresenta atributos específicos, dentre os quais estão a materialidade (sem vida) e a devoção particular ou familiar, características que se distanciam da serpente e do seu culto. Todos os autores investigados, ao tratar do fetiche, fazem referência a objetos construídos de barro ou madeira, os quais correspondem à própria etimologia da palavra “fetiche”, que indica algo feito artificialmente. Vale lembrar que os próprios grupos descritos utilizavam tal denominação para se referir aos objetos inanimados divinizados. Embora Pietz cite Bosman como a principal referência de De Brosses (1760) na construção de sua teoria, é necessário problematizar a utilização de tal fonte por De Brosses e pelo próprio Pietz.

De acordo com os relatos estudados, a serpente não foi representada como fetiche, nem pela população de Uidá e nem pelos viajantes que visitaram o reino e descreveram suas práticas religiosas. A serpente como fetiche é, portanto, uma construção do próprio De Brosses, reproduzida por outros autores, incluindo Pietz (2005). A religião do fetiche também não é uma noção construída pelos viajantes, como alude Pietz (2005), mas sim uma classificação ge-

nérica, realizada por De Brosses, a partir de um uso descuidado dos dados da publicação de Bosman (1705).

De Brosses traduziu as representações da serpente, construídas por Bosman (1705), como fetiche, e as práticas religiosas em Uidá como religião do fetiche. Pietz, por sua vez, considerou as reformulações de De Brosses como construções dos próprios viajantes e, especialmente, de Bosman. Vale destacar que De Brosses foi um filósofo e escritor que nunca esteve no continente africano e formulou sua teoria tendo como base apenas os relatos de outros autores. Em nenhum dos relatos estudados encontra-se uma classificação genérica das práticas religiosas em Uidá. Normalmente, os autores em questão constroem múltiplas representações de tais práticas e do culto à serpente, especificamente. A partir das representações do referido culto, observa-se que, em comparação com Barbot, especialmente Bosman faz alusão às ideias da Reforma Protestante, e Labat, em relação a Des Marchais, é quem mais representa o catolicismo. Entretanto, as múltiplas classificações a respeito do culto da serpente não são separadas de acordo com a religião do autor. Tal complexidade pode ser explicada pelas mudanças que a Igreja Católica atravessava, no movimento da Contrarreforma, como consequência da expansão da Reforma Protestante.⁵⁰

Embora a Igreja Católica se mantivesse em oposição à Reforma Protestante, suas transformações, em certa medida, convergiam com os princípios da mesma. A partir do século XVI, os líderes da

50 Em 1545, sob a liderança do papa João III, as maiores autoridades católicas se reuniram no Concílio de Trento, para controlar tanto as práticas religiosas que se afastavam da Igreja quanto os “prazeres do corpo e da vida terrena”. Após 25 plenárias, em 1563, as decisões tomadas no Concílio de Trento foram promulgadas em sessão pública. Estas diziam respeito à repressão (Tribunal do Santo Ofício) e ao *index* (relação de livros proibidos); à criação de novas ordens religiosas, como a Companhia de Jesus; e à expansão do catolicismo pela África, Ásia e América. (BERNARDI, 1999, p. 64) Tais medidas refletiram no elevado índice de julgamentos e execuções de vítimas acusadas de bruxaria, entre meados dos séculos XVI e XVII, e nas perseguições aos judeus, bigamos, blasfemos, feiticeiros e luteranos. (LIMA, 2002)

Reforma e da Contrarreforma buscaram a racionalização da fé, por meio da perseguição à magia e à superstição e da separação entre o sagrado e o profano. Assim, observa-se, por exemplo, que os viajantes, independente da religião, utilizam o termo superstição como representação das práticas religiosas pertinentes ao culto a Dangbe. A população de Uidá é descrita pelos mesmos como especialmente supersticiosa, provavelmente pela importância do referido culto no reino, apoiada na sistematicidade das oferendas, interdições e ritos de iniciação. Tais práticas eram vistas pelos viajantes como falsas obrigações a partir de crenças irracionais.

Práticas religiosas em Uidá

O culto da serpente em Uidá, entre o final do século XVII e o início do século XVIII, consistia na principal prática religiosa do reino. O culto era compartilhado, no entanto, com outras tantas manifestações religiosas, como o culto ao mar, às árvores e aos fetiches. Os viajantes europeus estudados caracterizavam o culto à serpente como a prática religiosa mais importante do reino por fatores diversos. Cito aqui os que mais se destacam: a estreita relação do culto a Dangbe com o poder monárquico; a participação de parte significativa da população de Uidá na devoção; a mobilização de meninas e mulheres do reino nos ritos de iniciação; as oferendas e sacrifícios sistemáticos à divindade realizados pelos habitantes e pelo rei de Uidá e, por fim, as interdições relacionadas ao culto, que envolviam penas rigorosas. (BARBOT, 1688; BOSMAN, 1705; DES MARCHAIS, 1726; LABAT, 1730)

Bosman introduz o tema das práticas religiosas em Uidá com uma afirmação categórica, na qual se evidencia a forte influência do protestantismo nas suas interpretações: “Não acredito que exista sobre a terra povo tão supersticioso como o de Uidá. Se os antigos pagãos se

glorificam por ter trinta mil ídolos, estou certo de que a população de Uidá tem quatro vezes mais.” (BOSMAN, 1705, p. 392) Porém, em outro momento, o viajante cita a existência de três divindades mais importantes no reino. Sobre a escala hierárquica das divindades “que todos os habitantes servem publicamente como Deus”, Bosman afirma que em primeiro lugar estavam certas serpentes; em segundo, as árvores extremamente altas, e que pareciam ser uma obra-prima da natureza; e em terceiro, o mar. De acordo com o viajante, a população do reino acreditava que cada uma dessas divindades tinha sua função particular, “quase como os Oficiais de um Príncipe”. No entanto, Bosman destaca que o mar e as árvores não podiam se envolver com aquilo confiado à serpente, mas que era permitido à serpente se envolver com o mar e as árvores, caso ainda não tivessem resolvido algum pedido ou, segundo as palavras do viajante, “[...] no caso de estarem muito preguiçosas”. (BOSMAN, 1705, p. 395)

De acordo com Bosman, a população cultuava a serpente em tempo de seca ou de chuva, em uma estação infértil, para algo relacionado ao governo do país e para conservar o gado. O viajante afirma que a serpente era evocada para todas as necessidades, nas quais eram também chamadas “suas pequenas divindades inventadas”. Ao citar tais divindades, Bosman faz referência à fala de um informante natural de Uidá, explicitada anteriormente, que trata da possibilidade de se tomar como divindade um cachorro ou um gato ou outro animal, ou coisas inanimadas como uma pedra ou um pedaço de madeira, para o qual se faria oferendas e pedidos a fim de atingir determinado desígnio. (BOSMAN, 1705)

Como já mencionado, além dos três tipos de divindades cultuadas em Uidá, expostos na mesma escala hierárquica, Des Marchais e Labat fazem referência à Agoye, o deus dos conselhos. Agoye, um tipo de divindade oracular, segundo Des Marchais e Labat, era consultado antes de qualquer empreendimento. Ambos a descrevem

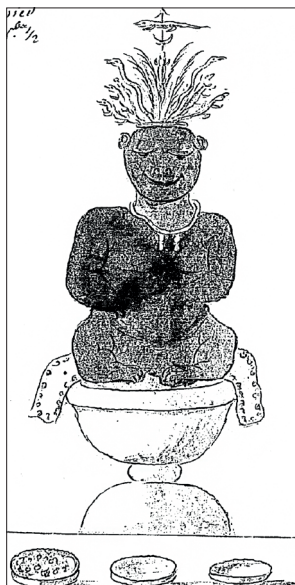
como uma pequena estatueta de terra preta, semelhante a “uma rã ou um monstro”, que ficava sobre uma mesa na casa do grande sacrificador, que corresponderia ao sacerdote principal. Em frente à estatueta, havia três metades de cabaça ou gamelas de madeira e em uma delas quinze ou vinte bolas de terra. Essas bolas eram utilizadas no processo de consulta à divindade, por meio do marabu.⁵¹ (DES MARCHAIS, 1726; LABAT, 1730)

Segundo Des Marchais (1726), a população de Uidá acreditava que cada uma das principais divindades tinha funções específicas. A serpente era evocada no período de seca e chuvas abundantes ou para a conservação do gado, o bom governo do reino e a defesa contra os inimigos. Nessas ocasiões, a população se dirigia ao grande sacrificador, que realizava procissões e ofertava presentes à divindade em nome do rei, dos grandes e do povo. Além das quatro divindades, Des Marchais também cita os fetiches, divindades fisicamente semelhantes a Agoye. Segundo o viajante, havia uma grande quantidade de fetiche espalhado pelos caminhos do reino.

Voltando à divindade conhecida como Agoye, ela é representada iconograficamente por Des Marchais e Labat, em forma de desenho e de gravura em metal, a partir do referido desenho:

⁵¹ A denominação “marabu” relaciona-se com o fato dos viajantes europeus comumente associarem as populações da África atlântica ao islamismo. Além dessa denominação para se referir aos homens que intermediavam as consultas às divindades (LABAT, 1730), as alusões ao islamismo estão presentes em outros vocábulos. Barbot (1688), por exemplo, faz uso do termo mouro para se referir às populações nativas de diversas partes da costa da África Ocidental, e Des Marchais (1726) utiliza o termo mesquita para indicar a casa ou o templo da grande serpente. Marabu, no contexto islâmico, é o nome dado aos sacerdotes muçulmanos que peregrinam para ensinar sobre o Alcorão em regiões da África Setentrional e Ocidental. Vale destacar que os islâmicos eram os grandes inimigos religiosos e comerciais dos europeus, tanto no contexto da África quanto da Europa. As generalizações feitas pelos viajantes europeus podem remeter a um contato prévio com as culturas islâmicas na África, mas dizem respeito, sobretudo, a um imaginário europeu fundado na questão da alteridade a partir do encontro entre esses grupos desde o século VII. Os termos comuns ao “outro” islâmico, nesse caso, seriam aplicados naturalmente ao “outro” africano, sem a necessidade de se considerar as diferenças entre os significados nos contextos variados.

Figuras 6 e 7- Agoye



Fonte: Des Marchais (1724-26, p. 101).
Bibliothèque nationale de France



Fonte: Labat (1730, t. 2, p. 160).
Bibliothèque nationale de France

Sob influência do protestantismo, Bosman (1705) descreve a serpente cultuada em Uidá como um objeto de superstição que não fazia mal algum ao homem. De acordo com o viajante, para os habitantes de Uidá, a picada desse tipo de serpente agiria como uma proteção contra a mordedura de serpentes venenosas. Segundo a descrição de Labat, essas serpentes teriam a cabeça arredondada e grossa, os olhos bem abertos e doces e a língua curta e fina. Seu movimento seria lento (exceto para atacar uma serpente venenosa) e a cauda muito pequena e pontuda. (LABAT, 1730, t. 2) Segundo Bosman (1705) e Labat (1730, t. 2), a serpente mediria aproximadamen-

te dois metros.⁵² Todos os viajantes estudados citam que a serpente cultuada em Uidá não provocava risco ao homem.⁵³

De acordo com Labat (1730, t. 2), depois que a serpente foi levada à Uidá, na ocasião da batalha com Aladá, a nova divindade se sobrepôs às outras, como aos fetiches, que até então eram os deuses principais e mais antigos da região. Des Marchais e Labat sinalizam que tais fetiches representariam um tipo específico de divindade.

Segundo Labat (1730), ao ser incorporada no panteão religioso de Uidá, a serpente passou a atender todas as solicitações feitas anteriormente às outras divindades. Sobre a diversidade desses pedidos, o autor afirma que os mesmos diziam respeito à guerra, agricultura, pesca, comércio, doenças, esterilidade das mulheres, colheitas de arroz, milho, milho miúdo, dentre outras coisas. Segundo o autor, o aumento das solicitações à serpente, conseqüentemente, levou à diminuição das oferendas às outras divindades.

Com a descrição de Des Marchais e Labat a respeito das solicitações realizadas ao mar e à árvore, é possível pressupor os tipos de pedidos que a serpente passou a agregar. Segundo os autores, o mar era consultado através de seu grande sacrificador quando estava extremamente agitado, a ponto de impedir o desembarque e embarque das mercadorias. De acordo com o oráculo que o sacrificador pronunciava, se degolava na beira do mar um boi ou um carneiro, e um anel de ouro era lançado nas ondas. Labat descreve que às árvores eram oferecidos pães de milho miúdo, milho e arroz para se curar

⁵² Em todos os relatos estudados, utiliza-se como unidade de medida a braça, equivalente a 2,2 metros.

⁵³ Barbot (1688) é o único autor a mencionar que a serpente cultuada era de cor vermelha, o que indica que o viajante, provavelmente, não chegou a vê-la em Uidá. No entanto, na edição de 1732, aparecem novas cores na descrição do animal cultuado: branco, amarelo e marrom. Estas, por sua vez, são as mesmas citadas por Bosman (1705), cuja obra provavelmente serviu como referência para as mudanças do texto da primeira edição. A descrição das cores em Des Marchais (1726) e Labat (1730) diferencia da de Bosman apenas no acréscimo da cor azul.

doenças. O viajante relata que o marabu colocava os alimentos ao pé da árvore da qual a pessoa doente era devota. (DES MARCHAIS, 1726; LABAT, 1730, t. 2)

Labat também cita a presença da divindade da lagoa Eufrate, a principal lagoa da região. Embora ela não apareça entre as divindades mais importantes, o rei de Uidá também oferecia presentes a ela por meio de uma procissão. Esta tinha estrutura semelhante às peregrinações realizadas para a serpente, mas em proporção muito menor. Participavam da procissão à lagoa 40 mosqueteiros, 18 mulheres do palácio, o grande mestre de cerimônias, músicos, o grande sacrificador e os marabus. (LABAT, 1730) De acordo com relato de viajante anônimo, produzido entre 1708 e 1724, o trovão seria outra divindade cultuada em Uidá. Associada com a justiça, se acreditava que ela matava os ladrões com suas “pedras”. (PARÉS, 2006a)

Segundo Labat (1730), também se realizava uma procissão em honra ao mar em Uidá. Entretanto, não havia uma celebração como essa direcionada às árvores e a Agoye. As honras a essas divindades eram realizadas individualmente com intermédio dos marabus, que recebiam as oferendas. Há documentações sobre o culto ao mar em diversas partes do Golfo do Benim, a partir da segunda metade do século XVII. Além das honras ao mar para que se tornasse favorável na navegação, embarque e desembarque, se fazia oferendas para evocar a chegada dos barcos europeus. (PARÉS, 2006a, p. 44) Parés destaca que “[...] o culto ao mar estava aparentemente ligado ao comércio com os europeus e as vantagens econômicas”, ao mesmo tempo em que cita uma possível relação do culto com crenças autóctones anteriores. Ele também afirma que, em reinos que se localizavam no interior, como Aladá, Oyo e Daomé (pré-invasão a Uidá) “existiam preceitos religiosos explícitos que proibiam aos seus reis de entrar em contato ou olhar para o mar.”

Labat (1730, t. 2, p. 269-270), como missionário católico, afirma que a população de Uidá, mesmo venerando a grande serpente, reconhecia a existência de um “[...] ser supremo, um Criador de todas as coisas, infinitamente maior e mais poderoso que a serpente”. Acreditava-se que esse ser vivia no céu, de onde governava todo o universo, e era todo-poderoso e extremamente bom e justo. A população do reino recorria a esse deus em situação de calamidade pública ou para pedir saúde para uma pessoa considerável. No entanto, só faziam isso depois de terem recorrido à serpente por meio das rezas, danças, cantos e sacrifícios de animais, homens e crianças de ambos os sexos. Os relatos de Labat (1730) e Bosman (1705) indicam que o reconhecimento de um deus cristão não chegava a implicar na crença e no culto sistemático a essa divindade. Ambos os viajantes citam o risco de represálias ao substituir as práticas religiosas locais pelo cristianismo. Labat (1730, t. 2), contudo, cita um sacrifício ao “Deus do Céu”, realizado pelo capitão Assou, no qual foram ofertados homens e crianças para pedir saúde ao seu pai, revelando o caráter híbrido de certas práticas.

O culto da serpente em Uidá pode ser considerado, de acordo com os relatos estudados, uma prática religiosa de todo o reino ou de toda a nação, como cita Labat, e, tendo ele essa característica, se sobreporia a outras divindades públicas. Essas divindades seriam, num primeiro momento, independentes e pertencentes a linhagens ou grupos étnicos específicos, mas depois assimiladas por outros grupos e cultuadas em diferentes regiões. (PARÉS, 2006b) As divindades públicas se diferenciariam do culto a Dangbe por ele ter uma associação direta com a família real e apresentar, no seu mito de origem, referências específicas ao reino de Uidá.

A hierarquização das divindades em diferentes localidades da região na qual as línguas gbe eram faladas era algo comum desde o século XVII. (PARÉS, 2009) Em Abomé (capital do Daomé), por

exemplo, o ritual *Nesuhué* dos ancestrais reais, desde quando passou a ser considerado um culto nacional no século XIX, se sobrepôs às divindades públicas, contribuindo para uma “estruturação piramidal do sistema religioso.” (PARÉS, 2006b, p. 274) Considero que, assim como no caso de Abomé, o culto a Dangbe ganhou uma maior importância frente às outras divindades, mesmo sendo inserida posteriormente, pelo fato de representar o reino de Uidá. Embora não se tratasse de uma divindade ancestral da família real, a serpente, desde o início de seu culto, esteve vinculada com a mesma.

Imagens da evangelização em Uidá

Entre os autores estudados, Bosman (1705) e Labat (1730) são os que mais abordam a questão da evangelização no reino de Uidá. Ao tratar do tema, ambos elaboram discursos e estratégias relacionados às suas respectivas religiões.

As influências da Bíblia e do catolicismo nos relatos de Labat (1730) a respeito do culto da serpente também podem ser observadas na obra *Voyages aux isles de l’Amerique* (1705). Além das menções ao demônio e da libertinagem da população de Uidá, Labat descreve uma conversa que o padre Braguez supostamente tivera com um sacerdote do culto da serpente para lhe explicar os motivos do culto. Curiosamente, dessa vez, esse sacerdote seria o autor da associação entre o culto e as referências bíblicas:

[...] o culto que eles rendiam à serpente era só um culto relativo ao Ser Soberano, no qual elas eram as criaturas. Que essa escolha não estava à sua disposição, mas que eles estavam presos a ela por obediência às ordens de seu Mestre [...]. Que o Criador, conhecendo perfeitamente as aptidões das criaturas que saíram de suas mãos, sabia muito

bem que elas eram a vaidade e a soberba do homem[.] Para não empregarem todos os meios mais apropriados para lhe humilhar, não pareceria haver nada mais eficaz do que lhe obrigar a rastejar diante de uma serpente, que é o mais desprezível e o mais pecaminoso de todos os animais [...]. (LABAT, 1705, p. 39)

A explicação do sacerdote de Uidá dirigido a Braguez se estende longamente. Segundo Labat, Braguez, admirado com todas as “belas moralidades” da história, se entusiasma em instruí-lo ainda mais – entretanto, não é correspondido. A partir dessa descrição, Labat comenta a respeito do demônio que regeria a população de Uidá. (LABAT, 1705) Diferentemente de todas as representações dos viajantes estudados acerca do corpo sacerdotal, esse sacerdote do culto da serpente, embora recuse a evangelização, apresenta os argumentos que seriam dos missionários católicos. Reproduzir um discurso apropriado aos missionários católicos talvez fosse uma estratégia para se livrar da conversão. A publicação desse diálogo revela o interesse de Labat em divulgar, desde já, a demonização do culto da serpente em Uidá, visando a atração do leitor interessado nas descrições de práticas exóticas ou, mais especificamente, uma atuação mais efetiva dos missionários católicos.

Embora Labat cite a resistência do referido sacerdote à evangelização, o maior empecilho a tal empreitada em Uidá, exposto por Labat na obra de 1730, é a presença de europeus não católicos. O tema da conversão católica em Uidá dá espaço para a manifestação da rivalidade religiosa e comercial entre católicos e protestantes. De acordo com os relatos de Labat e Bosman, em aproximadamente 30 anos (entre 1667 e 1697-1699), houve três tentativas frustradas de conversão católica em Uidá, realizadas por padres de três ordens religiosas diferentes.

De maneira explícita e direta, Labat relata que os europeus não católicos, isso é, protestantes, ao verem seus planos comerciais ameaçados, impediram a conversão do rei e da população de Uidá pelos padres franceses capuchinhos, em 1667. Segundo Labat (1730, t. 2, p. 271), o rei de Uidá “quase chegou a ser batizado, o que converteria, conseqüentemente, toda a população de Uidá”, quando os europeus não católicos incitaram a população a se revoltar contra os capuchinhos, impedindo o empreendimento da conversão.

Com a referida missão destruída, em 1670, a Companhia Francesa enviou a Uidá padres jacobinos para mais uma tentativa. De acordo com Labat, os europeus não católicos repetiram a conspiração contra a conversão e esses padres não conseguiram uma audiência com o rei, nem com os grandes e muito menos uma audiência pública com a população do reino. Segundo Labat, essa expedição fora a última tentativa de converter a população de Uidá ao catolicismo. Como de costume, o autor conclui o referido relato com um final trágico: todos os missionários citados, capuchinhos e jacobinos, teriam morrido envenenados. Labat (1730) deixa implícito que os envenenamentos foram provocados pelos europeus protestantes ou, ao menos, por influência desse grupo.

