



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS**

**LIA DIAS LARANJEIRA**

**REPRESENTAÇÕES SOBRE O CULTO DA SERPENTE  
NO REINO DE UIDÁ:  
UM ESTUDO DA LITERATURA DE VIAGEM EUROPEIA  
– SÉCULOS XVII E XVIII –**

**Salvador  
2010**

**LIA DIAS LARANJEIRA**

**REPRESENTAÇÕES SOBRE O CULTO DA SERPENTE  
NO REINO DE UIDÁ:  
UM ESTUDO DA LITERATURA DE VIAGEM EUROPEIA  
– SÉCULOS XVII E XVIII –**

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos, sob orientação do Prof. Dr. Luis Nicolau Parés.

Salvador  
2010

## Biblioteca CEAO - UFBA

L318 Laranjeira, Lia Dias.

Representações sobre o culto da serpente no Reino de Uidá: um estudo da literatura de viagem europeia / por Lia Dias Laranjeira. - 2010.

145 f. : il.

Orientador: Profº Dr. Luis Nicolau Parés.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2010.

**LIA DIAS LARANJEIRA**

**REPRESENTAÇÕES SOBRE O CULTO DA SERPENTE NO REINO DE UIDÁ:  
UM ESTUDO DA LITERATURA DE VIAGEM EUROPEIA  
– SÉCULOS XVII E XVIII –**

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos, sob orientação do Prof. Dr. Luis Nicolau Parés.

**Aprovada em 30 de julho de 2010**

**COMISSÃO EXAMINADORA**

**Luis Nicolau Parés (orientador) - Universidade Federal da Bahia (UFBA)  
Doutor em Antropologia da Religião**

**Miriam Cristina Marcilio Rabelo - Universidade Federal da Bahia (UFBA)  
Doutora em Ciências Sociais/Antropologia**

**Maria Cristina Cortez Wissenbach - Universidade de São Paulo (USP)  
Doutora em História Social**

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Luis Nicolau Parés, pela confiança em meu trabalho, além da orientação cuidadosa e do importante apoio nos momentos mais difíceis.

Ao Prof. Cláudio Pereira, pela generosidade e atenção à minha pesquisa.

Ao Prof. Jeferson Bacelar, pela leitura do anteprojeto e pelo retorno estimulante, fundamental à minha participação na seleção de mestrado.

À Prof.<sup>a</sup> Miriam Rabelo e ao Prof. João José Reis, pelas contribuições oferecidas na qualificação.

À Denise, pelo afeto e apoio valioso ao longo da jornada.

Ao Osvaldo, pelo suporte imprescindível, especialmente na finalização da dissertação.

À Cida, Maíra e Carolina pelo carinho e cuidado tão importantes neste processo.

Aos amigos, em especial, a Fábio, Marília, Eva, Elina, Juan e Marílio pela cumplicidade, pelos diálogos enriquecedores e pelo compartilhamento de desabafos e alegrias, essenciais para a conclusão deste trabalho.

Aos colegas do Pós-Afro pelas consideráveis trocas e pelo apoio.

À FAPESB, pela concessão e manutenção da bolsa auxílio.

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, 1936-1937, *Sem título*  
 (trad. Augusto de Campos, 1984)



Sacerdotisa e Sacerdote da Serpente em Uidá  
 (autor desconhecido, 1919-1939)

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 predecessores  
 e estaremos contentes em ter o mesmo destino que eles.

Fala de um habitante de Uidá por Bosman, 1705

## RESUMO

A presente dissertação tem como proposta compreender e analisar as 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. Nesta perspectiva, foram selecionados quatro autores principais, pioneiros na produção dos relatos a respeito do culto à serpente em Uidá: Barbot (1688), Bosman (1705), Des Marchais (1724-26) e Labat (1730). Conhecida também como Dangbe, a serpente era considerada pelos viajantes e pelos seus informantes como a divindade mais importante do reino. As descrições pertinentes às narrativas míticas de origem ao culto, as oferendas, as interdições e os ritos iniciáticos, elementos centrais da complexa estrutura do culto foram tomados como ponto de partida para a análise das narrativas e representações formuladas pelos autores citados. O contexto em que os relatos foram produzidos, os aspectos da história de vida de cada um deles, como a origem, a religião e a função ocupada pelos viajantes na costa da África Ocidental, além das idéias predominantes na Europa nos séculos XVII e XVIII serviram como baliza para a investigação.