Bosman (1705) traz à tona outra versão da resistência da população de Uidá ao catolicismo. Essa, no entanto, dificilmente seria reproduzida por Des Marchais e Labat. O relato de Bosman ressalta o fracasso do padre católico, responsável pela conversão, diante de uma população que não queria abrir mão das suas divindades e cultos.

De acordo com Bosman, no período em que ele estava em Uidá, havia um padre católico da Ordem de Santo Agostinho disposto a converter o rei e a população de Uidá. Segundo o viajante, a questão da poligamia “tocava o coração” do sacerdote e o fazia insistir nessa experiência árdua. Bosman relata que, certa vez, esse padre convidou o rei de Uidá para lhe ver celebrar uma missa. Bosman encon-

trou com o rei quando ele retornava dessa missa e lhe perguntou o que tinha achado. Segundo o viajante, o rei respondeu que a missa “era muito bonita para ver, mas que gostaria mesmo de se manter com seu *Fetiche*.” (BOSMAN, 1705, p. 411, grifo do autor)

Esse padre, diante da resistência da população à conversão, ameaçou um dos grandes da corte, afirmando “que se os habitantes de Uidá continuassem a viver como eles faziam até então, sem se converter, eles iriam, infalivelmente, para perto do Diabo, no Inferno, onde seriam queimados”. O grande, por sua vez, não se rendeu à ameaça e sua resposta, segundo Bosman, resultou na desistência do missionário agostiniano e no seu pedido de dispensa ao rei de Uidá. Demonstrando desdém à afirmativa do padre, responde:

Nossos pais, avós e até ao infinito viveram como nós vivemos e serviram os mesmos Deuses que nós servimos. Se é preciso que eles se queimem por causa disso, paciência. Não somos melhores que nossos antepassados e estaremos contentes em ter o mesmo destino que eles. (BOSMAN, 1705, p. 411-412)

Bosman finaliza sua 19ª carta afirmando que se os “Negros” (isso é, a população de Uidá) soubessem ler os seus livros, eles pensariam que esse grande de Uidá teria lido uma crônica frísia, na qual há um diálogo quase igual a esse, entre um bispo e um rei frísio. Vale ressaltar que a Frísia, localizada nos Países Baixos, era um reino protestante. Nessa frase, Bosman expressa a aproximação entre a perseguição religiosa sofrida pelos protestantes e a resistência da população de Uidá ao catolicismo. Independente da veracidade do referido diálogo, ao citar essa fala, Bosman destaca a sensatez do seu locutor, algo raro nas descrições de episódios e diálogos protagonizados por habitantes locais. Divulgar que a população do reino não se rendia à conversão era como afirmar que a Holanda não perderia a disputa

comercial com a França, já que tal estratégia de impor uma nova religião nunca provocaria resultados positivos. A Holanda, não tendo como meta a conversão religiosa e não se opondo completamente às práticas religiosas locais, supostamente apresentaria mais vantagens em relação ao país católico.

Narrativas míticas de origem ao culto da serpente

Os viajantes Bosman e Des Marchais explicam a origem do culto da serpente no reino por meio de um mito narrado pela população local. A narrativa mítica de origem do culto, citado por Bosman (1705), Des Marchais (1726) e Labat (1730), descreve certo deslocamento do animal cultuado, de Aladá para Uidá, por ocasião de uma batalha entre os dois reinos. Tal narrativa pode estar relacionada com a dispersão dos hulas, já que, segundo tradições recentes, Aladá corresponde a uma das localidades por onde passaram na primeira fase de migração e onde fundaram uma dinastia real. No entanto, o mito também pode estar pautado na rivalidade entre Uidá e Aladá, lembrando que sua narrativa traz à tona uma vitória em relação a Aladá, provocada pela serpente que a partir de então passa a ser cultuada.

Diferente de Bosman, Des Marchais e Labat descrevem alguns detalhes desse enfrentamento e do encontro com a serpente especial que provocara a vitória de Uidá. Um dos detalhes é a identificação do reino de origem da serpente: Aladá. (DES MARCHAIS, 1726; LABAT, 1730, t. 2) O elemento em comum entre as narrativas apresentadas por Bosman (1705), Des Marchais (1726) e Labat (1730) é a serpente como representação de uma divindade estrangeira, migrante de outro povo, o qual se contrastava com o de Uidá.

Bosman (1705) narra o mito de origem do culto da serpente em Uidá de maneira breve, sem citar os detalhes expostos por Des Marchais (1726) e Labat (1730), e expõe basicamente a noção da serpente como uma divindade estrangeira, cujas práticas religiosas iniciaram-se a partir de um deslocamento. A respeito da divindade e da origem do culto, Bosman (1705, p. 396) afirma:

Ela já deve ser velha, pois eles dizem que a encontraram há muitos anos, e que, por causa da malevolência dos homens, ela saiu de um outro país e veio a eles, o que lhes havia dado alegria; de maneira que eles receberam esse novo Deus com muitas marcas de respeito e de estima e o levaram em um tapete de seda a essa casa, onde ela ainda vive [...].

Ainda a respeito do deslocamento da divindade, Bosman faz o que ele próprio denomina de conjecturas e afirma em tom irônico: “Essa serpente talvez tenha as mesmas fantasias que tinham antigamente as Divindades dos Pagãos, que às vezes, como para mudar de ar, passavam de um povo para outro, de maneira que eram obrigados a prendê-las para transportá-las.” (BOSMAN, 1705, p. 397)

O tema da oposição entre Uidá e o reino de onde teria vindo a serpente é destacado principalmente por Des Marchais (1726). O diário do viajante apresenta a peculiaridade de retratar, como testemunha ocular, o momento do coroamento de um novo rei de Uidá que, por sua vez, trazia à tona a rivalidade com o reino de Aladá. Esse conteúdo não é encontrado nos relatos dos outros viajantes.

A respeito do coroamento do rei de Uidá, Des Marchais conta que interrogou aos grandes quanto à razão para que o rei fosse “obrigado a restabelecer a porta principal da cidade de Ardra”, naquela ocasião. Essa pergunta é a chave para o assunto que se desenvolve na sequência: a guerra entre Uidá e Aladá e a origem do culto da serpente no reino de Uidá. Os informantes responderam a Des Mar-

chais que o reino de Uidá havia pertencido ao rei de Aladá e que a população de Uidá e os grandes, ao se oporem às injustiças provocadas pelo rei de Aladá, guerrearam contra ele. Essa guerra resultou na nomeação de um rei para Uidá e na liberação da obediência ao rei de Aladá. No entanto, para marcar que Uidá continuava dependendo de Aladá desde essa guerra, seus reis obrigaram a população de Uidá a restabelecer a porta principal da cidade de Aladá como uma forma de tributo. (DES MARCHAIS, 1726) A reconstituição da referida porta marca uma espécie de dívida de Uidá com o reino de Aladá, confrontado e vencido pelo primeiro. Reconstruir a porta de Aladá, provavelmente sagrada, a cada coroamento de um novo rei de Uidá representaria uma sujeição simbólica e religiosa como forma de compensação ou pacto social com o povo vencido.⁵⁴ (AMSELLE; M'BOKOLO, 1985)

Embora Labat não reescreva os relatos de Des Marchais pertinentes ao processo de independência e sujeição de Uidá em relação a Aladá, os dois autores abordam a origem do culto da serpente como uma consequência da rivalidade entre os dois reinos. De acordo com os manuscritos de Des Marchais, os grandes relataram que, em uma das guerras contra Aladá, uma grande serpente atravessou até o lado do exército de Uidá e foi a responsável pela vitória deste:

Eu perguntei a eles por que todos tinham respeito pela serpente. Sobre o assunto eles me responderam que no tempo das guerras contra o país de Ardra, quando eles estavam prontos para o combate, uma grande serpente veio se instalar ao lado deles sem fazer mal a ninguém. O grande sacri-

⁵⁴ No século XIX, a porta fortificada e consagrada de Ketu foi levada como um troféu a Abomé durante uma das invasões do reino de Daomé. Os antigos de Ketu contam que a porta, ao chegar a Abomé, ergueu-se por uma mão invisível, devido à irritação do espírito que a acompanhava. Para pacificá-lo e finalmente fixar a porta no solo, o rei Glele foi aconselhado pelos adivinhos a aspergir sobre ela sangue de um boi sacrificado, realizado com sucesso. (DUNGLAS, 2008)

ficador pegou a serpente com as mãos para que os de Uidá a vissem e eles se abaixaram diante da mesma. Em seguida, atacaram os inimigos, os venceram e concederam o triunfo a essa pretendida protetora. Construíram-lhe um templo onde, a partir de então e até o presente, ela é adorada. (DES MARCHAIS, 1726, p. 48)

A explicação sucinta e direta de Des Marchais ganha, na obra de Labat, uma versão mais elaborada e emotiva, a partir do acréscimo de adjetivos e de um prolongamento da narrativa:

A população de Uidá estava pronta para guerrear com a de Ardra, quando uma grande Serpente saiu do exército inimigo e veio se entregar ao de Uidá. Mas ela parecia tão doce que longe de morder, como os outros animais de sua espécie, ela afagou e acariciou todo mundo; o grande Sacrificador arriscou pegá-la e levá-la ao alto para que ela visse todo o exército, que espantado com esse prodígio, se prosternou diante desse animal manso e seguiu contra os inimigos com tanta coragem, que se livraram deles arrasando-os. Eles não deixaram de atribuir sua vitória a essa Serpente. Eles a levaram com respeito, lhe construíram uma casa, lhe levaram comida, e em pouco tempo esse novo Deus eclipsou todos os outros, mesmo os Fetiches que eram os primeiros e mais antigos Deuses do país. (LABAT, 1730, t. 2, p. 165-166)

Labat parece romantizar as memórias de Des Marchais ao entender as descrições e apresentá-las com um caráter mais emotivo. Ainda no relato sobre a origem do culto a Dangbe, pode-se ilustrar esse mesmo tipo de adaptação. Sobre a relação entre a serpente responsável pela vitória de Uidá com a serpente cultuada até o momento da produção do manuscrito, Des Marchais afirma: “O que há de particular é que eles dizem que é a mesma [serpente da guerra com Aladá] que vive hoje [...]” (DES MARCHAIS, 1726, p. 48) Labat, a partir desta frase, escreve:

O que há de particular é que os Negros mais razoáveis dizem muito seriamente que a Serpente que eles reverenciam hoje é realmente a mesma que veio encontrar seus ancestrais, e que lhes fez conquistar essa vitória célebre que os livrou da opressão do Rei de Ardra. (LABAT, 1730, t. 2, p. 167)

Bosman (1705) também cita que a serpente cultuada era a mesma que dera origem ao culto. Esse fato, na opinião do viajante, explicaria as ricas oferendas à divindade.

Tais narrativas estão diretamente relacionadas com a memória e identidade coletiva da população de Uidá. De acordo com Gual (2006), mediante a rememoração de episódios relevantes para determinado grupo social e a evocação de proezas heroicas e divinas relacionadas a tais eventos, a narração mítica explica por que as coisas são de determinada maneira e situa as causas de processos originais em um tempo primordial. A batalha entre Uidá e Aladá mencionada na narrativa mítica de origem do culto da serpente, de acordo com os relatos citados, provavelmente diz respeito à disputa que marcou a independência de Uidá em relação a Aladá na década de 1660. (ZAMORA, 1675)

É possível identificar no culto a Dangbe e nas narrativas míticas a respeito de sua origem uma relação direta com um lugar determinado e uma população específica, que evitou a dominação de um reino poderoso, o qual era seu principal inimigo. Vale destacar que Aladá tinha uma intensa participação no comércio transatlântico desde o século XVI e exercia uma forte coerção sobre outros reinos. As relações de força e poder assimétricas entre Aladá e Uidá sinalizam que a batalha bem-sucedida contra o primeiro foi considerada uma proeza heróica e divina. O culto a Dangbe como principal prática religiosa a partir de então reforça o poder monárquico de Uidá, que possuía um papel fundamental na realização de grandes cerimônias à divindade e na continuidade do culto. Essa relação retroalimenta-

da entre as esferas religiosa e política torna-se fundamental para o fortalecimento do poder estatal e da coerção social. (PARÉS, 2006b)

A narrativa mítica referente à origem do culto, embasada na divergência, enfrentamento e vitória de Uidá contra Aladá, remete a uma identidade e pertencimento nacionais pautados em condições e processos políticos e históricos. (BARTH, 1969) O mito reforça e perpetua as diferenças políticas entre os dois reinos, assim como a imagem de Uidá como um reino forte e coeso, capaz de vencer seu principal inimigo. A serpente em Uidá seria uma divindade “de toda a nação” (LABAT, 1730, t. 2), um verdadeiro símbolo do reino de Uidá, e a origem do culto coincidiria com a independência em relação a Aladá e com o surgimento do reino de Uidá.

ENTRE “LUCROS” E “PUNIÇÕES SEVERAS”: DÁDIVAS E INTERDIÇÕES NO CULTO À SERPENTE

Neste capítulo, são apresentadas as narrativas e representações acerca de dois elementos do culto à serpente, destacados por Bosman (1705), Des Marchais (1726), Labat (1730) e, em certa medida, por Barbot (1688): as oferendas à serpente e as interdições relacionadas ao referido culto. As informações sobre esses temas não são tomadas como dados totalmente factíveis, devido à significativa influência de relatos de outros autores nas produções estudadas, à presença de interlocutores locais educados por padres católicos, como é o caso de Karter, um dos principais informantes de Bosman, e às deturpações das descrições, visando fortalecer a imagem da população africana como imoral e exótica. No entanto, as descrições dos viajantes a respeito do referido culto colaboram na compreensão e análise das representações elaboradas pelos autores investigados e trazem à tona aspectos relevantes da estrutura do culto a Dangbe e da população de Uidá.

Oferendas

Todos os viajantes estudados, em diversas passagens, citam as dádivas à serpente.⁵⁵ Enquanto Barbot faz alusão à oferta diária de carnes e frutos à divindade, Bosman afirma que as oferendas consistiam em prata, peças de tecidos de seda, todos os tipos de mercadorias da Europa e da África, todo tipo de gado e tudo o que havia “de melhor para comer e para beber.” (BARBOT, 1688, p. 638; BOSMAN, 1705, p. 395-396) Des Marchais, por sua vez, relata que eram ofertados à serpente um homem sacrificado e mercadorias solicitadas pelo grande sacrificador. (DES MARCHAIS, 1726) Labat, próximo à descrição de Des Marchais e Bosman, afirma que o grande sacrificador sempre prescrevia para os devotos ofertarem à divindade uma quantidade considerável de mercadorias preciosas, como barris de corais, de pólvora, de aguardente, de sangue de boi, de carneiros, de aves e até mesmo de homens sacrificados. (LABAT, 1730, t. 2)

Os quatro viajantes estudados sinalizam, de maneira mais ou menos enfática, que as oferendas eram solicitadas pelo corpo sacerdotal para o consumo e lucro particular, cujo maior proveito seria dos marabus e do grande sacrificador. Dentre os quatro autores, os relatos de Bosman e Labat são os que mais abordam essa questão. As acusações de falácia do corpo sacerdotal são ressaltadas por ambos. No entanto, enquanto Bosman utiliza um tom jocoso ao tratar do assunto, Labat é mais incisivo nas suas acusações.

Bosman, Des Marchais e Labat abordam as procissões ao templo da serpente, nas quais a monarquia estava sempre representada pela figura do rei ou da mãe e esposas do rei. As oferendas e sacrifícios

⁵⁵ A realização de dádivas à divindade está presente em diversas práticas religiosas do mundo. Para Durkheim (2003), a constância da oferenda seria essencial para a manutenção do culto, o que revelaria uma dependência recíproca entre os homens e seus deuses. As dádivas no culto a Dangbe podiam consistir em alimentos, sacrifícios animais e humanos, e presentes na ocasião de pedidos e/ou agradecimentos à divindade.

à serpente não ficavam restritos às grandes procissões anuais, eles aconteciam também em qualquer situação de infortúnio, como nas estações de seca, em caso de doença etc. Normalmente, as oferendas e sacrifícios eram intermediados pelos sacerdotes. São essas as figuras acusadas pelos viajantes de serem verdadeiros usurpadores por se aproveitarem dos presentes e alimentos ofertados à divindade e enganarem o rei e a população de Uidá. As ofertas à divindade, compostas por alimentos, animais sacrificados e mercadorias valiosas, são um dos fatos relacionados ao culto que mais chama a atenção dos viajantes europeus, assim como o recrutamento e o rito de iniciação das meninas e mulheres do reino. No entanto, os relatos de Bosman também mostram a circulação da riqueza a partir do culto à serpente Dangbe. Ao mesmo tempo em que o rei se sentia pressionado pelos sacerdotes a realizar oferendas à divindade, recebia parte do pagamento destinado à iniciação das meninas, como veremos mais adiante.

De acordo com Bosman, o rei, que liderava uma procissão anual à casa da grande serpente e dava presentes à divindade com frequência, começou a reduzir as oferendas devido ao seu aproveitamento em benefício dos sacerdotes e aos resultados não serem atingidos de acordo com a riqueza da oferta. Sobre esse fato, Bosman relata um episódio presenciado por ele no palácio do rei. Nessa ocasião, o rei encontrava-se em cólera por ter enviado à casa da grande serpente⁵⁶ mais oferendas do que o habitual para ter uma boa colheita e, no en-

⁵⁶ Segundo Bosman (1705, p. 396), a casa da serpente, onde eram feitas as grandes oferendas, localizava-se a aproximadamente “duas léguas do vilarejo onde mora o Rei [Savi], e construída debaixo de uma árvore muito bonita e muito alta”. Nessa casa, segundo o viajante, vivia o líder e a maior de todas as serpentes, do tamanho e grossura de uma pessoa, que seria como o avô de todas as serpentes cultuadas. Labat (1730) afirma que quando a serpente passou a ser cultuada em Uidá, a nova divindade foi instalada no reino, em uma casa construída especialmente para ela. Pouco tempo depois, fizeram uma nova casa, a qual passou a ser considerada o seu templo. De acordo com a descrição de Labat, a referida casa era muito espaçosa, com vários pátios, grandes habitações bastante conservadas e móveis notáveis.

tanto, ainda era cobrado pelos sacerdotes do culto, através de um de seus vice-reis, a fazer mais ofertas, sob pena de ter um ano infértil. Diante disso, o rei explicou a Bosman que não pretendia fazer mais oferendas à serpente todo o ano e que não teria nada a perder, já que quase todos os seus grãos encontravam-se estragados nos campos. O viajante descreve sua reação ao escutar tal depoimento e faz chacota da suposta ambivalência do rei:

Eu não pude evitar a risada quando eu vi que o Rei queria muito dar novamente um presente, como se ele esperasse alguma vantagem; mas não tinha vontade de dar nada para o proveito dos outros. Assim, este que veio solicitá-lo foi obrigado a se retirar sem ter obtido coisa alguma, o que lhe desagradou, assim como aos Sacerdotes [...]. (BOSMAN, 1705, p. 395-396)

Para Bosman, o rei estava convencido de que os sacerdotes cobravam oferendas à divindade para se beneficiarem do seu lucro, mas, ao mesmo tempo, ainda pretendia ofertar presentes à serpente, provavelmente por depositar uma crença na divindade. Embora o rei tivesse deixado de comandar a procissão anual à casa da grande serpente, suas esposas passaram a fazê-la com ofertas menos caras.

Na mesma direção de Bosman, Labat afirma que a serpente se contentaria com algumas árvores e carneiros, e por isso não havia necessidade de se matar pessoas e nem de se oferecer mercadorias. A população de Uidá, na opinião de Labat, era completamente cega por preferir a dura servidão, onde os sacerdotes e o demônio os deixariam presos, no lugar da liberdade dos filhos de Deus oferecida tantas vezes, sem sucesso, pelos ministros do Evangelho. (LABAT, 1730, t. 2) De acordo com o autor, o pagamento mais alto recebido pelo grande sacrificador e pelos marabus era o da atividade de abusar da credulidade e da simplicidade do povo. Segundo Labat, todos

acreditavam neles e eram extorquidos através de mentiras, presentes, oferendas e sacrifícios para a grande serpente e para as outras divindades que não poderiam fazer nenhum uso do que lhes era ofertado. Para o autor, os marabus aproveitavam sozinhos as oferendas e sacrifícios dados aos fetiches e às outras divindades da região, assim como os marabus da costa do Senegal, que eram hábeis em roubar os maometanos através de seus fetiches. (LABAT, 1730, t. 2) Como apontado no capítulo anterior, esse discurso, inaugurado por Bosman, sobre o abuso da credulidade e da ignorância do povo por parte dos sacerdotes, interessados no lucro pessoal, constituiu-se em um dos eixos centrais do discurso do fetichismo.

Segundo os relatos de Labat (1730, t. 2), a procissão à casa da grande serpente comandada pela mãe do rei na ocasião de seu coroinamento, consistia na maior cerimônia à serpente. A grandiosidade da celebração estava associada ao grande cortejo formado pela mãe e esposas do rei, músicos, mosqueiteiros, o grande sacrificador, dentre outros; à riqueza das oferendas e à grande participação popular. Três meses depois, mais um cortejo à casa da serpente era realizado, dessa vez com a presença do rei. A outra grande celebração à divindade era a já citada peregrinação anual à casa da grande serpente liderada pelo rei. Esta, que, segundo Bosman, deixou de ser comandada pelo rei no período em que esteve em Uidá, provavelmente retoma o mesmo comando de outrora, de acordo com as descrições de Des Marchais. Se há veracidade em tais relatos, havia certa flutuação na liderança de uma das maiores procissões à casa da grande serpente. No entanto, a partir das descrições de Bosman, pode-se considerar que tal inconstância não afetava a regularidade do culto. Na ocasião da procissão anual, os marabus e as betas⁵⁷ dançavam e cantavam, e eram ofertados, por todos os participantes, comidas e presentes à

⁵⁷ Nome dado às sacerdotisas após o casamento com a serpente. (LABAT, 1730, t. 2, p. 187)

divindade. (LABAT, 1730, t. 2) As três cerimônias comandadas pela realeza tinham como objetivo levar oferendas à grande serpente.

Des Marchais descreve a procissão à casa da grande serpente na ocasião do coroamento do novo rei de Uidá como se ele a tivesse testemunhado, em abril de 1725. Contudo, vale destacar que não houve coroamento em Uidá naquele ano, já que Houffon reinou de 1708 a 1727. Considerando que Des Marchais tenha de fato testemunhado um coroamento em Uidá, este só pode ter sido realizado a partir de 1703, ano em que morre o rei Agbangla, ou em 1708, quando Houffon é coroado. Como Des Marchais realizou sua primeira viagem a Uidá em 1704 e passou 20 anos visitando a referida costa da África atlântica com frequência, as duas possibilidades podem ser levadas em consideração.

O detalhamento da descrição da procissão à casa da grande serpente na ocasião do coroamento, incluindo um desenho desse acontecimento feito à mão pelo próprio Des Marchais, sustenta que o viajante realmente testemunhou um coroamento realizado em Uidá. A hipótese para a mudança de data baseia-se no fato de que a descrição de um evento ocorrido anos antes do período da escrita do diário não seria tão legítima como um relato feito praticamente em sincronia com a observação. Essa preocupação, obviamente, diz respeito ao destinatário que valorizava o diário, a testemunha ocular e a atualidade das descrições. Embora Des Marchais fosse testemunha ocular, provavelmente também manipulava suas informações a fim de acomodá-las em uma narrativa ao gosto do leitor, estratégia comum especialmente aos relatos de Labat.

Em uma nota, posteriormente anexada aos escritos, Des Marchais afirma ao seu destinatário que encontrou um desenho da procissão ao templo da serpente na ocasião do coroamento citado, feito pelo próprio, depois de concluir a escrita do diário. Nessa

nota, Des Marchais sugere que o desenho seja colocado na parte da descrição da cerimônia de coroamento. Ao fazer tal afirmação, é possível deduzir que o viajante já tinha a intenção de publicar ou pelo menos divulgar o seu diário. A nota também sinaliza que havia um interesse especial pelas descrições a respeito do reino de Uidá por parte do relator e do receptor do diário (DES MARCHAIS, 1726, p. 151):

15 de junho de 1728

Meu Muito Reverendo Padre

Tendo encontrado nos meus papéis um desenho que fiz da cerimônia de coroamento do Rei de Uidá e impossibilitado de colocá-lo no diário em tempo, me ocupei em vos dar uma cópia fiel, embora mal desenhada, a fim que ela encontre lugar, se o senhor julgar apropriado, na parte em que falo do coroamento desse rei, porque não quero omitir nada do que pode satisfazer vosso propósito e curiosidade sobre este Reino. [...] com muito respeito e todo o reconhecimento possível

Meu Muito Reverendo Padre

Vosso muito humilde e muito obediente servidor

Chevalier Des Marchais

Na página seguinte à referida nota, encontra-se a ilustração citada por Des Marchais e, na sequência, há um segundo desenho da procissão à casa da grande serpente. No diário de Des Marchais, existem três imagens da procissão à casa da grande serpente, todas feitas pelo próprio viajante. A primeira parece ser um esboço, cujo traço está praticamente todo apagado e que deu origem à terceira imagem. A segunda ilustração é mais elaborada e detalhada, com legenda, sinalizando o porto de embarcação, as tendas dos navios na beira da costa, a “mesquita da grande serpente” e todas as alas da procissão. Diferente do primeiro, esse desenho está na parte fi-

nal do diário, em um tipo de anexo produzido depois da viagem. A terceira imagem também está na parte final do diário e trata-se da reprodução do primeiro desenho, com o acréscimo de legenda abaixo de cada ala da procissão e de cada item representado, incluindo algumas cidades próximas à casa da grande serpente, como Gregoué (*i.e.* Glehué, atual cidade de Uidá). As duas imagens do anexo se encontram em péssimo estado de conservação e também estão praticamente apagadas. A ilustração presente na obra de Labat (1730), uma gravura em metal, é uma reprodução praticamente idêntica da segunda ilustração de Des Marchais e de sua legenda.⁵⁸ A gravura encontra-se em melhor estado do que as imagens da procissão presentes no diário de Des Marchais.⁵⁹

Des Marchais registrou em seu diário de viagem uma lista com os integrantes da citada procissão e, ao lado, a quantidade correspondente aos mesmos. A lista de Des Marchais (1726) se transformou, na versão de Labat, em um texto descritivo de aproximadamente cinco páginas (1730, t. 2, p. 194-198), onde aparece um aumento considerável da quantidade de músicos presentes na cerimônia e uma riqueza de detalhes inexistente na versão de Des Marchais.

58 Ao tratar das imagens da literatura de viagem do século XVII, Jones (1990) cita a existência de gravuras que não correspondem em nada à realidade e à descrição dada pelo autor, mesmo sendo esta rica em detalhes. No caso da publicação de Labat (1730), observa-se que as gravuras foram feitas a partir das ilustrações de Des Marchais (1726) de maneira fidedigna.

59 Nas páginas seguintes às referidas ilustrações, aparecem uma imagem de habitações em Cabo Mesurado, o desenho da punição ao adultério das mulheres do rei de Uidá e outros referentes a ilhas, montanhas, costas e fortes de diferentes localidades por onde Des Marchais passou, na costa da África atlântica.

Figura 8 - Procissão à grande serpente no coroamento do rei de Uidá em abril de 1725



Fonte: Labat (1730)⁶⁰, Bibliothèque nationale de France.

Enquanto nos manuscritos de Des Marchais consta a presença de 88 músicos divididos entre a tropa do rei, do grande mestre de cerimônias, dos valetes e dos grandes do país, na versão de Labat é citada a presença de 200 músicos divididos em três tropas, além das músicas que seguem a rainha. Nos relatos de Des Marchais (1726), cada tropa de músicos era composta por 12 trompetes e a mesma quantidade de tambores e flautas. Na obra de Labat (1730, t. 2), no entanto, o número de instrumentos de cada tipo sobe para 20. Embora o autor, aparentemente, tenha tentado engrandecer a procissão, considerada a mais importante do reino, o número total de atores

⁶⁰ Essa ilustração, por ocupar uma folha dupla, onde há outra imagem na parte oposta, não foi encontrada na obra de Labat (1730), digitalizada e disponibilizada no sítio da Biblioteca Nacional da França. No entanto, a ilustração está disponível no banco de imagens referentes a Jean Baptiste Labat do mesmo sítio. As referências do volume da obra e da paginação encontram-se na própria imagem e sinalizam que, de fato, ela faz parte da obra estudada.

nas duas versões é o mesmo: 442 pessoas, sendo 266 homens e 176 mulheres. Na versão de Des Marchais, esse número corresponde a guardas, mosqueteiros (fuzileiros, na versão de Des Marchais), músicos, músicas, mestre de cerimônias, anões, carregadores da cadeira da rainha, mulheres do rei, rainha, primeiro valete da câmara do rei e grande do país. (DES MARCHAIS, 1726) Já na obra de Labat, além desses integrantes, o autor cita a presença do grande sacrificador e das damas do palácio real. (LABAT, 1730)

Os acréscimos realizados por Labat na descrição da procissão à casa da grande serpente dizem respeito também às vestimentas e adereços dos participantes, aos seus gestos no momento de entrega das oferendas e a algumas reflexões do autor a respeito da rainha e das mulheres participantes da cerimônia. Em relação à rainha, Labat questiona como ela poderia entrar na casa da grande serpente, se nem mesmo o rei tinha esse privilégio e era sempre intermediado pelo grande sacrificador nas comunicações com a divindade. Labat (1730, t. 2) afirma que não encontrou nas suas memórias qualquer relato que indicasse que a rainha teria visto a serpente na ocasião da cerimônia. As memórias citadas por Labat provavelmente não são apenas o diário de viagem de Des Marchais. Os detalhes presentes na versão de Labat e inexistentes no manuscrito indicam que o autor pode ter utilizado também outras fontes, como os relatos orais de Des Marchais e do já mencionado Abade Braguez, além de relatos orais e escritos de outros viajantes, inclusive do próprio Bosman.

A respeito das mulheres participantes da procissão, Labat faz alguns comentários sarcásticos e machistas, dos quais não se encontra nenhuma equivalência nos relatos de Des Marchais. Labat relata que era incrível a possibilidade de se escutar, de 176 mulheres, apenas o barulho dos instrumentos que algumas delas tocavam. O autor justifica sua admiração ao considerar que as mulheres de Uidá não eram “mais mudas do que as do resto do mundo” e afirma, ironi-

camente, que essa observação é uma homenagem ao sexo tagarela (*sexe babillard*). (LABAT, 1730, t. 2, p. 199) A expressão “sexo tagarela” é novamente utilizada por Labat, gratuitamente, em parte da obra relacionada aos animais de Uidá. Nessa passagem, o autor cita a grande quantidade de papagaios existentes no reino e afirma, no mesmo tom, que o sexo tagarela era o mais apropriado a ensiná-los a falar. (LABAT, 1730, t. 2) Outra referência sobre tal característica, apontada por Labat, encontra-se na justificativa do autor para que as mulheres de um mesmo marido vivessem em casas separadas. Segundo Labat, as mulheres não poderiam viver juntas para haver paz entre elas, visto que eram, “como em outros lugares”, “ciumentas, gritadeiras, desconfiadas, impacientes e muito mal humoradas.” (LABAT, 1730, t. 2, p. 41)

A questão do lucro gerado pelo culto, embora esteja presente nos relatos dos outros autores, ganha destaque na obra de Bosman. A visão comercial do viajante, que resulta em uma produção densa de relatos a respeito do tráfico de escravizados, parece influenciar a sua escrita a respeito do culto à serpente. Bosman acusa o corpo sacerdotal de enganar a população de Uidá em favor do interesse particular de cada sacerdote/sacerdotisa e grande sacrificador, entretanto, diferente dos outros autores, ele estende sua acusação ao rei de Uidá. De acordo com o viajante, ele foi convencido de que o rei tinha um grande lucro com os pagamentos realizados na ocasião da iniciação das meninas: “[...] se o culto que se oferece à serpente custa muito ao Rei, o que ele recebe de dinheiro não é pouco considerável.” (BOSMAN, 1705, p. 398) O viajante sugere que havia uma circulação de riqueza suscitada a partir do culto: os sacerdotes cobravam ricas oferendas ao rei que, por sua vez, promovia procissões à casa da grande serpente apoiadas por grande parte da população, a qual também realizava oferendas e pagava pela iniciação de suas filhas, gerando riqueza para o corpo sacerdotal e para o rei.

Diferente de Labat, o sarcasmo e a ironia na descrição de Bosman, fortemente influenciados pela crítica dos protestantes à adoração de objetos e à prática de ritual, incidem sobretudo na suposta exploração dos sacerdotes em relação à população, também a partir da influência religiosa do autor. O foco na questão do lucro dos sacerdotes do culto à serpente remete ao calvinismo, originado no século XVI, a partir do movimento luterano, no período de expansão comercial de diversas nações europeias.⁶¹ Para essa doutrina, a prosperidade econômica era uma prova da escolha divina. Com base na referida prerrogativa, o trabalho e as atividades da burguesia eram extremamente valorizados, já que provocariam a prosperidade e uma maior proximidade com o divino. (WEBER, 1992) No entanto, o suposto enriquecimento ilícito dos sacerdotes a partir da apropriação das ricas oferendas à serpente, não resultante do trabalho, era considerado algo imoral e reprovável. Pietz sintetiza, apropriadamente, a visão de Bosman a respeito da circulação de riqueza gerada pelo culto à serpente: “os sacerdotes e os mercadores agiam sob as mesmas motivações, mas enquanto os mercadores eram honestos e morais, os sacerdotes eram hipócritas e imorais.” (PIETZ, 2005, p. 115, tradução nossa)

Interdições

A partir dos relatos estudados, observa-se que, além do mito de origem do culto a Dangbe, transmitido por várias gerações, das oferendas e das cerimônias, a manutenção do culto se dava também por meio das interdições e penas relacionadas à morte ou maltrato

⁶¹ A Reforma Protestante iniciou-se no século XVI na Alemanha, sob a liderança do monge alemão Martinho Lutero (1483-1546). Na sequência, o calvinismo, uma vertente do protestantismo, se expande na Suíça tendo como líder o teólogo francês João Calvino (1509-1564).

da serpente cultuada. Segundo os relatos de Bosman, Des Marchais e Labat, o reconhecimento da serpente enquanto divindade era imposto pelo reino a todas as pessoas que passavam pela região. Ignorar que as serpentes cultuadas fossem divindades e, portanto, proibidas de serem vítimas de qualquer mal, poderia implicar na pena de morte. Tanto Bosman (1705) quanto Labat (1730) dedicam grande parte de seus relatos sobre o culto à serpente nas descrições da interdição de se matar ou maltratar qualquer serpente do tipo cultuado e das punições relacionadas a ela. Esses relatos são praticamente todos formados por narrativas de episódios vivenciados ou não por Bosman. Os episódios descritos eram relatados por informantes locais ou reproduzidos a partir de fontes de outros viajantes, e alguns deles são repetidos nas obras dos dois autores.

Embora Barbot, na edição de 1688, não trate das referidas punições, afirma que, quando as serpentes cultuadas eram encontradas na casa de algum mouro, era preciso chamar um sacerdote para carregá-la e transportá-la até a *Case de Dios*⁶² mais próxima (1688, p. 136). Barbot deixa implícito que apenas os sacerdotes podiam fazer o transporte da divindade. Segundo o viajante, sempre que os habitantes de Uidá passavam em frente à *Case de Dios*, saudavam as divindades que lá se encontravam. Barbot (1688), Bosman (1705), Des Marchais (1726) e Labat (1730, t. 2) citam que era comum as serpentes cultuadas entrarem e se instalarem nas residências.

Segundo Bosman (1705), as severas punições aplicadas pela população impediam que se fizesse mal às serpentes, mesmo se elas causassem bastante incômodo e entrassem nas casas das pessoas todos os dias em grupo de cinco ou seis, especialmente quando o sol estava muito forte. Segundo o autor, elas transitavam pelos móveis

⁶² De acordo com a descrição de Barbot (1688), as *Cases de Dios* eram pequenas cabanas localizadas nos caminhos do reino onde se colocavam as serpentes-divindades encontradas.

e muitas vezes se instalavam nas camas, podendo passar até oito ou dez dias nela, onde algumas vezes chegavam a se reproduzir. O autor ressalta que elas só podiam ser retiradas por alguém de Uidá, que as pegasse com delicadeza e as colocasse para fora de casa. No entanto, se estivessem sobre as vigas, sua retirada tornava-se mais difícil e era preciso deixá-las até que saíssem sem ajuda.

Segundo Labat (1730, t. 2), os europeus deveriam ter prudência de não contrariar a população de Uidá que cultuava a serpente, tida como a mesma que os salvou dos inimigos de Aladá. Sobre a conduta dos moradores de Uidá em relação à serpente cultuada, Labat afirma que além de honrarem, acariciarem, abrigarem e alimentarem o animal, as pessoas ficavam contentes quando elas apareciam nas casas e se instalavam por lá. O morador costumava dar leite, e quando era uma fêmea que ia ter filhotes, se costumava preparar um compartimento onde a serpente e suas crias eram alimentadas. Quando esse tipo de coisa acontecia, era sinal de que o morador que abrigou o animal seria maravilhosamente recompensado.

Como sinalizado no capítulo anterior, as informações a respeito das características da serpente cultuada são bastante semelhantes nos relatos de Bosman (1705), Des Marchais (1726) e Labat (1730). Com exceção de Barbot (1688), não se encontram, nesses relatos, grandes variações nas descrições das cores, do comprimento, da espessura e do comportamento do animal. A hierarquia das divindades de Uidá – a serpente no primeiro patamar, as árvores no segundo, o mar no terceiro e Agoye no quarto⁶³ – e as funções de cada uma delas também são descritas de maneira similar. Os assuntos citados são abordados de maneira mais descritiva pelos autores e explicam a proximidade entre os relatos. Já o tema da interdição de se matar a serpente cultuada traz à tona uma série de episódios relata-

⁶³ A divindade Agoye não aparece nos relatos de Barbot (1688) e Bosman (1705).

dos, sobretudo, por Bosman (1705) e Labat (1730), sendo um deles protagonizado pelo primeiro autor. Bosman intercala a narrativa de casos que ele tomou conhecimento por meio de outras pessoas com outros acontecimentos, nos quais foi o protagonista. Isso é bastante característico de sua obra, já que Des Marchais e Barbot não narram episódios e Labat, não tendo visitado Uidá, narra apenas aqueles protagonizados por outras pessoas.

Ao tratar dessa proibição, Bosman relata sua experiência para se livrar de uma serpente instalada por aproximadamente 15 dias sobre uma viga acima da mesa em que fazia as refeições. Nesse episódio, Bosman não almejava apenas se livrar do problema, mas buscava, de maneira estratégica, uma forma de ser recompensado materialmente pelo infortúnio. Na descrição do referido episódio sua sagacidade é revelada sem pudor:

Um dia que eu tinha alguns Grandes de Uidá comendo em minha casa e que começamos a conversar sobre serpentes, lancei os olhos sobre aquela que estava sob nossas cabeças, e disse *que acreditava que não tendo comido nada durante quinze dias, ela seria obrigada a morrer de fome, e assim era a hora de retirá-la*. Mas um desses Grandes respondeu [...] que ele estava muito seguro de que a serpente sabia pegar sua parte nos pratos, embora eu não tenha percebido nada disso. [...] no dia seguinte, estando próximo ao Rei, lhe disse na presença dessas mesmas pessoas que um de seus Deuses tinha tido a audácia de vir comer em minha mesa sem ser convidado e seria razoável que ele me pagasse por isso, e na falta do pagamento eu seria obrigado a desalojá-lo. O Rei, que se atraía muito por tais discursos, me pediu para deixar a serpente tranquila onde ela estivesse e que tivesse cuidado de sustentar uma ou outra [...]; e assim, voltei para casa, trazendo da parte do Rei uma boa carne gorda como pagamento daquilo que a serpente havia consumido. Eu

gostaria muito de, com o mesmo plano, alimentar todas as divindades deste país, e fui persuadido que eu não perderia por isso. (BOSMAN, 1705, p. 405, grifos do autor)

Nessa passagem, Bosman parece agir de maneira bastante semelhante aos sacerdotes, acusados pelo autor de mentirem e buscarem se beneficiar materialmente por meio das oferendas e pagamentos realizados no culto a Dangbe.

Ainda sobre esse fato, Bosman (1705, p. 405) devaneia ao afirmar, em tom sarcástico, que os europeus conseguiriam expulsar as serpentes de suas casas se as mesmas o escutassem falar com desprezo sobre elas, o que é proibido à população de Uidá:

[se] desejamos nos desfazer delas, só podemos falar da serpente com desprezo, imediatamente elas taparão os ouvidos e sairão da casa. Elas sofrem também isso com um europeu; mas se acontece de um Negro fazê-lo, ele se colocaria em grande perigo.

A personificação da serpente e dos animais, de maneira geral, aparece em outras partes do texto de Bosman. O viajante, por exemplo, afirma que a rivalidade entre as serpentes venenosas e as serpentes cultuadas existia desde o “tempo em que os animais falavam”. Nas referidas passagens, Bosman provavelmente tem como referência a serpente do livro Gênesis da Bíblia, a qual tinha o poder da fala. (BOSMAN, 1705, p. 405-407) No entanto, nas referidas citações do viajante, estão presentes a ironia e a ridicularização do culto, pautado, sob o ponto de vista de Bosman, na irracionalidade.

De acordo com Labat (1730, t. 2), mesmo que as serpentes se reproduzissem muito e que a população fosse proibida de matá-las, não havia grande quantidade dessa espécie, porque as víboras pretas e os porcos costumavam devorá-las. Quando isso acontecia e era visto por alguém, o porco e a víbora eram punidos com a morte e a carne

desses animais ficava com quem os matasse. Os porcos eram sacrificados também quando destruíam a plantação de milho miúdo na fase em que atingia “um pé fora da terra”. A punição era dada pela destruição do milho miúdo, mas também porque essa fase do cultivo correspondia ao mesmo período em que as serpentes sagradas tinham seus filhotes, que acabavam sendo mortos pelos porcos. Labat descreve que, nesse caso, o rei mandava seus serventes matarem os animais, a carne era vendida e o lucro ficava com o próprio rei.

Bosman narra um conhecido episódio da matança de porcos testemunhado pelo comerciante de escravizados holandês, Nicolas Poll, em 1697, no reino de Uidá.