**Palavras-chave:** Reino de Uidá; Culto à serpente; Literatura de viagem; Representação; Narrativa.

## ABSTRACT

This thesis proposes to understand and analyze narratives and representations of the serpent cult in the kingdom of Whydah (Benin Gulf / Slave Coast), recounted in European travel literature of the 17th and 18th centuries. The study examines four central writers, pioneers in the production of reports on the serpent cult in Whydah: Barbot (1688), Bosman (1705), Des Marchais (1724-26) and Labat (1730). The serpent also known as Dangbe was regarded by the travelers as well as their informants as the most important deity of the kingdom of Whydah. Descriptions of mythical narratives on the origin of the cult, offerings, restrictions and initiation rites, all central elements of the complex structure of the cult, constitute the starting point for the analysis of the narratives and representations made by the authors in this study. The research focuses on the narrative representation of the serpent cult through by the context in which travelers' reports were produced, the life history of each author, like the nationality, religion and roles occupied on the West African coast, as well as the ideas prevalent in Europe in the 17th and 18th centuries.

**Keywords:** Kingdom of Whydah; Snake Cult; Literature Travel; Narrative; Representation.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Templo dos Pítons em Uidá (Missions Africaines de Lyon).....	13
Figura 2 Templo dos Pítons em Uidá [2] (foto de Luis Nicolau Parés, 2008).....	14
Figura 3 “Em Uidá as serpentes têm um templo no qual elas são divindades bem saciadas” (AMÉRO, 1902).....	15
Figura 4 Costa da Guiné, século XVII (Adaptado de HAIR et al., 1992).....	27
Figura 5 “A Guiné e os países circunvizinhos” (D’ABBEVILLE, 1656).....	31
Figura 6 Trecho do diário de viagem de Des Marchais, com desenho da serpente cultuada (1724-26, p. 52).....	57
Figura 7 Agoye (DES MARCHAIS, 1724-26, p. 101).....	80
Figura 8 Agoye [2] (LABAT, 1730, tomo 2, p. 160).....	80
Figura 9 Procissão à grande serpente no coroamento do rei de Uidá em abril de 1725 (LABAT, 1730, tomo 2, p. 194).....	96
Figura 10 “Vários porcos mortos em Uidá porque devoraram uma serpente dos idólatras” (BOSMAN, 1705, p. 408).....	104
Figura 11 “Chegada ao Sabá” (ALIAMET, 1750, gravura em metal).....	127



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>1 DA EUROPA AO REINO DE UIDÁ</b> .....	21
1.1 PRIMEIRAS EXPLORAÇÕES DA EUROPA NA COSTA DA ÁFRICA OCIDENTAL.....	21
1.2 ASPECTOS HISTÓRICOS, GEOGRÁFICOS E CULTURAIS DE UIDÁ.....	26
<b>2 VIAJANTES E PRODUÇÕES LITERÁRIAS EM FOCO</b> .....	42
2.1 JEAN BARBOT.....	42
2.2 WILLEM BOSMAN.....	46
2.3 REYNAUD DES MARCHAIS.....	54
2.4 JEAN-BAPTISTE LABAT.....	57
2.5 GÊNEROS LITERÁRIOS.....	60
2.6 NARRADORES, ESTILOS NARRATIVOS E FUNÇÕES DE LINGUAGEM.....	63
<b>3 O DESVELAR DA DIVINDADE: A SERPENTE NAS PRÁTICAS RELIGIOSAS DE UIDÁ</b> .....	67
3.1 HONRA AO FETICHE E FETICHISMO.....	67
3.2 PRÁTICAS RELIGIOSAS EM UIDÁ.....	78
<b>3.2.1 Imagens da evangelização em Uidá</b> .....	84
3.3 NARRATIVAS MÍTICAS DE ORIGEM AO CULTO DA SERPENTE.....	86
<b>4 ENTRE “LUCROS” E “PUNIÇÕES SEVERAS”: DÁDIVAS E INTERDIÇÕES NO CULTO À SERPENTE</b> .....	91
4.1 OFERENDAS.....	91
4.2 INTERDIÇÕES.....	99

<b>5 VISÕES SOBRE O FEMININO A PARTIR DOS RITOS INICIÁTICOS .....</b>	<b>109</b>
5.1 QUESTÕES DE GÊNERO EM UIDÁ.....	109
5.2 INICIAÇÃO.....	113
<b>5.2.1 “Bacantes” e “Sabá”: o imaginário europeu e a participação feminina nos ritos de iniciação.....</b>	<b>125</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>132</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>139</b>

## INTRODUÇÃO

O estudo, que resultou na presente dissertação, 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. Nesta perspectiva, selecionei quatro autores principais para a investigação: Barbot (1688), Bosman (1705), Des Marchais (1724-26) e Labat (1730). Seguindo a proposta de multidisciplinaridade do Programa de Pós-Graduação, no qual o presente trabalho se insere, dialogo com os campos da Antropologia, da História e da Literatura.