Um porco, tendo sido picado por uma serpente, a prendeu entre seus dentes para se vingar e a devorou em um instante, sem que os Negros, que viam isso de longe, pudessem vir rapidamente libertar seu Deus. Os Sacerdotes logo se reuniram e foram se lamentar ao Rei; mas o porco não pôde se explicar e sua ação testemunhava o bastante contra ele. Assim, os Sacerdotes foram suficientemente insensatos ao pedir ao Rei que lançasse um decreto para que todo o país matasse todos os porcos, sem examinar se era justo que os inocentes sofressem pelos culpados. Esse decreto foi divulgado em todos os lugares, e foi então que ouviram um grande barulho; pois de um lado se via milhares de Negros armados para executar as ordens do Rei, e de outro havia pelo menos a mesma quantidade de pessoas que tinham porcos, e que vinham se desculpar por esses animais, mas isso foi inútil; começaram a matança, e exterminaram um grande número; não restou um único animal. O Rei, que não é sanguinário, motivado por pessoas que gostavam da carne de porco, publicou uma contra-ordem para encerrar a carnificina, acrescentando que haviam derramado bastante sangue inocente, e que era preciso acalmar sua Divindade com um outro sacrifício. (BOSMAN, 1705, p. 408-409)

Ao contrário de Bosman, Des Marchais não narra nenhum episódio referente ao assunto. O viajante se refere à matança de porcos como uma norma em Uidá. De maneira breve e objetiva, Des Marchais (1726, p. 52), afirma que:

Quando o milho miúdo está saindo para fora da terra, o rei declara guerra aos porcos a fim de que eles não estraguem os milhos e que nos campos não devorem as serpentes. Então as pessoas do rei vão em tropa e matam todos os porcos que encontram nas ruas ou nos campos, e eles os vendem para o seu lucro [...].

Já Labat descreve o episódio citado por Bosman, provavelmente, a partir do relato do próprio viajante, visto que Des Marchais cita a matança de porcos de maneira bastante distinta. O relato de Labat sobre esse episódio também se diferencia em relação ao de Bosman, principalmente por sua descrição sintética, algo incomum nas adaptações do autor. No entanto, nesta narrativa, também há marcas de suas reelaborações, como o acréscimo de certos detalhes e o exagero:

Diz-se que, durante o reinado do último Rei, o grande Marabu viu um porco que comia uma de suas Divindades; seu zelo se inflamou de uma maneira estranha diante desse espetáculo. Ele correu para se lamentar ao Rei e lhe advertiu tão pateticamente a enormidade desse crime e as consequências que poderiam seguir, que esse Príncipe pronunciou uma sentença de morte contra todos os porcos de seus Estados. A execução se iniciou logo; fizeram um massacre terrível de todos os porcos, não somente daqueles que se encontravam nas ruas e no campo, mas daqueles que estavam presos nos parques e nas casas. A raça estava para ser extinta, quando foram explicar ao Rei que, por um criminoso, não era justo

punir uma infinidade de inocentes. Tranquilizaram também o grande Marabu, que acalmou o zelo do Rei que ele tinha inflamado. O Príncipe acabou com o massacre [...]. (LABAT, 1730, t. 2, p. 177-178)

O mesmo episódio foi narrado também por Prévot (1747), Charles de Brosses (1760) e Astley (1764). Para Pietz (2005), no episódio da matança de porcos, Bosman faz um uso irônico da fábula: os adoradores do fetiche eram mostrados como pessoas que creem em um mundo fabuloso onde os animais falam (como também vimos anteriormente) e agem com um fim moral. Longe de propor a moral edificante de uma fábula, Pietz acredita que Bosman propõe uma fábula debochada, na qual apresenta um mundo desprovido de qualquer moral. Nos relatos de Bosman, a razão, separada do poder moral legítimo, aparece corrompida por motivos imorais, enquanto que o poder público, separado do conhecimento racional, aparece dirigido para fins violentos e irracionais. (PIETZ, 2005)

A importância desse episódio na literatura de viagem é representada pela gravura que o retrata, publicada na obra de Bosman. (1705, p. 408) Dentre as ilustrações que compõem as obras estudadas, esta é a única a retratar um episódio.

As partes adicionais em Labat em relação à narrativa dos porcos dizem respeito, especialmente, aos episódios acontecidos em tempos remotos e descritos com frequência pelo autor para ilustrar alguma informação presente nos manuscritos de Des Marchais. Além desse episódio, há outros relacionados à proibição de se matar a serpente cultuada, acrescentados por Labat, como veremos mais adiante.

Figura 9 - Vários porcos mortos em Uidá porque devoraram uma serpente dos idólatras



Fonte: Bosman (1705), Bibliothèque nationale de France.

Ao tratar da interdição em se matar a serpente cultuada, Des Marchais evoca as diferenças da punição entre africanos e europeus, e entre europeus de diferentes nacionalidades e portugueses. A contraposição entre franceses e portugueses ou holandeses e portugueses é bastante comum em todos os autores estudados. A rivalidade comercial com Portugal é representada com frequência pelos viajantes de outras nações, a exemplo de Des Marchais (1726, p. 99).⁶⁴

⁶⁴ A tensão com Portugal se explica devido ao seu grande poder no comércio na costa da África atlântica, anterior às outras nações europeias, e pela sua capacidade de desestabilizar o comércio entre europeus de diferentes nacionalidades e africanos.

Aquele que por malícia mata uma [serpente] desse tipo, seguramente irá perder a vida. Se for por falta de atenção e isso for observado, ele perde a liberdade. Isto se aplica para os negros, pois para os europeus, eles se quitam com grandes multas, particularmente a nação portuguesa, pela qual eles não têm nenhum respeito. Isso é tão verdade que se um português bate em um negro é permitido ao negro se defender, mas não contra um francês, porque o rei faz cortar o pescoço do negro.

Labat (1730, t. 2, p. 169), ao tratar do mesmo assunto, evoca as diferenças da punição entre africanos e europeus com novos detalhes e de maneira exagerada. A respeito da referida interdição ele escreve:

Se um Negro ou um branco maltrata ou mata uma [serpente cultuada] não é preciso nada mais para excitar uma rebelião geral; se for um Negro, ele será golpeado no campo ou queimado; suas mulheres, seus filhos e todos os seus bens serão confiscados; e se for um branco e que possa ser salvo do primeiro furor do populacho, ele custará muito à [sua] Nação.

Além do episódio da matança de porcos, Labat narra mais dois casos, os quais não foram identificados no diário de Des Marchais, mas um deles encontra, no entanto, equivalência na publicação de Bosman (1705): o episódio protagonizado por um inglês, que, sem saber da referida proibição, teria matado o animal. De acordo com Bosman (1705, p. 402-403):

O Capitão dos ingleses, tendo pisado em terra com alguns de sua gente, fez descarregar algumas mercadorias e encontraram à noite uma serpente em sua casa, que eles mataram sem muito rodeio. Acreditando terem feito um bom trabalho, eles a jogaram diante da casa, sem pensar muito. Mas os Negros, ao encontrarem o animal na manhã do dia seguinte, pensaram de antemão que [os ingleses] podiam ter cometido uma ação bastante violenta. Antes de serem

questionados, os ingleses confessaram que tinham sido eles e consideraram uma glória terem se livrado do animal, o que deixou o povo com tanto furor que eles se jogaram sobre os ingleses, massacraram todos e queimaram sua casa com todas as mercadorias que tinham.

Segundo Bosman (1705), esse episódio assustou tanto os ingleses que eles não ficaram muito tempo em Uidá e foram negociar em outros lugares. O viajante ressalta, no entanto, que ao retornarem ao reino, a população aconselhou a todos os europeus que, encontrando com alguma serpente cultuada, deveriam rezar para ela, já que essas serpentes eram os seus deuses, e que os europeus não podiam fazer nenhum mal contra a divindade. Esses conselhos, de acordo com o autor, tiveram resultado, não ocorrendo outros infortúnios daquele tipo desde então. Bosman, na sequência, afirma que chegavam poucos europeus a Uidá que não eram informados sobre o culto da serpente no reino.

O viajante expõe que a proibição de matar a serpente cultuada e a maneira como deveriam agir diante das divindades eram explicadas aos europeus pela população de Uidá, e que o referido culto se tornou conhecido entre os viajantes mesmo antes de visitarem o reino. Esses fatos confirmam, mais uma vez, o protagonismo da serpente diante de outras divindades de Uidá e a circulação de informações entre os viajantes europeus a respeito do referido culto. Estes não conheciam o culto da serpente apenas pelas oferendas, procissões e ritos de iniciação. De acordo com os relatos de Bosman (1705) e Labat (1730), havia uma comunicação direta entre a população local e os estrangeiros, pertinente às interdições do culto, seja de maneira explicativa ou punitiva.

Labat narra, talvez, o mesmo episódio do comerciante inglês, no entanto, de maneira completamente distinta, transformando-o em

um novo acontecimento. Se de fato trata-se do mesmo episódio, Labat realiza diversos acréscimos e utiliza uma linguagem mais rica em minúcias, assim como costuma fazer nas adaptações dos relatos de Des Marchais. A semelhança entre os dois episódios incide apenas no início da descrição realizada pelos autores:

Um inglês recém-desembarcado, tendo encontrado umas dessas Serpentes sobre sua cama e não conhecendo nada da sua boa natureza e nem a consequência em maltratá-la, mata a Serpente e a joga em um canto próximo ao quarto que ocupava. Era noite e ninguém havia testemunhado o ocorrido, no entanto, em menos de quinze minutos se escutam gritos estrondosos ao redor do armazém. O povo aglomerado se colocou a ponto de arrombar a porta, gritando que um infeliz ímpio tinha matado seu Deus. [...] O jovem homem declarou o que ele tinha feito não acreditando que fosse ter consequência. O Diretor prontamente o salvou no armazém Francês e foi falar ao povo amotinado enquanto faziam uma fossa onde enterraram esse Deus morto. Ele ofereceu fazer justiça ao branco acusado se ele justificasse porque teria matado a Serpente, e consentiu que entrassem três ou quatro Marabus para fazer a busca; [...] os Marabus entraram, e como se eles mesmos tivessem feito a fossa onde colocaram a Serpente, foram diretamente a ela, a desenterraram e teriam feito um tumulto terrível se não tivessem ganhado presentes à força. A negociação arrastou-se longamente a fim de se ganhar tempo para advertir o Capitão Protetor da Nação e do Rei. O Príncipe, persuadido pelas razões e pelos presentes dos Ingleses, bateu o Gongu e publicou que anulava o conhecimento e a punição do crime, e por essa razão o povo teria que voltar às suas casas. Eles obedeceram e quando tudo estava tranquilo, os Marabus levaram a Serpente com respeito e foram enterrá-la em cerimônias adequadas para casos como esse. (LABAT, 1730, t. 2, p. 172-174)

Um dos episódios narrados apenas por Labat diz respeito a um português que transportava uma das serpentes cultuadas no reino de Uidá ao Brasil quando sua embarcação naufragou, provocando a morte do viajante. Esse episódio caracteriza o aspecto ficcional na descrição de Labat, dado o detalhamento de algumas ações e intenções que o autor dificilmente teria acesso. Nesse caso, Labat descreve de que maneira o português guardou a serpente em sua caixa para levá-la ao Brasil – “delicadamente e secretamente” – e ainda a intenção de alguns habitantes locais ao abrir a caixa resgatada no mar – “roubar o que acreditavam encontrar”. O desfecho desse episódio, além do estilo da escrita, que enfatiza a catástrofe, é idêntico aos outros episódios relacionados ao tema das interdições do culto:

[...] Os gritos, ou mais ainda, os estrondos, fizeram com que todo mundo logo soubesse do Sacrilégio que o Português cometera. Como não podiam se vingar dele porque não aparecera mais e os tubarões já poderiam tê-lo comido, os Marabus e o povo se jogaram sobre os outros Portugueses, saquearam suas lojas, massacraram os que não puderam se salvar e se esconder na casa dos outros europeus e tiveram toda a dificuldade do mundo para acalmar os devotos irritados [...]. (LABAT, 1730, t. 2, p. 170-171)

É interessante notar que os infratores das normas do culto a Danbe, os quais, segundo Bosman e Labat, sofrem duras retaliações, quando europeus, são sempre de nacionalidade distinta à do autor do relato. Os protagonistas dos episódios descritos são provenientes da Inglaterra e Portugal, inimigos comerciais da França e Holanda. Tal disputa é representada nos relatos dos viajantes nas descrições do culto da serpente e em outras passagens.

Ao descrever a revolta da população de Uidá provocada pelo português, Labat aponta para a questão do território comercial das nações europeias na costa da África atlântica. O autor afirma que,

depois do referido episódio, os portugueses não deveriam nem pensar em voltar a Uidá, afinal, já tinham “grandes estabelecimentos também no Reino do Benim, do Congo e de outros lugares, onde eles podiam levar quantos escravos quisessem em troca de mercadorias da Europa e das Índias”. Labat, em seguida, questiona: “Por que insistir no comércio tão desvantajoso que fazem em Uidá [...]?” Esse trecho explicita o poder comercial de Portugal na África atlântica – poder esse que ameaçava as outras nações europeias ali instaladas – e o quão criteriosa era a escolha do episódio descrito. (LABAT, 1730, t. 2, p. 171)

Des Marchais (1726), por sua vez, cita a hostilidade da população de Uidá com os portugueses, em oposição à relação mais respeitosa com os franceses, graças à aprovação do rei de Uidá. A disputa comercial entre Holanda, França, Portugal e Inglaterra pode ser identificada em outras partes como, por exemplo, o trecho em que Bosman aborda a condição dos navios franceses, portugueses e ingleses que transportavam os africanos escravizados:

Ficarias pasmo em ver como esses escravos vivem nos navios; porque embora haja algumas vezes até seiscentos ou setecentos em um navio, tudo fica tão ordenado, pela boa conduta de nossos capitães, que até parece inacreditável; e ao contrário dos navios franceses, ingleses e portugueses, que são sempre sujos, os nossos estão sempre uniformemente limpos. (BOSMAN, 1705, p. 387)

Voltando ao tema principal desta seção, outra interdição relacionada ao culto a Dangbe diz respeito aos ritos de iniciação. Essa proibição, assim como a proibição de se matar a serpente cultuada, também é tratada por Bosman, Des Marchais e Labat. O primeiro autor cita a interdição de se falar a respeito de como as iniciadas foram presas nos locais destinados à iniciação: “Quando essas mulheres ou meninas saem de sua prisão, os Sacerdotes lhes proibem [...] de dizer

como elas foram presas, e lhes ordenam a dizer que isso fora feito pela serpente, e [...] essas que revelam o segredo são condenadas ao fogo.” (1705, p. 400) Já Des Marchais (1726, p. 104) e Labat (1730, t. 2, p. 184) relatam, de maneira semelhante, que quando as meninas voltavam à casa de seus pais, eram obrigadas a falar que a serpente fora responsável por tocá-las, levá-las ao confinamento e marcá-las. As meninas eram ameaçadas de serem queimadas pelo grande sacrificador caso desmentissem essa versão.

Os relatos estudados sinalizam que a aplicação das normas citadas provocava um respeito coercitivo pela principal prática religiosa de Uidá e era fiscalizado pela população local, responsável também pelas punições dirigidas, sobretudo aos estrangeiros menos avisados. Não acatar as interdições relacionadas à serpente cultuada significava não respeitar o reino de Uidá, sua população e seu rei.

Ao se ater às descrições das penas, Bosman, além de alertar os viajantes europeus aos supostos perigos do reino, reforça e reproduz a questão da irracionalidade enquanto sustentação do culto à serpente. Vale lembrar que o episódio da matança dos porcos foi citado por diversos autores a partir da publicação do viajante. Nas descrições de todos os episódios associados às interdições, os autores destacam a violência e a crueldade presentes nas punições a partir de crenças “absurdas”. Quando Bosman (1705, p. 400) cita o castigo dado pelos sacerdotes às jovens que contassem como foram presas para a iniciação, o viajante afirma: “certamente eles são bastante cruéis e bastante poderosos para executar suas ameaças.” A suposta atrocidade do corpo sacerdotal, apontada especialmente por Bosman e Labat, no entanto, não se limitava às penas relacionadas às interdições, mas abrangia também os ritos iniciáticos, como veremos no capítulo a seguir.

VISÕES SOBRE O FEMININO A PARTIR DOS RITOS INICIÁTICOS

Neste último capítulo, são analisadas as construções das narrativas e representações acerca das relações de gênero em Uidá e dos ritos de iniciação ao culto da serpente, destinados às meninas e mulheres do reino. Embora os homens também fossem iniciados como sacerdotes, as mulheres eram as únicas que incorporavam a divindade através da possessão, também descrita e interpretada neste capítulo. Ao tratar da iniciação feminina, se destacam os olhares dos viajantes a respeito do empoderamento das iniciadas (um dos aspectos mais privilegiados pelos autores investigados, em especial por Bosman, Des Marchais e Labat), assim como as principais representações pertinentes à participação das meninas e mulheres na iniciação. Dentre os quatro viajantes estudados, Barbot é o único que não faz referência a esses rituais, embora cite as sacerdotisas do culto.

Questões de gênero em Uidá

Os papéis das mulheres em Uidá constituem um tema amplo abordado tanto por Bosman quanto por Des Marchais e Labat. Nos relatos desses viajantes, aparecem descrições a respeito da participação

da mulher no trabalho, na relação com seus respectivos maridos, na relação conjugal com o rei e, finalmente, no culto a Dangbe. O culto da serpente é um dos principais contextos em que a temática de gênero se faz presente. O interesse principal dos viajantes sobre a participação das mulheres no culto diz respeito às mudanças sociais ocorridas a partir dos ritos de iniciação, com foco na relação conjugal das sacerdotisas.

Tanto Bosman quanto Labat reforçam a questão da desigualdade de gênero na relação matrimonial, isto é, da submissão das mulheres no casamento, das punições severas às mulheres acusadas por adultério e do poder aquisitivo dos homens relacionado ao número de esposas, destinadas especialmente ao trabalho e à manutenção dos bens do marido. O assunto da poligamia, especialmente, atraía o interesse dos europeus. Como consequência, o número de esposas de cada homem é destacado por ambos. É interessante notar a diferença entre esses números apresentados por Bosman (1705) e Labat (1730). Dessa vez, Bosman é quem parece cometer exageros, os quais Labat não reproduz, se mantendo fiel aos dados apresentados por Des Marchais (1726).

Segundo Bosman (1705), em Uidá os homens eram casados com 40 ou 50 mulheres, um número extremamente alto em comparação com outras localidades da Costa da Guiné, onde se costumava encontrar oito ou dez esposas para cada homem. O número de esposas, de acordo com os relatos do viajante, era equivalente ao poder aquisitivo do respectivo marido. Bosman afirma que os principais capitães, por exemplo, podiam ser casados com 300 ou 400 mulheres, mas a depender do caso, chegavam até a mil esposas. Já o rei, no topo da escala hierárquica, tinha no seu serralho entre quatro e cinco mil mulheres. Em relação à quantidade de esposas dos homens comuns e do rei, Labat cita números consideravelmente menores que os de Bosman. Segundo Labat, o homem comum costumava ter

entre 12 e 24 esposas, e o rei teria até duas mil. (DES MARCHAIS, 1726; LABAT, 1730, t. 2)

De acordo com Labat, era vantajoso ao homem ser casado com muitas mulheres, pois elas se ocupavam da lavoura, da sementeira, da colheita e da venda e compra de produtos. Segundo Labat, como o trabalho das mulheres casadas era muito duro, muitas vezes elas escolhiam a “devassidão” e a “libertinagem”, ao sair da casa dos pais para viverem sozinhas e comerciar por conta própria. No entanto, quando desejavam se casar e se “submeter às duras leis do casamento”, essas mulheres, sendo capazes de ter filhos e sendo bonitas, não tinham dificuldade para encontrar um marido. (LABAT, 1730, t. 2, p. 226-227)

Segundo Bosman e Labat, o grande número de esposas não era decorrente apenas do poder aquisitivo. O rei sempre herdava as mulheres do seu antecessor e, no caso do homem comum, o primogênito herdava as mulheres do pai, com exceção de sua mãe biológica. Sobre esse assunto, Labat sugere que herdar as mulheres do pai não significava que as mesmas tornavam-se suas esposas. No entanto, de acordo com o viajante, havia a possibilidade do primogênito se casar com elas. (LABAT, 1730, t. 2) A herança e o acúmulo de mulheres, sobretudo no caso do rei, muitas vezes tinham como consequência a possibilidade da venda de esposas aos comerciantes de escravizados. Os relatos de Labat apontam para a mesma direção. Segundo o viajante, a esposa era vista pelo seu marido como uma mulher escravizada, e podia ser vendida como tal. (LABAT, 1730, t. 2) Tanto Bosman quanto Labat apontam para a representação da mulher como moeda de troca. Ambos os autores citam que nos jogos de azar, bastante recorrentes em Uidá, quando os jogadores perdiam todos os seus bens, apostavam suas mulheres e filhos. (BOSMAN, 1705; LABAT, 1730, t. 2)

Segundo Bosman, o rei costumava vender aos comerciantes de escravizados “uma vintena de esposas”, que lhe provocasse o menor desgosto, algumas vezes por um preço irrisório. Mesmo com a venda frequente de mulheres, o seu número não diminuía, já que os capitães do rei selecionavam regularmente as mais bonitas para lhe oferecer. Quando o rei aprovava a escolha, ele tinha relação sexual com a nova esposa duas ou três vezes e a partir de então ela era obrigada a “*passer sa vie en religieuse*”. Tal expressão remete, provavelmente, ao celibato ou à abstinência sexual e ao recolhimento quase absoluto das esposas do rei perante a sociedade como um todo, em oposição à suposta vida libertina das mulheres do reino, citada também por Des Marchais (1726, p. 108). De acordo com Bosman (1705, p. 363), elas “preferiam escolher a morte a uma vida como essa”, sem poder se relacionar com nenhum homem.

Como citado no primeiro capítulo, as mulheres costumavam trabalhar na agricultura, na produção de cerveja, no tratamento das carnes e no comércio desses dois produtos, juntamente com os artefatos produzidos pelos seus respectivos maridos. Estes, segundo Bosman, trabalhavam com a forja, produziam lanças, dentre outras ferramentas, fiavam o algodão, faziam vestimentas no tear, construía-
m barcos de madeira e trabalhavam na agricultura. De acordo com o viajante, as mulheres mais bonitas trabalhavam em casa, servindo e cuidando de seu marido. Aqueles mais poderosos impediam que qualquer outro homem entrasse em suas casas enquanto estivessem na companhia de suas esposas. (BOSMAN, 1705)

De acordo com Bosman e Des Marchais, os homens de Uidá eram extremamente ciumentos, e caso houvesse alguma suspeita de adultério, a mulher, supostamente infiel, era vendida aos comerciantes de escravizados europeus. Já o amante era morto, e, em alguns casos, toda sua família era escravizada. Com as esposas do rei, o controle era ainda mais rigoroso. Segundo Bosman, caso um ho-

mem tocasse na mulher do rei, era decapitado ou vendido como escravizado. Bosman e Des Marchais afirmam que se um homem precisasse fazer algo nas proximidades da casa do rei, ele gritava, à distância, para que as mulheres ficassem em alerta e se protegessem. De acordo com Bosman, chegava a ser proibido olhar para as “mulheres mais consideráveis do rei”. Caso fosse necessário entrar na casa do rei para se fazer um serviço, elas se deslocavam para outro ambiente. Normalmente, os homens eram proibidos de entrar na casa do rei e de outras “pessoas poderosas do seu reino.” (BOSMAN, 1705, p. 362; DES MARCHAIS, 1726, p. 92)⁶⁵

Segundo os relatos de Bosman, Des Marchais e Labat, as jovens escapariam das relações de gênero assimétricas no casamento, desfavoráveis a elas, após se iniciarem⁶⁶ no culto da serpente. Com a iniciação, os três viajantes apontam para a inversão da assimetria dessa relação, a partir de então, desfavorável aos homens. Entretanto, os mesmos relatos sugerem que na esfera religiosa, as iniciadas, em alguns casos, passariam a se submeter a outros homens – nesse caso, aos sacerdotes. (BOSMAN, 1705; DES MARCHAIS, 1726; LABAT, 1730) Embora esse tipo de suspeita fosse comum entre aqueles que pretendiam depreciar esses cultos, observa-se de fato que, na iniciação ao culto da serpente, a relação da devota com o vodum ao qual

⁶⁵ Quando Des Marchais esteve em Uidá, um homem foi visto com uma das mulheres do rei na cidade de Savi e, como punição, ele fora executado na porta de sua casa, a mando do rei. Des Marchais também relata que se um homem tocasse, por acaso, na mulher do rei, ambos eram vendidos no mercado. Mas se houvesse a intenção de tocar, vendia-se a mulher, o homem era morto e seus bens confiscados ao rei. Segundo Labat, se alguma das mulheres do rei fosse estuprada, o criminoso era queimado vivo. (DES MARCHAIS, 1726; LABAT, 1730, t. 2)

⁶⁶ Nos relatos estudados, os autores não utilizam o termo “iniciação”, mas “consagração” (*consecration*) ou “confinamento” (*prison*). A denominação para esse processo, no entanto, é algo raro e sem destaque nos referidos relatos. A ênfase, dada pelos autores, encontra-se nos resultados do processo iniciático. Etnografias de processos de iniciação aos cultos dos voduns foram escritas por Herskovits (1938) e Verger (1999), dentre outros autores.

ela é consagrada reproduz o modelo da relação marital. O deus passa a ser concebido como o marido e a iniciada como a esposa (*asi*), daí o nome de *vodunsi* que ela recebe nos cultos aos voduns.

Bosman (1705) destaca o grande respeito pelo sacerdote e sacerdotisa⁶⁷ do culto da serpente entre os habitantes de Uidá. A distinção seria tamanha que, segundo o viajante, eles não podiam ser condenados à morte por nenhum crime.⁶⁸ Labat, por sua vez, a partir dos relatos de Des Marchais, explica que a organização do corpo sacerdotal do culto era confiada a uma grande família, cujo grande sacrificador, um dos grandes do Estado, era o chefe. Todos os outros marabus dependiam dele, recebiam suas ordens e lhe obedeciam. Segundo Labat, essa família era dividida em diversas ramificações, nas quais os homens tinham o privilégio de ser do corpo sacerdotal hierarquicamente superior. Os marabus, de acordo com Labat, eram identificados facilmente devido às cicatrizes, que cobriam todo o corpo, feitas quando jovens com a ponta de uma faca ou com as mesmas ferramentas utilizadas para marcar as meninas no rito de iniciação ao culto. Labat afirma que os marabus com maior poder aquisitivo e o grande sacrificador se vestiam como os grandes e participavam do tráfico de escravizados. (DES MARCHAIS, 1726; LABAT, 1730, t. 2)

Nos relatos estudados, Bosman, Des Marchais e Labat enfatizam, especialmente, as descrições a respeito das sacerdotisas da grande serpente, as quais passariam por ritos iniciáticos, comandados pelo grande sacrificador e seus assistentes. O processo de iniciação, além do prestígio conferido às sacerdotisas e à relação conjugal das mes-

⁶⁷ Nas traduções do holandês para o francês: *prêtre* e *prêtresse*; e para o inglês: *priest* e *priestesse*.

⁶⁸ Apesar disso, segundo Bosman, quando ele estava em Uidá, o rei violou essa lei com o consentimento dos grandes de seu reino. Ele mandou executar um sacerdote e seu irmão, que teriam cometido um atentado contra o reino e a sua vida. Bosman não entra em detalhes ao citar o episódio. (BOSMAN, 1705)

mas, são os assuntos tratados pelos três autores citados, como veremos a seguir.

Ritos iniciáticos

Conforme mostra a etnografia contemporânea, a iniciação religiosa é concebida como o nascimento para uma vida nova, consagrada à divindade, após uma morte simbólica que marca a ruptura com o passado. O recebimento de um novo nome, após a iniciação, seria uma das principais representações de tal ruptura. (VERGER, 1999) No contexto do culto aos orixás e voduns, o processo iniciático ocorre em um período de reclusão, o qual pode durar entre um a dezoito meses. No caso do culto a Dangbe, os viajantes falam em “alguns meses”, sem maiores especificações. Segundo Verger, nesse tempo, os noviços aprendem o comportamento que devem ter durante a possessão nas cerimônias e, após a iniciação, controlam com mais eficiência o momento para a divindade se manifestar, assim como a forma da manifestação. (VERGER, 1999) Des Marchais e Labat citam que, na iniciação ao culto da serpente, as meninas aprendiam as danças e as músicas em honra à divindade, além de receberem escarificações em todo o corpo.⁶⁹

De acordo com Labat, pouco tempo depois que se construiu o templo para a serpente, colocaram para lhe servir um grande sacrificador e uma ordem inteira de marabus. Além dos homens, representados pelo grande sacrificador e pelos marabus, acreditava-se que as mulheres deveriam ser destinadas à função de servir ao vodum das serpentes. Assim, todos os anos, as moças mais bonitas eram sele-

⁶⁹ Segundo Turner (1974, p. 116-117), após a iniciação, concebida como um ritual de passagem, o sujeito adquiria um novo *status* ou posição social e teria direitos e obrigações claramente definidos e estruturais perante os outros.

cionadas para serem consagradas e para que “nunca lhes faltassem serventes”. Essas moças tornavam-se sacerdotisas e betas a partir de ritos de iniciação. (LABAT, 1730, t. 2, p. 167) Segundo Des Marchais e Labat, as meninas participavam dos ritos de iniciação ao culto, passando por um confinamento, com a idade entre 8 e 12 anos, faixa etária que abrange o início da fase da puberdade. Aproximadamente dois anos depois, as mesmas jovens completavam a iniciação “casando-se” com a divindade em um ritual na casa de uma sacerdotisa mais velha. A metáfora do casamento com a divindade é algo comum em diversas práticas religiosas, incluindo o cristianismo. No culto aos voduns, como já foi dito, as iniciadas são denominadas como *vodunsi*, cujo termo significa “esposa do vodum”.

A idade das iniciadas e o ritual do casamento são citados apenas por Des Marchais e Labat, porém, os três autores destacam que a iniciação marcava a mudança de *status* das meninas-sacerdotisas e, conseqüentemente, a mudança do tratamento dirigido a elas. A relação entre as iniciadas e seus respectivos cônjuges ganha destaque nos relatos estudados. Os viajantes ressaltam que a partir dos ritos iniciáticos elas eram tratadas com capricho e distinção, algo atípico tanto na Europa da época como na sociedade descrita, segundo os relatos dos próprios autores.

A primeira fase dos ritos de iniciação consistia no “toque da serpente” ou no “recrutamento.”⁷⁰ O momento que precedia o rito de iniciação ao culto a Dangbe é narrado pelos autores de forma distinta. Enquanto na descrição do viajante holandês a serpente era a responsável pela iniciação das meninas, nos relatos dos autores franceses são as sacerdotisas as protagonistas pelo recrutamento das meninas a serem iniciadas.

⁷⁰ A palavra “recrutamento” não é utilizada nos relatos dos viajantes, no entanto, Labat utiliza o termo “fazer recrutas”: “[...] *les anciennes prêtresses font leurs recrues.*” (LABAT, 1730, t. 2, p. 180)

Segundo Bosman (1705), as meninas eram recolhidas para serem iniciadas, todos os anos, durante a noite, no período que se iniciava a sementeira do milho ou do painço, e terminava quando eles atingiam a “altura de um homem”. O viajante relata que as meninas tocadas pelas serpentes ficavam enfurecidas e, para serem curadas de tal furor, eram levadas pelos seus pais a casas construídas com essa finalidade. Esse estado era atingido também pelas jovens casadas que precisavam ser levadas às mesmas casas pelos seus maridos, com o objetivo de serem iniciadas. O furor citado por Bosman se refere à possessão,⁷¹ a qual sinalizava o início do processo de iniciação.

Nas casas de iniciação, elas ficavam enclausuradas e passavam pelo processo iniciático, que durava alguns meses. Bosman (1705, p. 398) considera que o rito de iniciação era uma das formas falaciosas empregadas pelo rei e sacerdotes para conseguirem riquezas. De acordo com o viajante, no período do confinamento, era preciso que os pais das meninas dessem tudo o que fosse necessário a elas, no entanto, com abundância suficiente para que os sacerdotes também pudessem viver na casa.

O furor adquirido após o toque do animal, segundo Bosman, era caracterizado como furor santo ou religioso. Nesse momento da descrição, o viajante compara as meninas enfurecidas com as bacantes do mito de Dionísio e as mulheres que pronunciavam os oráculos divinos:

A primeira vez que fui a Uidá para negociar, me disseram como uma coisa certa que assim que uma menina tivesse sido tocada pela serpente, ela ficava infalivelmente enfurecida, mas que era só um furor santo e religioso, quase como

⁷¹ De acordo com Boddy (1994), a possessão é um termo amplo que se refere à integração entre espírito e matéria, força ou poder e realidade corpórea, em um universo onde as fronteiras entre o indivíduo e seu ambiente são reconhecidas como permeáveis, flexíveis ou pelo menos negociáveis.

o que diziam das Bacantes, ou daquelas que deviam pronunciar os oráculos divinos. (BOSMAN, 1705, p. 399)

A reação das meninas ou o furor santo, adquiridos após a suposta “captura pelo deus-animal”, eram marcados com a destruição de tudo o que encontravam à frente. Bosman, mais uma vez em tom irônico, afirma que não gostaria de ter um furor santo como este, já que não provocava “obras de piedade”, mas apenas “maldades do Diabo.” (BOSMAN, 1705, p. 399) Ao considerar uma falácia o estado atingido pelas meninas e a maneira como ele seria provocado, Bosman relata as explicações de um de seus informantes:

Não tinha descanso enquanto não descobrisse como essas falácias podiam ser cometidas; eu não tinha, no entanto, nenhum sucesso, e meu esforço teria sido inútil, se o Negro, do qual eu já falei, não tivesse me informado. Segue aqui o que ele me disse: *os Sacerdotes têm cuidado de observar as mulheres e as meninas que não foram ainda capturadas pela serpente, e que tomando o tempo favorável para conversar em particular, eles as obrigavam, por promessa ou por ameaças, a prometer fazer o que eles quisessem na primeira ocasião; isso é, quando elas estivessem sozinhas na rua, deveriam gritar com toda sua força, como se a serpente as manipulassem e lhes ordenassem ir a sua casa. Antes que alguém pudesse vir socorrê-las, a serpente já teria ido, e a menina estava em furor, de maneira que os pais eram obrigados a obedecer às ordens da serpente.* (BOSMAN, 1705, p. 399, grifos do autor)

Embora Des Marchais e Labat não cite esse estado de furor em que ficariam as meninas no momento prévio aos ritos de iniciação, os autores citam o estado de furor, possessão ou loucura das sacerdotisas responsáveis pelo recrutamento das iniciantes:

Quando o milho miúdo começa a sair da terra, as sacerdotisas começam seu *Sabat* às oito horas da noite. Elas correm

durante toda a noite como loucas [ou possuídas] em grupos de vinte ou trinta, por todos os bairros da cidade de Xavier e em todas as casas, saem gritando juntas [...] ‘pegue, pegue’, em sua língua *Nigbo Bodinami*. Elas pegam as meninas jovens dos oito aos doze anos. Elas as levam [...] a um bairro distante da cidade em casas destinadas a isso [iniciação]. (DES MARCHAIS, 1726, p. 103, grifos do autor)

Normalmente, quando o milho miúdo começa a sair da terra, as antigas sacerdotisas fazem suas recrutas. Elas saem das casas que ocupam próximas a Xavier às oito horas da noite, armadas de bons bastões. Elas chegam à cidade como loucas, se separam em grupos de vinte ou trinta, correm por todos os bairros gritando como se estivessem possuídas: *Nigo Bodiname*, que significa Pegue, Agarre, e elas pegam todas as meninas encontradas fora de casa, entre a idade de oito e doze anos. (LABAT, 1730, t. 2, p. 180)

De acordo com Labat (1730, t. 2), era proibido aos moradores impedir que as sacerdotisas fizessem a captura, sob o risco de serem agredidos pelas mesmas com o apoio dos marabus que as seguiam em todo o trajeto. Segundo Labat, as sacerdotisas não chegavam a invadir as casas para pegar as meninas e avisavam aos pais, com antecedência, sobre o recrutamento. O viajante afirma que os pais, se sentindo honrados em terem suas filhas consagradas à serpente, as deixavam na porta de casa para que fossem levadas. As sacerdotisas corriam todo o reino por aproximadamente 15 noites e o percurso só era interrompido quando o número de meninas fosse suficiente. As iniciantes, então, eram levadas para as casas das sacerdotisas, onde havia lugares para prendê-las, instruí-las e marcá-las com incisões.

Sobre o processo de iniciação, Labat afirma que quando as meninas estavam confinadas, elas aprendiam as danças e as músicas para honrar a serpente, e depois eram marcadas. As escarificações, feitas em todo o corpo, tinham formas de flores, animais e, sobretudo, de

serpentes. Segundo Labat, as sacerdotisas “megeras” e “cruéis” não apresentavam nenhuma compaixão pelos gritos e dores das meninas. No entanto, o viajante reconhece que elas possuíam remédios infalíveis para curar rapidamente as feridas, mas sem deixar que as cicatrizes desaparecessem. (LABAT, 1730, t. 2) A respeito das escarificações, Des Marchais afirma que as sacerdotisas tinham “todo o seu corpo retalhado com ferro como se fosse renda ou tranças, sobre a barriga, as costas e por todas as partes”. Mais adiante, o viajante relata que os desenhos tinham as formas que as meninas quisessem, e que, no momento das escarificações, os gritos de dor eram inúteis. (DES MARCHAIS, 1726, p. 102, 104) Nas passagens citadas, nota-se, mais uma vez, o acréscimo de adjetivos e detalhes realizados por Labat, sinalizando principalmente para um exagero da suposta maldade das sacerdotisas.

Bosman (1705) relata de modo superficial o confinamento das jovens, provavelmente, devido aos segredos dos rituais de iniciação, sobre os quais as iniciadas eram proibidas de contar, sob risco de punição. Contudo, Bosman enfatiza o processo da saída das jovens, realizado após o pagamento de taxas pelos pais. Mais uma vez, a questão do lucro adquirido pelos sacerdotes em função do culto a Dangebe recebe destaque. Dessa vez, no entanto, o rei também é acusado pelo viajante de se aproveitar da riqueza adquirida na manutenção e libertação das meninas iniciadas. Segundo Bosman, as meninas recebiam a permissão de sair da casa onde foram iniciadas depois que as taxas pela iniciação e pelo cuidado das mesmas fossem pagas pelos seus pais. Bosman afirma que o valor das taxas era ajustado de acordo com o poder dos pagantes, e o número de meninas confinadas aumentava todos os anos a alguns milhares. Segundo Bosman (1705), em cada vilarejo havia uma casa onde eram executados os ritos de iniciação, e se fosse uma cidade maior, podia haver duas ou três casas como essa. O viajante afirma que estava convencido

de que, além dos sacerdotes receberem as taxas da iniciação, o rei também tirava proveito das mesmas.

O recrutamento da filha do rei que governou até 1704 foi um episódio marcante, ocorrido durante a estadia de Bosman em Uidá. De acordo com o autor, o rei provocou tal iniciação e, diferente das outras iniciadas, foi o próprio quem conduziu sua filha até a casa da serpente, onde permaneceu por um tempo menor do que as recrutas menos notáveis costumavam ficar. Tal fato é mais um sinal do quanto o poder monárquico estava imbricado com o culto da serpente, e do esforço do rei para mostrar à população do reino essa relação estreita. Os privilégios da filha do rei no processo iniciático marcam e sustentam o poder do rei perante os outros habitantes de Uidá. Segundo Bosman, por meio de troca material, a menina conseguiu fazer com que suas companheiras de confinamento também passassem menos tempo na casa. Mais uma vez, Bosman faz referência à circulação da riqueza por meio do culto. De acordo com o autor:

Logo que o dia de sua libertação chegou, foram buscá-la com muita magnificência, e a levaram diante da Corte do Rei, tendo as outras meninas, que também tinham saído, sentadas próximas dela. Ela estava nua, só tinha um echarpe de seda passado entre as pernas; estava coberta também com *Conte de Terra e Agrie*, que são dois tipos de coral [...]. Durante o tempo em que estive lá, ela fez todos os tipos de asneiras ao som de vários instrumentos, o que era um resto de seu furor, diziam os Negros, porque haviam feito ela sair cedo demais. Quase todas as pessoas consideráveis do país se aglomeraram enquanto ela estava sentada diante da Corte de seu pai, e todos lhe levaram presentes, que somavam uma grande quantia. Isso durou três ou quatro dias [...]. Assim, a filha do Rei foi tratada de maneira completamente diferente; as outras meninas foram obrigadas a lhe dar dinheiro para sair da casa onde elas estavam pre-

sas, e ela recebeu uma boa quantia depois de sua libertação.
(BOSMAN, 1705, p. 401, grifo do autor)

Como já vimos repetidas vezes, a crítica dos viajantes ao lucro dos sacerdotes com o culto a Dangbe se refere, sobretudo, às oferendas e aos ritos de iniciação. O pagamento dos pais das iniciadas às sacerdotisas também é abordado com destaque por Des Marchais e Labat. Des Marchais, ao tratar desse assunto, utiliza da ironia, mais comum nos relatos de Labat e Bosman, e compara as sacerdotisas do culto da serpente com os piratas:

[...] elas vão pedir aos pais pelo pagamento da alimentação das jovens meninas que foram marcadas, cujo preço elas ajustam de acordo com sua vontade, sem que ninguém ouse abaixá-lo, já que depois elas dão uma parte ao sacrificador, uma parte aos sacerdotes e dividem o resto entre elas, e com tanta boa fé quanto a dos piratas na divisão de seus roubos.
(DES MARCHAIS, 1726, p. 104)

Labat, em passagem correspondente a essa, acrescenta uma outra comparação jocosa, dessa vez entre o pagamento inflexível às sacerdotisas pelo confinamento e o pagamento aos alemães e suíços por uma hospedagem. Não por acaso, a inflexibilidade das sacerdotisas é comparada pelo padre católico com a de duas nações bastante envolvidas com a expansão do protestantismo na Europa. Além dessa comparação, Labat reescreve aquela realizada por Des Marchais pertinente às sacerdotisas e aos piratas, no entanto, com um estilo mais rebuscado:

[...] as velhas sacerdotisas vão pedir aos pais o valor gasto pelas suas filhas na casa onde elas estiveram durante sua ausência. Elas cobram o que elas querem e sempre é um valor alto, não é preciso pensar em querer baixá-lo. Os hospedeiros da Suíça e da Alemanha não são tão inexoráveis, se duplica a soma ou a triplica, e é preciso pagá-la. O mais

seguro e o mais rápido é pagar prontamente e de boa graça. Quando essas sacerdotisas recolheram tudo o que julgaram necessário pela alimentação e instrução dessas jovens meninas, elas dão uma parte ao grande Sacrificador, outra para os Marabus, e dividem o resto entre elas com a fidelidade e a igualdade que admirou-se outrora entre os piratas da América. (LABAT, 1730, t. 2, p. 185-186)

Embora o tema dos ritos iniciáticos seja aquele em que se encontre menos diferenças entre a escrita de Des Marchais e Labat, este acrescenta alguns episódios e comentários como, por exemplo, as estratégias dos homens para impedir o empoderamento de suas esposas como sacerdotisas da serpente. Esse tema também é tratado por Bosman. Todavia, como no episódio do comerciante inglês, não está claro se de fato trata-se do mesmo episódio adaptado por Labat. Enquanto Bosman aborda o impedimento da iniciação por parte do esposo, Labat se refere ao impedimento às ofensas provocadas pela esposa, já sacerdotisa. Nos dois casos, no entanto, emprega-se a mesma estratégia – a venda da esposa aos comerciantes de escravizados – e o mesmo desfecho – a escolha em se manter casada e liberta, sem manifestar possessões ou privilégios. O episódio descrito por Bosman (1705, p. 403) foi protagonizado e narrado por um habitante de Uidá:

Esse Negro me contou sobre esse assunto um caso divertido que lhe aconteceu com uma de suas mulheres, a qual com a solicitação dos Sacerdotes ficou numa noite como se estivesse enfurecida, quebrando tudo o que estava a sua frente. Mas ele, que sabia bem de onde esse furor tinha vindo, a pegou suavemente pela mão, como se ele quisesse conduzi-la à casa da serpente, e estando diante do lugar onde viviam os nativos de Brandeburgo, que tinham vindo então a Uidá para comprar escravos, ele entrou de repente com ela e a apresentou para ser comprada. Mas [...] ela logo renunciou seu

furor, se jogou aos pés de seu marido e lhe pediu perdão, lhe prometendo não voltar a fazer aquilo jamais. Ele a perdoou com essa promessa, ela foi liberta do furor e da serpente, e ele da necessidade que teria de voltar a comprá-la. Foi um empreendimento bem audacioso para esse Negro, pois se os Sacerdotes o tivessem descoberto, ele teria sido morto infelizmente.