Meu primeiro contato com a literatura de viagem se deu em 2006, como bolsista de Iniciação Científica (CNPq) e depois de Apoio Técnico (FAPESB) no Projeto de Pesquisa “Interações entre religião e etnicidade: uma perspectiva comparativa transatlântica (Benim-Brasil)”, sob orientação do Prof. Luis Nicolau Parés (UFBA). Este trabalho, feito a partir da seleção de obras da literatura de viagem no sítio da Biblioteca Nacional da França (digitalizados na íntegra), contou com a tradução e a indexação dos dados coletados nas publicações de língua francesa e indica uma parte fundamental da base empírica do presente estudo. Em uma primeira etapa do Projeto, meu trabalho contemplou os temas que diziam respeito às práticas culturais da Costa do Ouro (atual Gana) no século XVII. Dentre os autores dos relatos investigados estavam De Marees (1605), Villault (1669) e Dapper (1686). Em uma segunda etapa, concentrei-me nas traduções e sistematizações pertinentes às práticas religiosas na Costa dos Escravos (Golfo do Benim), entre os séculos XVII e XVIII. Foi a partir de então que conheci os relatos de Bosman (1705) e Labat (1730), e elaborei um recorte espaço-temporal e temático como proposta de investigação de Mestrado: o culto da serpente no reino de Uidá entre os séculos XVII e XVIII.

Grande parte dos europeus, até o século XIX, permanecia na costa ocidental ou em regiões até aproximadamente vinte quilômetros do mar, apoiados em fortes militares costeiros, postos de missão, centros de comércio e estabelecimentos utilizados para o tráfico de escravos. Nesse contexto de exploração comercial e ideológica, missionários, mercadores, traficantes, cartógrafos, militares, entre outros, 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).

Os quatro autores selecionados para a pesquisa foram os primeiros a relatarem, de maneira expressiva, a respeito do culto da serpente em Uidá, cuja divindade é conhecida como Dangbe. Embora Barbot (1688) não a descreva em detalhes, ele foi o primeiro viajante a publicar o que testemunhara, em Uidá, sobre o referido culto. Privilegiei, neste estudo, 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 a respeito do culto da serpente em Uidá.

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 deu origem à obra de Labat. Esta obra, que leva o nome de Des Marchais no título, foi traduzida e publicada em alguns países 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 interessantes para a investigação.

Vale ressaltar que os relatos de Barbot e de Bosman utilizados nesta dissertação são traduções da língua original (francês e holandês, respectivamente) para o inglês e o francês. No caso de Barbot (1688), não consegui ter acesso aos manuscritos, em francês, que se encontram na Admiralty Library em Londres, e por esta razão utilizei como fonte a publicação inglesa de Hair, Jones e Law (1992). Já no caso de Bosman (1705), por não dominar a língua holandesa, utilizei a edição traduzida para o francês e publicada na Holanda.

Ao realizar a tradução da tradução, considero a possibilidade de um comprometimento interpretativo sobre as minúcias dos discursos dos referidos autores, visto que não consigo

avaliar as omissões ou o grau das distorções das primeiras traduções<sup>1</sup>. Tal fato, sem dúvida, revela uma limitação da presente investigação. No entanto, o problema da tradução não se restringe a Barbot e Bosman. Todos os autores estudados realizam traduções culturais (BHABHA, 1995), estando vulneráveis, portanto, a distorções interpretativas a partir daquilo que se observa, ouve-se dizer ou se lê de outros autores<sup>2</sup>. Como pesquisadora, tendo como foco o olhar desses viajantes sobre as práticas culturais de outro grupo, também realizo uma tradução, além de linguística, cultural e, naturalmente, corro os mesmos riscos.

Destaco que todas as obras estudadas na presente investigação, com exceção do diário de viagem de Des Marchais, encontram-se disponíveis no sítio eletrônico da Biblioteca Nacional da França<sup>3</sup>. Os manuscritos digitalizados de Des Marchais (1724-26) 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)<sup>4</sup>. Por se tratar de um manuscrito, sem dúvida, a obra de Des Marchais foi a mais difícil de ser trabalhada. Além do documento apresentar problemas relacionados ao estado de conservação, há diversas palavras ilegíveis devido à caligrafia do autor. No entanto, a experiência em decifrar a tipografia impressa do século XVII, durante o Projeto de Pesquisa citado, de certa forma facilitou o exercício de identificar os escritos de Des Marchais, mesmo se tratando de outro formato. Tal experiência, anterior à pesquisa de mestrado, também foi imprescindível para acessar a tipografia do século XVIII, esta com menos diferenças em relação às tipografias atuais, se comparada com a do século XVII.