Labat, antes de relatar o episódio abaixo, afirma que fora o único caso de “correção” da esposa possuída bem-sucedido:

Esse homem tinha uma mulher [sacerdotisa da grande serpente] [...] de quem sofrera uma infinidade de insultos, tendo sido quase golpeado várias vezes pelas companheiras de sua megera. Ele pediu um dia que ela o acompanhasse, sob um pretexto especial, ao armazém dos Europeus. Quando ela entrou lá, ele fechou a porta e propôs vendê-la; a venda foi logo concluída porque ele estava convencido a entregá-la pelo primeiro preço oferecido. Ela primeiro tinha experimentado a firmeza, acreditando que só se tratava de uma brincadeira para lhe causar medo, mas quando ela viu que os Comissários a seguraram e que o marcador se aproximava com a marca toda vermelha e o papel lubrificado para estampá-la, sua coragem a abandonou, o medo a pegou, ela escapou das mãos que a seguravam, se jogou aos pés do marido, os abraçou, os molhou com suas lágrimas e lhe prometeu ser tão obediente e tão respeitosa que ele não teria, nunca mais, o menor motivo para se queixar. O marido ficou por muito tempo inexorável, a mulher se dirigiu aos Comissários e lhes suplicou para interceder por ela; ela tomou a Serpente como testemunha da sinceridade de suas promessas, jurou ao final nunca falar com ninguém sobre o que tinha se passado e fez os grandes juramentos que se pode exigir no país. Ao final, o Administrador, que era amigo do marido e combinara essa cena com ele, falou

em favor dela e se ofereceu para ser testemunha dessa pobre mulher. O marido enfim se deixou comover, perdoou o ocorrido [...]. Então ele a levou bastante humilhada a sua casa. (LABAT, 1730, t. 2, p. 183-184)

Na descrição acima, Labat emprega uma intensa carga dramática, ressaltando os detalhes das ações e as emoções dos protagonistas, de maneira que o leitor é motivado a visualizar e a captar os sentimentos e significados da cena descrita. Esta, permeada pelo confronto e pelas relações de força que ultrapassam o universo simbólico. A mulher sacerdotisa, autoridade respeitada, nesse contexto de violência masculina, representa duplamente um objeto, pura mercadoria nas mãos dos negociantes europeus, vendida pelo seu marido e algoz. Representação esta, idêntica ao episódio descrito por Bosman. A reelaboração do episódio de Bosman por parte de Labat, na parte que diz respeito à posição da mulher (antes da iniciação, no caso do primeiro autor, e sacerdotisa, no caso do segundo) seria justificada pelo fato de Des Marchais e o próprio Labat não descreverem o momento de fúria antes da iniciação, razão desencadeadora para a venda da esposa pelo marido. Assim, seria mais conveniente seguir a lógica das descrições anteriores, ressaltando os abusos cometidos pela esposa sacerdotisa contra o seu marido, assunto destacado especialmente por Labat. Caso se trate de um episódio ficcional ou outro episódio narrado por um viajante desconhecido, nota-se que Labat procurou reforçar a estratégia e o desfecho presentes na descrição de Bosman.

Bosman narra outro episódio relacionado à tentativa de impedimento de iniciação por parte do cônjuge, no entanto, dessa vez, o desfecho é malsucedido, culminando em uma dura punição. O protagonista do episódio, capitão Tam, era natural da Costa da Guiné e fora promovido pelo rei ao cargo de capitão e intérprete dos ingleses pela sua boa conduta e honestidade. Bosman relata que esse capitão

não conhecia os costumes de Uidá e prendeu sua esposa em ferros no momento em que apareceu enraivecida. Quando foi solta, a jovem denunciou seu marido aos sacerdotes, que só não o atacaram publicamente pelo fato de ser estrangeiro e não cultuar a serpente. No entanto, segundo o viajante, os sacerdotes o envenenaram secretamente, o que lhe fez perder a fala e o movimento. Na sequência, Bosman afirma: “em qualquer lugar do mundo que seja, não é bom contradizer os Eclesiásticos e se opor aos seus propósitos.” (BOSMAN, 1705, p. 402) Bosman, aparentemente, conhecia o capitão Tam e se mostrou horrorizado com a punição dada pelos sacerdotes. Ao narrar o episódio, ocorrido no período em que Bosman esteve em Uidá, o viajante parece ter a intenção de precaver os europeus dos perigos de não se seguir as normas que permeavam o culto da serpente. Vale destacar que Uidá ficou conhecida, naquela época, especialmente pelo perigo do envenenamento, que supostamente já havia sido a causa da morte de alguns missionários europeus.

De acordo com os relatos de Des Marchais e Labat, a segunda etapa da iniciação ao culto da serpente se realizaria a partir do casamento com a divindade, que marcava a consagração da iniciada como sacerdotisa do vodum. Essa cerimônia é apenas citada por Des Marchais, enquanto Labat elabora uma versão com diversos acréscimos. A rápida descrição do viajante sinaliza que ele, provavelmente, não esteve presente nessa cerimônia, e talvez não tenha conseguido mais informações a respeito do referido casamento devido ao segredo que o permeava:

Fazem também casamentos com a serpente. Para esse fim, pegam meninas que foram marcadas e as colocam dentro de um buraco com duas ou três serpentes e dançam ao redor desse buraco ao som dos instrumentos. Depois retiram a menina e as serpentes e a conduzem para casa dela e aí está toda a cerimônia. (DES MARCHAIS, 1726, p. 104-105)

O detalhamento, feito por Labat, na descrição do casamento com a serpente, aponta, mais uma vez, para a utilização de outras fontes ou para uma produção ficcional ou com aspectos ficcionais. Nesse caso, a publicação de Bosman não poderia ser uma de suas fontes, já que o viajante nem mesmo cita tal cerimônia em seus relatos. Um dos acréscimos realizados por Labat insinua que as serpentes seriam introduzidas na genitália das meninas e sugere que, nessa ocasião, haveria um suposto abuso sexual contra as iniciantes. Sobre o casamento, Labat descreve:

Essas meninas ficam na casa de seus pais e de tempo em tempo vão à casa onde foram consagradas e repetem as danças e as músicas que elas aprenderam lá, e quando elas estão com a idade de se casar, o que é normalmente com a idade entre catorze e quinze anos, se faz a cerimônia do casamento com a Serpente. Os pais, que se sentem infinitamente honrados com esta aliança, dão a suas filhas os tecidos mais bonitos e todos os adornos que eles podem, segundo seus meios. Elas são conduzidas à cerimônia na casa da grande Serpente, e quando a noite chega, descem duas ou três de cada vez a uma fossa que tem subterrâneos à direita e à esquerda, onde dizem que se encontram duas ou três serpentes como Procuradoras da grande Serpente. Enquanto elas estão lá, as velhas Sacerdotisas e aquelas que também devem se casar cantam e dançam ao som de instrumentos ao redor dessa fossa, mas a uma distância que não se possa nem ver nem escutar o que se passa. Quando elas passaram uma hora lá, são retiradas, e nesse momento elas são vistas como mulheres da grande Serpente. Dizem que além das Serpentes há outros animais mais capazes ao casamento do que esses répteis; e, com efeito, há muitas dessas meninas que não saem desse buraco tão virgens quanto elas entraram [...]. (LABAT, 1730, t. 2, p. 186-187)

Novamente confirma-se que a representação da consagração religiosa está pautada pelo modelo do casamento entre homens e mulheres, inclusive com a entrega do dote por parte da família da noiva. O tema da mudança de *status* das iniciadas, nas obras dos três autores, tem como foco a relação conjugal da sacerdotisa do culto da serpente, denominada por Des Marchais e Labat como beta. Não há grandes variações no conteúdo das descrições dos três autores a respeito desse tema. Mais do que isso, nota-se uma semelhança significativa entre o relato de Des Marchais e o de Bosman, até então não confirmada de forma tão evidente em outras partes. O que chama atenção não é simplesmente a semelhança do conteúdo dos relatos, mas o uso das mesmas palavras e quase uma reprodução da primeira oração do trecho selecionado. Nos relatos abaixo, se observa que Labat parafraseia Des Marchais que, por sua vez, parafraseia Bosman. Abaixo, seguem os referidos relatos, que abordam o tratamento ao qual os esposos das sacerdotisas estavam submetidos:

As mulheres que se elevam à dignidade de Sacerdotisa são, pelo menos, tão estimadas quanto os Sacerdotes, mesmo quando só tenham sido escravas; e o que lhes faz ainda mais respeitar é que elas se dão o nome de filhas de Deus. Ao contrário das outras mulheres, que são obrigadas a servir seus maridos como se fossem escravas, essas têm uma autoridade absoluta sob seus maridos, dispõem seus bens como querem e vivem à sua maneira; os maridos são obrigados a lhes evocar o mesmo respeito que elas lhes evocavam antes de serem elevadas à essa dignidade, quer dizer, de lhes falar e servir ajoelhados. (BOSMAN, 1705, p. 410)

As mulheres que são elevadas a essa dignidade são igualmente estimadas como os sacerdotes, mas todos dependem do sacrificador. Os que têm essas mulheres são obrigados a respeitá-las e a servi-las, de lhes falar ajoelhados, como

também de deixá-las viver a sua maneira e dispor o que elas querem na casa. (DES MARCHAIS, 1726, p. 102)

Elas gozam de seus privilégios, participam das oferendas que se fazem ao seu marido Serpente e se elas encontram outro de sua espécie, não têm muita pressa em pegá-lo, e normalmente elas o fazem enraivecer, porque esse pobre é obrigado a lhes respeitar, servir, falar com elas ajoelhado, deixá-las viver ao gosto delas, e dispor de tudo o que tem em casa. (LABAT, 1730, t. 2, p. 187-88)

Os comentários feitos pelos três autores a respeito do poder das mulheres sacerdotisas também se referem especificamente à relação conjugal. Mais uma vez, observa-se uma grande aproximação entre os relatos de Des Marchais e Bosman. Logo após apresentar as obrigações dos maridos das sacerdotisas, Bosman (1705, p. 410) afirma:

Os Negros que têm um pouco de destreza não tomarão uma Sacerdotisa como sua mulher, e só sofreriam dificuldade se uma de suas mulheres se tornasse Sacerdotisa. Mas quando isso acontece, eles não podem se opor, a menos que queiram ter uma terrível conta a prestar: a de serem vistos como homens que querem parar o curso normal do culto divino.

Des Marchais (1726, p. 102), por sua vez, reproduz parcialmente o trecho de Bosman exposto acima:

Os Negros mais sensatos não tomam as sacerdotisas como esposas porque eles são muito impositivos com elas [...] sob a limitação do grande sacrificador, elas têm uma estima tão enorme do povo que ninguém poderia lhes provocar qualquer ofensa, a menos que quisesse se expor aos golpes dessas furiosas.

Labat, que justamente não esteve em Uidá, é quem mais caracteriza o perfil das sacerdotisas e o único a citar diretamente o ineditismo do poder adquirido por essas mulheres. A utilização de adjetivos

depreciativos em tom exagerado, mas que revelam o poder dominador das sacerdotisas em relação ao cônjuge, apresenta um vestígio de misoginia. Vale ressaltar que Labat fala no lugar de um padre celibatário e, em outras passagens, também revelou desprezo ao sexo feminino, conforme apresentado anteriormente. No trecho abaixo, Labat não faz referência apenas à relação assimétrica no casamento em Uidá, mas também na Europa. Com ironia, o autor aparentemente insinua que haveria mulheres na Europa tão “poderosas” ou “insolentes” quanto as sacerdotisas de Uidá, e que também provocariam o sofrimento de seus maridos:

[A consagração à serpente] lhes atrai o respeito de todos, além de muitos privilégios, sobretudo o de enraivecer seus maridos [...] porque elas são extremamente orgulhosas, insolentes, preguiçosas, desobedientes, só fazem o que querem e os tratam mais como escravos do que como mestres. Esses não ousam repreendê-las, ameaçá-las, nem corrigi-las; se fazem isso, podem se deparar com uma multidão dessas megeras, com um bastão na mão [...] e eles ficariam felizes se isso não lhes custasse a vida [...] Apesar disso, é raro que elas não encontrem um esposo, sobretudo quando elas são belas, porque as pessoas bonitas são estimadas em todos os lugares e sem serem *Beta* elas não usam, habitualmente, o poder dessas Sacerdotisas. Quantos cônjuges na Europa gemem sob a tirania das *Betas* com quem eles tiveram a loucura de se casar? (LABAT, 1730, t. 2, p. 182, 188)

Nessa parte referente ao poder adquirido pelas sacerdotisas, há mais aproximações entre os relatos de Des Marchais e Bosman do que entre Labat e Des Marchais ou Labat e Bosman. Esse fato comprova a importância da obra de Bosman na produção dos relatos de outros autores.

Vale destacar que outros fenômenos religiosos, de origens diversas, apresentam características semelhantes às do culto a Dangbe, relacionadas à possessão em mulheres. Lewis (1982), ao investigar as possessões femininas na Somália e na Itália, dentre outros lugares do mundo, observa que as mulheres empregavam a possessão de espíritos como “um meio de insinuar seus interesses e demandas diante da repressão masculina”. Ao analisar episódios nos quais as mulheres somalis são possuídas pelo espírito *sar*,⁷² Lewis conclui que tal aflição, caracteristicamente feminina, funcionava como um “inibidor dos abusos de negligência e danos” numa relação conjugal extremamente desequilibrada em favor dos homens. Estes viam a possessão de suas esposas “como uma estratégia especializada destinada a satisfazer os interesses femininos às suas custas.” (LEWIS, 1982, p. 92-94) Assim como o toque da serpente e a possessão das mulheres em Uidá marcariam a entrada ao processo iniciático (segundo os relatos de Bosman), Lewis afirma que, no tarantismo,⁷³ a partir da picada da tarântula, as mulheres principiariam um processo de iniciação e cura por meio de rituais que envolviam, dentre outros elementos, música e dança. Nesse caso, as mulheres também almejavam posições completamente novas de independência e poder. (LEWIS, 1982, p. 92-94)

De acordo com Stoller (1995), Lewis aborda a possessão de espíritos em mulheres como “um dado que supostamente revela atritos subjacentes”. (STOLLER, 1995, p. 17, tradução nossa) Esses atritos são pertinentes à posição subalterna da mulher em relação aos seus respectivos cônjuges nas sociedades patrilineares. Para Lewis, a

⁷² A possessão do *sar* em mulheres é verificada em países como o Sudão, a Etiópia, o Egito, entre outros (nesses contextos, denominado *zar*), com significados semelhantes àqueles atribuídos por Lewis ao caso da Somália. (BODDY, 1989; LEWIS, 1982)

⁷³ Culto terapêutico, de origem pagã, praticado na Itália ainda hoje. O filósofo, antropólogo e historiador das religiões Ernesto De Martino foi um dos grandes estudiosos da tarantela do sul da Itália, tendo publicado sobre o assunto na obra *La terra del rimorso* (1961).

possessão representaria uma guerra dos sexos, na qual as mulheres desfrutariam “momentos fugazes de prestígio social.” Stoller aponta, no entanto, que o modelo funcionalista adotado por Lewis revela algumas fragilidades, como o fato de se concentrar totalmente na mediunidade, não considerar a perspectiva social da experiência das mulheres e se debruçar sobre dimensões culturais e corporais da possessão. Contudo, Stoller também destaca sua principal qualidade, que é considerar a possessão como um processo social, com consequências sociais.

A partir dos relatos estudados, observa-se que, no culto a Dangbe, o prestígio conquistado após a iniciação mostra-se menos efêmero e mais limitado. Como citado anteriormente, no caso do culto a Dangbe, as meninas e mulheres não conquistariam total independência e poder, justamente por estarem submetidas aos sacerdotes (ou grande sacrificador e marabus), os quais ocupariam o topo da escala hierárquica do corpo sacerdotal e aos quais, algumas vezes, o rei de Uidá também estaria submetido. (BOSMAN, 1705)

O aspecto pertinente ao poder conquistado pelas meninas e mulheres com a iniciação ao culto da serpente, assim como aos privilégios das mulheres por meio das possessões, podem ser comparados com as cerimônias denominadas por Gluckman (1963) como “rituais de rebelião”. Gluckman constrói tal noção a partir da descrição, realizada por Frazer (1890), acerca de alguns rituais agrícolas da África permeados por tensões sociais e nos quais se observa a inversão dos papéis dos seus protagonistas. Na análise de Gluckman, o poder inédito adquirido pelas mulheres nos rituais à deusa Nomkubulwana ganha destaque. Segundo o autor, os homens eram proibidos de participar desses rituais, nos quais as mulheres assumiriam o poder temporariamente, adotariam uma postura libertina e praticariam atividades masculinas com o objetivo de se realizar uma boa colheita. Sob o ponto de vista de Gluckman, no entanto, durante os

rituais as mulheres assumiriam um poder restrito e efêmero ao vestirem as roupas dos homens e reproduzirem suas atividades, como a ordenha do gado.

A respeito dos diferentes significados das possessões, incluindo as possessões femininas, grande parte dos estudiosos considera que elas são (ou se tornaram historicamente) modos sensíveis de resistência cultural.⁷⁴ A manifestação de espíritos, muitas vezes considerada pelo Estado como subversiva, frequentemente é reprimida ou sujeita a severas políticas de controle. Tal repressão relaciona-se com os efeitos dos cultos e das manifestações de espíritos, que envolvem um sentido de identidade, coesão e autorrespeito. Estes, por sua vez, ameaçam a reprodução e a manutenção de corpos dóceis e disciplinados, confundindo as relações de poder estabelecidas. (BODDY, 1994) Segundo os relatos de Bosman, o controle da possessão das mulheres no culto da serpente era exercido estritamente pelos maridos, para evitar que elas se tornassem sacerdotisas e invertessem a relação de poder no casamento.

“Bacantes” e “Sabá”: o imaginário europeu e a participação feminina nos ritos de iniciação

As aproximações entre os relatos de Bosman (1705) e de Lewis (1982) em relação ao culto à serpente e ao tarantismo estão presentes também na abordagem acerca do rito de iniciação e do momento que o antecede. Nessas descrições, ambos trazem à

⁷⁴ Boddy cita como exemplo os espíritos *boris*, estudados por Echard (1991), os quais provocaram a revolta contra o regime colonial no Níger em 1926, assim como o envolvimento dos espíritos dos *shonas* nos movimentos nacionalistas, que desafiou o Estado colonizador do Zimbábue. De acordo com Lan (1985) e Comaroff (1985), durante a guerra civil, ocorrida na sequência, os ancestrais *shonas* ofereceram proteção aos guerrilheiros a partir da comunicação estabelecida por meio dos seus médiuns. (BODDY, 1994)

tona as bacantes do mito a Dionísio, deus das festas, do vinho, do lazer e do prazer. (VOLPE, 1990) Bosman e Lewis compararam as meninas e mulheres a serem iniciadas com as personagens do mito, tendo como referência, provavelmente, a tragédia *As bacantes*, de Eurípides (443-382 a.C). A referida obra, considerada a publicação mais importante sobre o mito, enfatiza a agressividade e o poder das mulheres, quando possuídas, durante o culto a Dionísio, características que indicariam o cerne da comparação. Nos ritos a Dionísio, os estados de transe potencializam-se na loucura de Dionísio e de seu grupo de adeptos. Tal loucura, reforçada pelo vinho, se expressava em orgia, canibalismo e em extermínio de animais e crianças, o que gerava a catarse, o alívio, a leveza, o desabafo, a purificação e, em seguida, a recuperação da razão. (FORTUNA, 2005)

Na Grécia Antiga, período correspondente à escrita da tragédia *As bacantes* (séc. V a.C), as mulheres ocupavam uma posição subalterna em relação aos homens. Ao se casarem, elas perdiam os dotes e a própria religião, e eram obrigadas a adotar a religião e os deuses do marido. Ter filhos também correspondia a mais uma obrigação da mulher para não ser amaldiçoada e abandonada pelos deuses. Dionísio inverte a posição das mulheres ao deslocá-las do lar, onde estariam fiando e cuidando da alimentação e das crianças, para as montanhas íngremes. Lá, as seguidoras de Dionísio, conhecidas como bacantes,⁷⁵ se vestiriam com peles de animais, amamentariam serpentes e outras criaturas selvagens e comandariam as danças rituais em honra ao seu deus. (FORTUNA, 2005)

Nos ritos a Dionísio, as bacantes experimentavam a *manía*, ou “loucura divina”, semelhante ao furor santo ou religioso do culto a Dangbe ou à aflição do tarantismo, entre tantas outras possessões.

⁷⁵ Nome derivado de Baco, denominação mais recente para Dionísio, utilizada pela primeira vez por Sófocles na tragédia *Édipo rei* (séc. V a.C). (BRANDÃO, 1991)

No mito grego, o êxtase das bacantes, atingido com as danças circulares em honra a Dionísio, levava as seguidoras, também identificadas como sacerdotisas, à orgia. A orgia ritualística representava a morte e o renascimento para se estabelecer novamente o equilíbrio e a ordem. (FORTUNA, 2005) A comparação com as bacantes em Bosman é pautada não apenas na mudança de posição social a partir dos rituais religiosos, mas também na cura atrelada à prática ritual e aos processos de iniciação. A escolha do mito de Dionísio para a comparação citada relaciona-se, sobretudo, à influência da literatura greco-latina que, por sua vez, influencia diretamente na interpretação da realidade do outro, assim como a apropriação da literatura bíblica.

Nos manuscritos de Des Marchais, não foi possível identificar o uso de termos derivados de “idolatria” ou “superstição” quando o autor trata do culto à serpente. No entanto, o viajante se refere ao recrutamento das meninas a serem iniciadas pelas sacerdotisas mais velhas como sabá. O termo “sabá” (*sabat*), citado por Des Marchais, deriva da palavra em hebraico *shabat* e designa, em diversas crenças, tanto um dia da semana de descanso como um período de adoração. Porém, na relação feita por Des Marchais entre as mulheres possuídas e o sabá, o autor provavelmente faz referência ao que ficou conhecido entre os séculos XIII e XVIII como “encontros demoníacos de bruxas”. As mulheres chegariam a esses encontros voando em vassouras, ou montadas em bodes, ou transformadas em pássaros e, em uma cerimônia noturna, dançariam, preparariam poções mágicas, fariam sacrifícios de animais e crianças, oferendas ao demônio e se entregariam a ele e à orgia. Acusadas de praticarem o sabá, muitas mulheres foram perseguidas, torturadas e mortas na Europa durante a Idade Média e a Idade Moderna, sob a lei da Inquisição, imposta pela Igreja Católica. (MELLO E SOUZA, 1993) No período em que Des Marchais escreve seu diário, ainda havia uma grande incidência de julgamentos e mortes de mulheres consideradas bruxas na Eu-

ropa. O uso do termo “sabá” expressa uma das representações coletivas ocidentais associadas à magia, à feitiçaria e à irracionalidade.

Um exemplo da significativa representatividade dos sabás na Europa foi a grande quantidade de iconografias que as retratavam, produzidas sobretudo na Itália, entre os séculos XV e XVII. Nessas imagens, era comum a representação de mulheres mais velhas (algumas voando em vassouras), aves, figuras monstruosas e sacrifícios sempre em encontros noturnos. Como exemplo, segue abaixo uma dessas imagens, feita pelo gravurista francês Jacques Aliamet (1726-1788), a partir do quadro do pintor belga David Terniers (1610-1690).

Figura 10 - “Chegada ao Sabá”⁷⁶



Fonte: Aliamet (1750, gravura em metal).

⁷⁶ No original: “Arrivée au Sabat”.

Esta parece ser a única referência explícita à feitiçaria atrelada ao culto à serpente realizada por Des Marchais (1726, p. 104). De maneira direta, sem fazer comparação ou comentário a respeito da escolha por tal denominação – “[...] sacerdotisas começam seu sabá às oito horas da noite [...]” –, o uso do termo expressa a naturalização ou a contiguidade entre o referido culto e as práticas de feitiçaria. O termo, bastante conhecido na época, substitui a explicação do que seria para Des Marchais o recrutamento das meninas pelas sacerdotisas mais velhas.

O principal aspecto em comum entre os autores é a representação da iniciação das meninas/mulheres como uma prática ilegítima e amoral, na qual participavam um corpo sacerdotal falacioso, com interesse no lucro pessoal, e jovens que passavam por uma drástica mudança de posição social. A anomalia, portanto, relacionava-se à iniciação de meninas e mulheres em um culto cuja divindade era a representação do mal e do Diabo, à suposta exploração dos sacerdotes para lucrar com tais cerimônias e ao poder adquirido pelas mulheres sacerdotisas do culto, especialmente na relação conjugal. Esta, segundo os autores estudados, sofreria uma transformação suficiente para inverter a assimetria de poder – antes das iniciações, sempre a favor dos homens. Se a subserviência das esposas de Uidá – consideradas por Bosman e Labat como escravas de seu marido – já chamava a atenção dos referidos autores, quando a relação se inverte, a partir dos ritos iniciáticos, o interesse pela descrição da relação conjugal aumenta consideravelmente. A opressão às mulheres, nesse tipo de relação, era comum no contexto social dos viajantes europeus; já o inverso parece provocar nos autores um grande assombro, além de indignação.

Como citado anteriormente, a principal diferença entre as descrições de Bosman, Labat e Des Marchais a respeito do momento prévio à iniciação corresponde ao estado das sacerdotisas e das jovens a

serem iniciadas. O estado de loucura ou fúria, segundo os relatos de Bosman, contaminava as iniciantes supostamente capturadas pela serpente. Já no diário de Des Marchais e na publicação de Labat, são as sacerdotisas mais velhas – responsáveis pelo recrutamento das jovens – as possuídas, loucas ou furiosas. O tipo de representação formulado por Des Marchais e Labat combina com aquele das protagonistas do sabá: mulheres mais velhas, enlouquecidas ou furiosas, e principais responsáveis pelas práticas de bruxaria. Embora Labat não utilize o termo sabá, feitiçaria ou bruxaria, suas narrativas a respeito dos ritos iniciáticos estão mais próximas das narrativas de Des Marchais do que das de Bosman, as quais não fazem as referências citadas. Bosman opta por uma comparação apoiada em um mito grego, extremamente divulgado na Europa por meio da obra de Eurípidés. Portanto, ambos extrapolam as referências da literatura bíblica na interpretação do culto a Dangbe.

A conotação sexual dos ritos iniciáticos é um dos principais elementos em comum nos relatos de Bosman, Des Marchais e Labat. Nas narrativas dos dois primeiros autores, tal conotação é implícita, já que tanto no mito a Dionísio quanto no sabá há práticas de orgia liderada pelas mulheres, mas os autores não reforçam essa ideia ao descreverem as iniciações no culto a Dangbe. Já Labat, como vimos, cita indiretamente que, na cerimônia de casamento com a divindade, as serpentes seriam introduzidas no órgão sexual das iniciantes e os sacerdotes se aproveitariam da situação para ter relações sexuais com as jovens. Mesmo sem utilizar um termo que remete à feitiçaria ou ao mito a Dionísio, o caráter ilícito e amoral está presente também nos relatos de Labat. Inclusive, dentre os autores estudados, o autor é quem mais destaca tais características para se referir ao culto da serpente, à população de Uidá e, sobretudo, às mulheres do reino.

Labat (1730, t. 2, p. 226) afirma que as meninas solteiras de Uidá, “donas de si mesmas”, quando saíam da casa dos pais, se entregavam

à “devassidão” e à “libertinagem” e eram responsáveis pelo seu sustento. O autor é o único a citar a autonomia das mulheres/meninas, independente do sacerdócio no culto da serpente. Tal liberdade, entretanto, completamente fora dos padrões da família cristã europeia, representava a perversão da família, do corpo e da alma. Os temas da libertinagem em Uidá e da irracionalidade das práticas religiosas africanas também são tratados por Labat na sua obra *Voyages aux isles de l’Amerique* (1705).

Como citado anteriormente, as fontes de Labat, na referida obra, são as narrativas orais do padre Braguez, que esteve em Uidá com o cavaleiro Damon, comandante de um navio da Companhia da Guiné. Na obra citada, Labat se refere à libertinagem de homens e mulheres de Uidá e afirma que ela seria um dos maiores obstáculos para a conversão ao catolicismo. Segundo Labat, tal informação lhe foi transmitida pelos eclesiásticos de diferentes ordens religiosas, que estiveram no reino com a intenção de evangelizar. Em outra passagem, após descrever a cerimônia da serpente, testemunhada por Braguez, Labat (1705, p. 39-40) afirma que o demônio parecia prender o povo de Uidá em sua escravidão. Assim, a população estaria mergulhada em “volúpias sujas” e na “vida libertina, indiferente e sensual”, que de “pecado em pecado” os levava a “abismos caóticos.”⁷⁷

De acordo com Foucault (1980, p. 131), no século XVII, o corpo, caracterizado como uma máquina, esteve atrelado ao adestramento, à ampliação de suas aptidões, à extorsão de suas forças e a sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos. Tais noções se relacionavam com o desenvolvimento do capitalismo e com o tipo de Estado desenvolvido na Europa no final da Idade Média e no século XVII. No Estado moderno, o novo modo de ser em sociedade

⁷⁷ Observa-se que o estilo de escrita de Labat em *Voyages aux isles de l’Amerique* (1705) é semelhante ao da obra *Voyage du chevalier Des Marchais...* (1730).

é marcado pelo controle mais severo das pulsões, o domínio mais seguro das emoções e o senso mais elevado de pudor. (CASTAN; LEBRUN; CHARTIER, 1991)

O controle do corpo também dizia respeito ao cristianismo, sobretudo a partir de meados do século XVI, quando as reformas católica e protestante buscaram tornar os cristãos mais próximos à Igreja, à devoção e à Bíblia. As sacerdotisas do culto à serpente, na esfera privada, apresentavam-se a Bosman, Des Marchais e Labat como oposição extrema à domesticação do desejo da mulher cultivada pelo cristianismo. Os cônjuges dessas mulheres seriam vítimas do poder feminino, expresso pela manifestação de desejos e pela “obrigação” no seu atendimento, a partir de um *status* de autoridade e respeito na sociedade de Uidá. Sob o ponto de vista dos autores citados, os maridos das sacerdotisas têm o seu poder obscurecido, perdendo, além de sua autoridade, um modelo de mulher servil, que lhe rende um capital material por meio do trabalho. Os estigmas dirigidos às mulheres sacerdotisas – megera, furiosa, desobediente, preguiçosa, insolente... – e ao culto à serpente como um todo – superstição, idolatria, adoração, bruxaria... – partem de um lugar específico ocupado pelo europeu, branco, cristão, superior às mulheres, “civilizado”, em oposição a um outro que lhe é estranho, não branco, não cristão e adorador da serpente.

Por outro lado, os rituais de iniciação ao culto, sob o ponto de vista de Bosman, Des Marchais e Labat, eram uma justificativa para os sacerdotes atingirem seus interesses particulares, ligados à riqueza – a partir das oferendas e dos ritos de iniciação – e ao poder diante da sociedade. Portanto, o prestígio conquistado pelas iniciadas, sobretudo no casamento, estaria submetido aos interesses dos sacerdotes. Embora as sacerdotisas mais velhas apoiassem o processo de iniciação, os principais responsáveis pela mesma e pelas oferendas às divindades eram os sacerdotes (*i.e.* o grande sacrificador

e os marabus). Além da submissão aos homens, no topo da escala hierárquica do corpo sacerdotal, os viajantes apontam também para a submissão à divindade. Vale ressaltar que Des Marchais e Labat citam uma segunda etapa do processo de iniciação, denominada casamento com a serpente, a partir do qual as meninas e mulheres atingiriam o ápice do prestígio do sacerdócio e seguiriam na função de “servir à serpente.” (LABAT, 1730, t. 2) Com base nos relatos dos autores estudados, tal serviço prestado à divindade pode ser traduzido como o apoio à sistematicidade das oferendas e dos ritos iniciáticos e, conseqüentemente, à manutenção do culto e do suposto lucro gerado por ele.

CONCLUSÃO

O presente trabalho objetivou trazer à tona algumas interpretações e análises de narrativas e representações a respeito do culto da serpente no reino de Uidá, tendo como base quatro produções da literatura de viagem, do final do século XVII e início do século XVIII, da autoria de Barbot (1688), Bosman (1705), Des Marchais (1726) e Labat (1730). A investigação que deu origem a este trabalho foi realizada a partir das traduções de grande parte das obras selecionadas e da identificação dos temas destacados pelos autores ao tratar da prática religiosa citada: as narrativas míticas de origem ao culto da serpente, as oferendas à divindade, as interdições pertinentes ao culto e, finalmente, os ritos de iniciação. Dentre esses, o último tema recebeu maior destaque, por ter gerado relatos densos na maior parte das obras selecionadas para a pesquisa.

A investigação e análise dos relatos dos viajantes europeus sobre o culto da serpente em Uidá nos séculos XVII e XVIII, além de revelarem conceitos e ideologias fundamentais para se interpretar e analisar os discursos dos autores dos relatos e o contexto em que foram produzidos, evidenciaram fatos e processos históricos, assim como aspectos relevantes da cultura da população do reino de Uidá no período citado.

O protagonismo do culto a Dangbe frente a outras divindades cultuadas em Uidá, um dos assuntos abordados pelos quatro autores estudados, se relaciona com a história do reino de Uidá e com as narrativas míticas de origem ao culto. Os ritos e tais narrativas, nas quais se encontram referências históricas relacionadas à formação do reino de Uidá, ao provocarem uma maior coesão social e suscitarem uma identidade atrelada ao reino, provavelmente potencializaram a crença na eficácia da divindade referida, assim como as honras dirigidas a ela. Nenhuma outra divindade no reino de Uidá possuía uma estrutura tão complexa de culto contando com oferendas, interdições e ritos de iniciação sistemáticos.

Ao analisar a forma das obras centrais na investigação, encontramos mais semelhanças entre Barbot e Des Marchais e entre Bosman e Labat. Os dois primeiros apresentam estilos semelhantes de narrativas constituídas principalmente por informações mais diretas, sucintas e descritivas. Os recursos da descrição de episódios e a emissão de opiniões pessoais não são frequentes nas narrativas desses autores. Essas considerações, no entanto, valem especialmente para Des Marchais, cujos relatos, diferentemente de Barbot, são marcados pela concisão. Bosman e Labat, por sua vez, apresentam um estilo de escrita mais livre, com muitos comentários, ironias, descrições de episódios e diálogos, embora com estilos também diferentes. Enquanto Bosman é mais direto e conciso na expressão de suas opiniões e na descrição, Labat estende sua narrativa, marcada por um tom emotivo, ao acrescentar às descrições de Des Marchais e Bosman diversos detalhes e adjetivos e ao complexificar o desencalear dos episódios.

Quando a obra de Labat é comparada com o manuscrito de Des Marchais, é possível constatar que o primeiro reescreve praticamente quase todo o relato do referido viajante pertinente ao culto da serpente em Uidá – no entanto, o faz por meio de alterações e acrés-

timos significativos. Destaco que Des Marchais registra em seu diário uma crítica aos autores que escreviam “extraordinariamente” e com “tão pouca fidelidade”, aqui, provavelmente, representados por Labat.

Em todas as passagens, onde há uma relação direta com algum trecho de Des Marchais, comprova-se que Labat carrega nos adjetivos, nos detalhes das ações, na emoção ou, em outras palavras, no exagero. O estilo literário de Labat, também influenciado pela religião católica, representa a literatura barroca, pela sua dramaticidade e uso frequente de hipérboles e antíteses. A literatura de Bosman talvez também receba a marca do protestantismo do autor pelo seu tom austero, no sentido da objetividade das descrições, pautadas numa suposta racionalidade, no entanto sem excluir, em diversas partes, um tom debochado. O estilo de Bosman é ressaltado pelo seu amigo, Daniel Havart, no prefácio de umas das edições da mesma obra (Holanda, 1704). As características apontadas por Havart dizem respeito à seriedade do trabalho de Bosman, livre de paixões, escrito como testemunha ocular e também por isso classificado pelo amigo como uma obra respeitável da História.

Enquanto diversos autores escreviam sobre o continente africano sem nunca terem saído da Europa, os trabalhos produzidos por testemunhas oculares pareciam receber um maior prestígio do público, o que explicaria também a grande circulação da obra de Bosman pela Europa. Labat, em aparente desvantagem em relação à Bosman por escrever a partir dos relatos de uma testemunha ocular e não de suas próprias observações – que, aliás, nunca alcançaram o continente africano –, lança mão de descrições densas e ricas em detalhes. Em comparação com o diário de Des Marchais, é possível identificar na obra de Labat livres acréscimos, algumas vezes aparentemente ficcionais, e em tom fortemente emotivo, com o intuito de atrair o leitor e difundir de maneira mais eficaz a sua obra.

As informações secas e diretas do diário de Des Marchais são apenas um pano de fundo para a sua criação literária. Na obra de Labat, para além das informações de Des Marchais ou de outras fontes, como Bosman, privilegia-se a narrativa e destaca-se a vocação literária do autor. Não por acaso, Labat cita o nome de Des Marchais apenas três vezes em quase 200 páginas referentes às práticas religiosas em Uidá. Apesar disso, o nome de Des Marchais, a principal testemunha ocular dos acontecimentos narrados por Labat, aparece com destaque no título da sua obra e representaria a legitimidade do trabalho presumidamente realizado a partir do diário de uma testemunha ocular.

Como já mencionado, observa-se que Bosman é uma importante referência para Labat e, em certa medida, também para Des Marchais. No entanto, os últimos realizam usos diferenciados dessa fonte. Enquanto Des Marchais faz adaptações pontuais da produção do referido viajante, Labat cita diversos episódios que se relacionam diretamente com aqueles descritos por Bosman. Contudo, nota-se a omissão e a ausência de qualquer referência aos episódios protagonizados ou testemunhados por Bosman. Com a intenção de omitir o uso das fontes desse viajante, Labat escolhe criteriosamente os episódios a serem relatados e acrescenta novos detalhes e informações ou até mesmo outros conflitos e negociações. Vale ressaltar, entretanto, que os temas representados nos episódios relatados pelos dois autores são os mesmos: interdições e ritos iniciáticos.

Em nenhum momento observa-se a realização de plágio em Labat, no sentido de uma reprodução literal ou de uma produção extremamente próxima do original. O autor faz questão de reescrever não apenas partes dos relatos de Bosman, mas também de Des Marchais. A marca de Labat como autor, como produtor daquilo que escreve e não mero reproduzidor, é de extrema importância na sua obra. Apesar disso, Labat não omite que usa outras fontes, além do diário

de Des Marchais. Embora cite somente D'Elbée, Labat expõe que escreve com referência nas suas memórias, as quais, provavelmente, eram formadas por um conjunto de referências, incluindo os relatos orais do padre Braguez sobre o reino de Uidá, citados em *Voyages aux isles de l'Amerique* (1705), mas não em *Voyage du Chevalier Des Marchais en Guinée...* (1730). As memórias, citadas três vezes por Labat, ao tratar das práticas religiosas de Uidá e cercanias, apenas uma vez tem a autoria de Des Marchais identificada. Des Marchais, no entanto, também não cita a obra de Bosman como uma de suas referências. A partir de outros exemplos de adaptações e apropriações de relatos de outros autores, como é o caso da edição de Barbot de 1732, nota-se que omitir a fonte original era uma prática recorrente na literatura de viagem daquele período.

A ironia e o sarcasmo de Bosman, Labat e, em certa medida, de Des Marchais nos relatos acerca de Uidá se dirigiam à população local, especialmente em virtude de suas práticas religiosas. Tais características foram identificadas nos relatos como uma forma de afirmação de uma superioridade moral, por parte dos autores, em relação à população descrita. Tal superioridade seria a justificativa para a dominação e o controle, no plano ideológico e comercial, de um grupo extremamente vantajoso sob o ponto de vista das negociações e do lucro objetivados pelos viajantes europeus. A ignorância e a imoralidade da população de Uidá, mencionadas pelos autores, estariam pautadas, principalmente, na adoração de muitas divindades ou ídolos e na grande importância conferida ao culto a Dangbe, a partir de oferendas, interdições e ritos de iniciação que supostamente empoderavam as jovens sacerdotisas. De acordo com Bosman, Des Marchais e Labat, as referidas práticas nas quais se apoiavam o culto da serpente provocariam os assassinatos, a exploração dos sacerdotes, a enganação, o enriquecimento ilícito e a perversão de meninas e mulheres.

Em relação às representações das práticas religiosas no reino de Uidá, com foco no culto a Dangbe, todos os autores as expressam, trazendo à tona as marcas das suas respectivas religiões. Dentre os perfis de cada autor, sem dúvida a religião se mostrou a característica mais influente nas referidas representações.

Os habitantes de Uidá, por cultuarem os fetiches, as árvores, o mar e, principalmente, a serpente, são representados por Bosman (1705, p. 398, 409) como “pobres idólatras”, cujos “conhecimentos eram limitados.” A serpente cultuada foi classificada pelo viajante como “objeto de superstição” de um “culto idólatra.” (BOSMAN, 1705, p. 397, 405) Tais denominações fazem referência tanto aos cultos pagãos quanto ao catolicismo, cujos praticantes eram acusados, pelos protestantes da época, de idolatrar imagens. A representação da população de Uidá como idólatras predomina nos relatos de Bosman (também citada por Barbot), em comparação com os escritos dos autores católicos Des Marchais e Labat.

Barbot e Bosman, como protestantes, trazem em sua bagagem a perseguição à idolatria, representada pelo ritual da missa e pela adoração de imagens religiosas, estátuas, figuras etc. Tal perseguição relaciona-se com a maneira que os viajantes constroem seus discursos a respeito dos fetiches africanos. Barbot, que considera o rei de Uidá muito supersticioso e “escravo dos seus fetiches”, compara os fetiches do reino, colocados em determinados locais das estradas, com os santos católicos das estradas da Itália e Espanha – dois países que resistiam à Reforma com o apoio da Inquisição e da censura da Igreja Católica. (BARBOT, 1688)

Labat, por sua vez, considera uma “maldade muito grande” acusarem a população de Uidá de não ter nenhuma religião. Para o missionário, a população do reino executava os deveres de seus cultos com um rigor que deveria enrubescer aqueles que, “iluminados pelas luzes do Evangelho” e conhecendo o “único e verdadeiro Deus”,

viviam “como se não houvesse nenhum ou como se ele não merecesse nenhum culto.” (1730, t. 2, p. 158) Nesse trecho, Labat faz alusão aos protestantes que, pautados nas ideias da Reforma, privilegiavam o estudo da Bíblia aos grandes cultos coletivos.

Labat e Des Marchais não denominam o culto a Dangbe como culto idólatra e também não se referem às divindades do reino como ídolo. Labat utiliza o termo “idolatria” para se referir às práticas religiosas de Uidá uma única vez, quando relata acerca da necessidade de se encaminhar missões católicas ao reino. (1730) Em relação à serpente, Labat emprega uma vez a denominação “Deus besta”. Como padre católico, Labat, provavelmente, utiliza o termo em alusão à besta, representação do Diabo, presente no livro Apocalipse do Novo Testamento. (1730, t. 2, p. 193) De acordo com os relatos publicados por Labat, no catolicismo, seus adeptos encontrariam a liberdade; já no culto citado, estariam em uma servidão absoluta, comandada pelos sacerdotes e demônios. (LABAT, 1730, t. 2) A marca do catolicismo também se encontra nos relatos de Des Marchais ao representar o recrutamento das iniciadas como sabá ou bruxaria, prática perseguida, sobretudo, pela Igreja Católica durante a Inquisição.

Embora a obra de Bosman seja uma referência importante para Des Marchais e Labat, as principais diferenças entre eles se apoiam nas variações das perspectivas religiosas do protestantismo e do catolicismo. Como demonstrei anteriormente, os discursos dos viajantes e as suas representações pertinentes ao culto da serpente têm mais aproximações entre Barbot e Bosman, e entre Des Marchais e Labat. No entanto, as distinções entre os autores protestantes e os autores católicos não são estanques.

Praticamente todos os autores, com exceção de Des Marchais, representam as práticas religiosas de Uidá como práticas de superstição. A superstição, associada à irracionalidade e a pensamentos

mágicos, foi execrada desde o século XVI pelos representantes da Reforma, os quais consideravam que o catolicismo estava contaminado por tais práticas. No entanto, o discurso de repúdio às superstições não estava restrito aos protestantes. Labat, por exemplo, se apropria da crítica protestante e denomina as práticas religiosas de Uidá como “superstições ridículas e sem fundamento”.

O catolicismo e o protestantismo influenciaram os discursos dos autores de maneira complexa, não sendo possível construir uma única classificação para as práticas religiosas em Uidá e o culto da serpente, especificamente. Ainda que os viajantes explicassem e classificassem tais práticas religiosas a partir de referências já conhecidas na Europa, como adoração, superstição, idolatria e bruxaria, é De Brosses quem mais representa o Iluminismo incipiente na Europa, ao elaborar a teoria do fetichismo baseado nos relatos de Bosman. Os relatos estudados apresentam-se “apenas” como um mote desencadeador para a construção da ideia de religiosidade africana como sinônimo de fetiche, visto que os autores estudados, ao contrário de reduzir as divindades de Uidá a tal denominação, trazem especificidades a respeito das mesmas. A partir das descrições dos quatro autores, conclui-se que a serpente cultuada em Uidá não era considerada como fetiche, particularmente por não representar um objeto construído com a finalidade de se agregar valor.

O uso do manuscrito de Des Marchais como fonte de pesquisa corresponde a uma contribuição original deste trabalho, sobretudo pela comparação inédita do mesmo com a obra de Labat. Até o momento, o trabalho de Des Marchais foi utilizado de forma muito restrita por poucos estudiosos (a exemplo de Robin Law), entretanto, normalmente ele é ignorado pela historiografia da África atlântica. Nesse sentido, o presente estudo foi pioneiro na análise do referido documento e também na tradução para a língua portuguesa das partes pertinentes às práticas religiosas do reino de Uidá.

Este trabalho, sem dúvida, não esgota todas as possibilidades de interpretação e análise sobre o olhar do viajante europeu acerca do culto da serpente em Uidá. No entanto, ele pode suscitar ou inspirar outras investigações, com novas abordagens e focos em distintos campos de estudo, como o da história, da antropologia e da literatura.

Ao recuperar alguns dos sentidos do culto a Dangbe para os viajantes europeus, o presente trabalho trouxe à tona certos significados dados a essa prática pelos próprios habitantes de Uidá, além da resistência dos mesmos ao cristianismo e aos seus propósitos evangelizadores associados aos interesses mercantis de uma ordem capitalista em expansão. A racionalidade empregada nas Reformas (católica e protestante) e no Iluminismo influenciou significadamente os autores aqui estudados. Sem dúvida, sob essa valorização da razão perpassa a construção de discursos que se impõem como legítimos e verdadeiros, o que em última instância expressa um processo de “desencantamento” das complexas práticas religiosas da população do reino de Uidá, dos seus ritos e mitos permanentemente perturbadores para os viajantes europeus.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. O trato dos viventes. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AMÉRO, Constant. *Tiko le Négrillon: aventures d'un esclave à travers l'Afrique*. Paris: Librairie de Paris-Firmin Didot, 1902.

AMSELLE, J.J. M'Bokolo, E. Au Acoeur de l' erhnie. Eth nies, tribalisme et état en Afrique. Paris: Editions la Découverte, 1985.

BARBOSA, Andréa; TEODORO C. Edgar. *Antropologia e Imagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

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*. London: [s. n.], 1732.

BARTH, Fredrik. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Bergen, Oslo: Universitetsforlaget, 1969.

BAY, Edna. *Wives of the Leopard. Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.

BERNARDI, Francisco. *As Bases da literatura brasileira*. Porto Alegre: Age, 1999.

BÍBLIA, N.T. Gênesis. In: Bíblia. Português. Bíblia Sagrada: contendo o antigo e o novo testamento. [s.l.: s.n.], 2009. cap. 3.

BÍBLIA, N.T. Provérbios. In: Bíblia. Português. Bíblia Sagrada: contendo o antigo e o novo testamento. [s.l.: s.n.], [2009?]. cap. 12, vers. 8.

- BÍBLIA, N.T. Apocalipse. In: Bíblia. Português. Bíblia Sagrada: contendo o antigo e o novo testamento. [s.l.: s.n.], [2009?]. cap. 14, vers. 9.
- BÍBLIA, N.T. Apocalipse. In: Bíblia. Português. Bíblia Sagrada: contendo o antigo e o novo testamento. [s.l.: s.n.], [2009?]. cap. 13, vers. 1-18.
- BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario Portuguez & Latino...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1713.
- BODDY, Janice. *Wombs and alien spirits: women, men, and the Zar cult in Northern Sudan*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1989.
- _____. Spirit possession revisited: Beyond instrumentality. *Annual Review Anthropology*, Palo Alto, v. 23, p. 407-434, 1994.
- BOSMAN, Guillaume. *Voyage de Guinée*. Utrecht: Chez Antoine Schouten Marchand Libraire, 1705.
- BRANDÃO, Junito. *Dicionário Mítico-Etimológico*. Rio de Janeiro: Vozes, 1991. v. 1.
- CAPO, Hounkpati. *Renaissance du Gbe: réflexions critiques et constructives sur l'Eve, le Fon, le Gen, l'Adja, le Gun, etc*. Hamburg: Helmut Buske Verlag, 1988.
- CASTAN, Yves; LEBRUN, François; CHARTIER, Roger. Figuras da modernidade. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da vida privada: da renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. v. 3.
- CHARTIER, Roger. As práticas da escrita. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. v. 3.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine (Org.). *A Descoberta de África*. Lisboa: Edições 70: Biblioteca de Estudos Africanos, 1981.
- COUSIN, John William. *A short biographical dictionary of english literature*. Chaliston: [s. n.], 2008.
- COSTA, Manuel Fernandes. *O descobrimento da América e o Tratado de Tordesilhas*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, 1979.
- COUSIN, John William. *A Short Biographical Dictionary of English Literature*. Londres: J. M. Dent & Sons, 1910. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/13240/13240-h/13240-h.htm>>. Acesso em: 7 mar. 2010. .

_____. English Bosman and dutch Bosman: A comparison of texts. *History in Africa*, v. 2, p. 185-216. 1975. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3171472>>. Acesso em: 3 jun. 2009.

DAHOMÉY le temple des serpents a ouidah missions africaines de lyon animee, 2010. Disponível em: <<http://www.delcampe.net/page/item/id,100518045,var,DAHOMÉY-LE-TEMPLE-DES-SERPENTS-A-OUIDAH-MISSIONS-AFRICAINES-DE-LYON-ANIMEE,language,F.html>>. Acesso em: 3 jun. 2014.

DAPPER, Olfert. *Description de l'Afrique contenant les noms, la situation & les confins de toutes ses parties...* Amsterdam: Chez Wolfgang, 1686.

DE BROSES, Charles. *Du culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie*, Paris: [s. n.], 1760.

DELORME, Suzanne. La Géométrie de l'infini et ses commentateurs de Jean Bernoulli à M. de Cury. *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, v. 10, n. 4, p. 339-359, 1957. Disponível: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhs_0048-7996_1957_num_10_4>. Acesso em: 2 jun. 2010.

DE MAREES, Pieter. *Description et récit historial du riche royaume d'or de Guinea, autrement nommé la Coste d'or de Mina, gigante en certain endroit d'Afrique...* Amsterdam: Cornille Claesson, 1605.

DES MARCHAIS, Reynaud. *Journal du Voyage de Guinée et Cayenne par le Chevalier Des Marchais Capitaine Comandant pour la Compagnie des Indes La fragatte nome l'Expedition armé au heure de Grace. Enrichy de plusieurs cartes, plans, figures et observations utiles et curieux...* Paris, [s. n.], 1726. Bibliothèque National de France.

DICKSON, Kwamina. B. *A historical geography of Ghana*. Cambridge: CUP Archive, 1969.

DUARTE, Abelardo. *Negros muçulmanos nas Alagoas*. Maceió: Edições Caeté, 1958.

DUNGLAS, Édouard. Contribuição à história do Médio Daomé: o reino iorubá de Ketu. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 37, 2008.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FLORES, Moacyr. *Dicionário de história do Brasil*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

FOISIL, Madeleine. Escritura do foro privado. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. v. 3.

FORTUNA, Marlene. *Dionísio e a comunicação na hélade: o mito, o rito e a ribalta*. São Paulo: Anna Blume, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.

_____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GLUCKMAN, Max. Rituais de rebelião no sudeste da África. *Cadernos de antropologia*, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1974.

GOULEMOT, Jean Marie. As práticas literárias ou a publicidade do privado. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. v. 3

GRANDJEAN, Michel; ROUSSEL, Bernard (Org.). *Coexister dans l'intolérance: l'héritage de Nantes (1598)*. Genebra: Labor e Fides, 1998.

GUAL, Carlos García. *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

HAIR, Paul H. E. Barbot, Dapper, Davity: A Critique of Sources on Sierra Leone and Cape Mount. *History in Africa*, [s. l.], v. 1, p. 25-54, 1974.
Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3171759>>. Acesso em: 8 out. 2008.

HAIR, Paul H. E.; JONES, Adam; LAW, Robin. *Barbot on Guinea*. Londres: Hakluyt Society, 1992.

HAVART, Daniel. Letter written to Mr. Willem Bosman when His Honor gave light the book entitled Description of the Guinean Gold Coast. Rotterdam, 1703. In: DANTZIG, Albert Van. *English Bosman and Dutch Bosman*:

A Comparison of Texts. *History in Africa*, [s. l.], v. 2, 1975, p. 185-216.
Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3171472>>. Acesso em: 3 jun. 2009.

HERSKOVITS, Melville. *Dahomey: an ancient West Africa kingdom*.
New York: JJ Augustin, 1938.

INSTITUT DE FRANCE ACADEMIE DE SCIENCES. Présentation
Historique. Disponível em: <<http://www.academie-sciences.fr/presentation/historique.htm>>. Acesso em: 8 jan. 2010.

JONES, Adam. A Preliminary search for evidence. *History in Africa*,
[s. l.], v. 17, p. 171-209, 1990. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3171812?origin=JSTOR-pdf>>. Acesso em: 8 ago. 2009.

_____. Barbot, John (Jean) (1655-1712). In: FALOLA, Toyin; WARNOCK,
Amanda (Org.). *Encyclopedia of the middle passage*. Santa Barbara:
Greenwood Publishing, 2007.

KARL, Emmanuel. *Traditions orales au Dahomey-Benin*. Niamey: Centre
Regional de Documentation pour la Tradition Orale, 1974.

LABARTHE, Pierre. *Voyage à la Côte de Guinée, ou description des côtes
d'Afrique depuis le cap Tagrin jusqu'au cap de Lopez-Gonzalves...* Paris:
Debray, 1803.

LABAT, Jean Baptiste. *Voyages aux isles de l'Amerique*. Paris: Éditions
Duchartre, 1705. v. 2.

_____. *Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée, isles voisines et à
Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1727*. Tomo I e II. Paris: Chez Saugrain, Quay
de Gefvres, à la Croix Blanche, 1730. Bibliothèque Nationale de France.

LAW, Robin. Jean Barbot as a source for the slave coast of West Africa.
History in Africa, [s. l.], v. 9, p. 155-173, 1982. Disponível em: <<http://www.jstor.org/pss/3171604>>. Acesso em: 10 jun. 2009.

LAW, Robin. A neglected account of the Dahomian conquest of Whydah
(1727): The 'Relation de la guerre de Juda' of the Sieur Ringard of Nantes.
History in Africa, [s. l.], v. 15, p. 321-338, 1988.

_____. Religion, trade and politics on the 'slave coast': roman catholic
missions in Allada and Whydah in the seventeenth century. *Journal of
Religion in Africa*, [s. l.], v. 21, Fasc. 1, p. 42-77, fev. 1991. Disponível em:
<<http://www.jstor.org/stable/1581094>>. Acesso em: 22 ago. 2009.

_____. *The slave coast of West Africa, 1550-1750: The impact of the atlantic slave trade on an African society*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

_____. *Ouidah: the social history of a west african slaving 'port' 1727-1892*. Athens: Ohio University Press; Oxford: James Currey, 2004.

_____. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo 'mina'. *Tempo*. Rio de Janeiro, n. 20, jan./jun. 2006.

LESSA, Clado Ribeiro de. *Viagem de África em o Reino de Dahomé, escrita pelo Padre Vicente Ferreira Pires no ano de 1800*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957. (Coleção Brasileira nº 287).

LEWIS, Ioan M. *Êxtase religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

LIMA, Lana Lage da Gama. Reforma Católica e capitalismo. In: LIMA, Lana; Lage da Gama; CIRIBELLI, Marilda; HONORATO, Cezar Teixeira; DA SILVA, Francisco Carlos Teixeira (Org.). *História e religião*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. São Paulo: Editora 34, 2000.

MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MAUPOIL, Bernard. *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1936.

MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Quadrige/PUF, 2001.

MELLO, Evaldo Cabral de. *Nassau*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MELLO E SOUZA, Laura de. *Inferno atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MERCIER, Paul. *Los Fon del Dahomey in Mundos africanos: Estudos sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1975.

MERLO, Christian; VIDAUD, Pierre. Dangbé et le peuplement houéda. In: MEDEIROS, François (Org.). *Peuples du golfe du Bénin: aja-éwé (Colloque de Cotonou)*. Paris: Éditions Karthala, 1984.

MINTZ, Sidney. W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

- MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 2004.
- MUDIMBE, Valentin Yves. *The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press; Londres: James Currey, 1988.
- NARDIN, Jean-Claude. Que savons-nous du Chevalier Des Marchais? In: DAGET, Serge (Org.). *De la traite à l'esclavage: actes du Colloque international sur la traite des noirs*, Nantes, 1985. Nantes: Université de Nantes, Centre de recherches sur l'histoire du monde atlantique, Société française d'histoire d'outre-mer, 1988.
- PARÉS, Luis Nicolau. Transformações dos voduns do mar e do trovão na área gbe e no candomblé jeje da Bahia. In: MOURA, C. E. M. de. *Somàvo: o amanhã nunca termina*. São Paulo: Empório, 2006a.
- _____. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006b.
- _____. The Hula 'problem': ethnicity on the pre-colonial slave coast'. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt D. *The changing worlds of Atlantic África: essays in honor of Robin Law*. Durham: Carolina Academic Press, 2009.
- PÊCHEUX, Michel. *Remontemos de Foucault a Spinoza*. Campinas: Unicamp, 2000.
- PESAVENTO, Sandra Jathay. Em busca de uma outra história. Imaginando o imaginário. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 15, n. 29, 1995.
- PIETZ, William. *Le fétiche - généalogie d'un problème*. Paris: L'Éclat/Kargo, 2005.
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.
- RESTREPO, Luz Adriana Maya. *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, Siglo XVII*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005.
- REZENDE, Joffre Marcondes. *À sombra do plátano: crônicas de história da medicina*. São Paulo: UNIFESP, 2009.
- RIO, João do. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976.

- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932.
- SANDOVAL, Alonso de. *Naturaleza, policia sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos Etiopes...* Sevilla: F. de Lira, 1627.
- SANSI-ROCA, Roger. *The Fetish in the Lusophone Atlantic*. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL: FEITIÇARIA NO ATLÂNTICO NEGRO, REALIZADO PELO CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS – CEAO, Salvador, 19 - 20 out. 2006.
- SEBASTIÁN, Luis de. *África, pecado de Europa*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- SMITH, Ignatius. Jean-Baptiste Labat. *The Catholic encyclopedia*. v. 8. New York: Robert Appleton Company, 1910. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/08718a.htm>>. Acesso em: 2 jun. 2009.
- SOUMONNI, Elisée. *Daomé e o mundo atlântico*. Amsterdam: SEPHIS, 2001.
- STOLLER, Paul. *Embodying colonial memories*. New York: Routledge, 1995.
- STURDY, David J. *Science and social status: the members of the Académie des Sciences 1666-1750*. Suffolk: The Boydell Press, 1995.
- TURNER, Victor. *O Processo no ritual*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.
- THE TRANS-ATLANTIC SLAVE TRADE DATABASE. Atlanta: Emory University, 2009. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces;jsessionid=CCFDC3F147FC670E598577CF840A53CF>>. Acesso em: 13 set. 2009.
- VAN DANTZIG, Albert. New and accurate description of the Coast of Guinea? How accurate is it? *History in Africa*, v. 1, p. 101-108, 1974. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3171763>>. Acesso em: 3 jun. 2009.
- VANSINA, Jean. *Paths in the rainforest. Toward a history of political tradition in the rainforest*. Madison: University of Wisconsin Press, 1990.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos*. Salvador: Corrupio, 1987.
- _____. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo: Edusp, 1999.
- VILLAULT, Nicolas. *Relation des costes d'Afrique appelées Guinée: avec la description du pays, mœurs et façons de vivre des habitans, des productions de*

terre et des marchandises qu'on en apporte... le tout remarqué dans le voyage qu'il y a fait en 1666 et 1667 par le sieur Villault... Paris: D. Thierry, 1669.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1992.


WILLIS, John R. Introduction to the 1967 Edition. In: BOSMAN, W. *A new and accurate description of the Coast of Guinea: divided into The Gold, The Slave, and The Ivory Coasts*. New York: Barnes & Noble, 1967.

WILLIAMS, Joseph. *Voodoo and Obeahs*. Charleston: BiblioBazaar, 2007.

ZAMORA, Basilio de. *Cosmographia, o descripción del mundo*. Toledo: Biblioteca Publica do Estado, 1675 (Colección de MSS Bornon-Lorenzo, 47).

Colofão

FORMATO	16 x 23 cm
TIPOGRAFIA	Minion Pro (texto), Allise e Aurulent Sans (Capa)
PAPEL	Alcalino 75 g/m ² (miolo) Cartão Supremo 300 g/m ² (capa)
IMPRESSÃO	EDUFBA
CAPA E ACABAMENTO	Cian Gráfica
TIRAGEM	400 exemplares



O estudo que resultou nesta publicação incidiu na compreensão e análise de narrativas e representações a respeito do culto da serpente no reino de Uidá (Golfo do Benim), a partir da literatura de viagem europeia dos séculos XVII e XVIII, mais especificamente, das produções literárias de Jean Barbot (1688), Willem Bosman (1705), *chevalier Des Marchais* (1726) e Jean-Baptiste Labat (1730). A escolha pelo culto da serpente – conhecida como Dangbe – como foco da investigação se justifica tanto por sua complexidade quanto pelo detalhamento dos registros e o grande campo de representações a respeito dessa prática religiosa. Os relatos investigados demonstram que os diferentes elementos fundamentais do culto a Dangbe, como as narrativas míticas de origem do culto, as oferendas, as interdições e os ritos de iniciação, relacionavam-se diretamente com a soberania do reino de Uidá.

ISBN 978-85-232-1250-6



9 788523 212506