Os referidos autores escrevem a respeito do culto no período prévio à invasão do reino de Uidá pelos daomeanos em 1727, liderados pelo rei Agadja. Esta delimitação temporal foi

---

<sup>1</sup> Benjamin (1972) considera a tradução como uma transformação do texto original e não uma reprodução, já que este, a partir de processos históricos, sofre mudanças ao longo do tempo, assim como a língua materna do tradutor. A melhor tradução, para Benjamin, seria aquela pautada na mudança da língua do tradutor. Meschonnic (1980), próximo às considerações de Benjamin, afirma ser necessário reconhecer o tradutor como sujeito historicamente determinado e a tradução como produto cultural. Para Meschonnic, a transparência da tradução (i.e. a fidelidade) é uma ilusão que gera a sacralização da literatura e a intradutibilidade. Seguindo a mesma linha de análise, Berman (1984) e Venuti (1998) acreditam que “uma espécie de conflito, de violência é inerente ao processo de tradução”, tendo em vista que este se baseia na interpretação e, portanto, em privilégios de determinados aspectos em detrimento de outros (MESCHONNIC; BERMAN; VENUTI apud LAGES, 2002, p. 77, 80). Embora me aproxime com os estudos da corrente culturalista da tradução, destaco que ao analisar os discursos dos viajantes selecionados na pesquisa, procurei atingir ao máximo a “transparência” na tradução de determinados termos e frases chaves para a interpretação.

<sup>2</sup> Influenciado pelo conceito de tradução de Benjamin, Bhabha (1995) constrói a noção de “tradução cultural”, com base na experiência pós-colonial e no hibridismo cultural. A tradução cultural para Bhabha implica na resignificação de símbolos em signos sujeitos à interpretação.

<sup>3</sup> <http://gallica.bnf.fr/>

<sup>4</sup> Financiado pelo CNPq entre 2008 e 2010.

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, 2006). A “política de importação de cultos alheios”, de acordo com Parés (2006, 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.

Assim, a serpente não deixou de ser cultuada em Uidá após a referida dominação. Atualmente 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 recebe frequentemente viajantes (sobretudo dos Estados Unidos e da Europa) que pagam certa quantia para serem fotografados com as serpentes em volta do pescoço<sup>5</sup>. Diferente dos relatos dos viajantes estudados a respeito do templo da serpente próximo a Savi, Verger descreve o templo da cidade de Uidá como sendo “de proporções muito modestas”, o qual abriga apenas alguns pítons (VERGER, 1999, p. 503). Abaixo seguem duas imagens do templo da serpente na cidade de Uidá; a primeira, provavelmente, do início do século XX, e a segunda, atual:

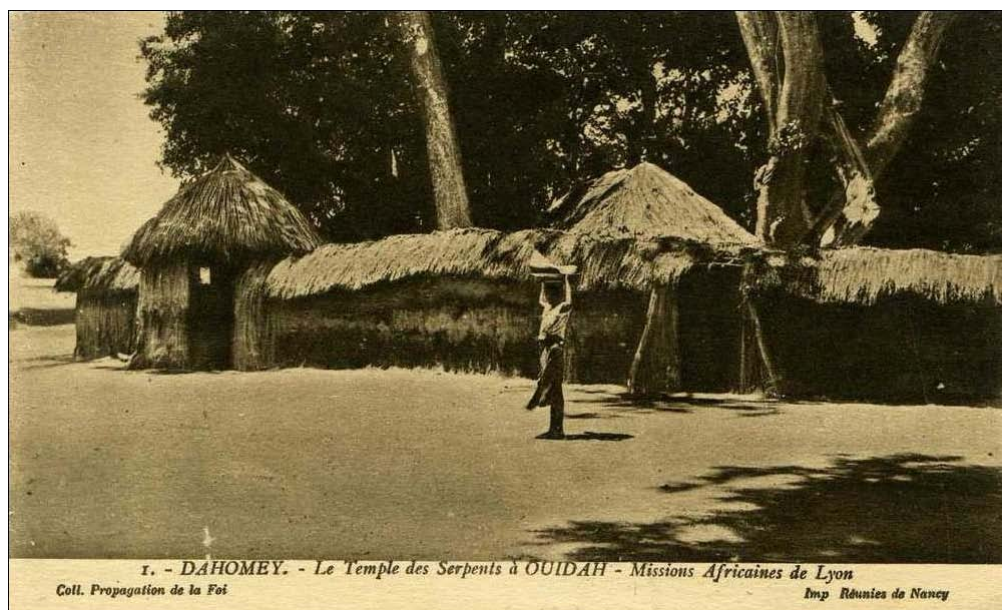


Figura 1 Templo dos Pítons em Uidá (Missions Africaines de Lyon).

<sup>5</sup> Em 1909 foi construída a Basílica de Uidá, a primeira catedral da África Ocidental, justamente em frente ao Templo dos Pítons (*Temple des Pythons*).



Figura 2 Templo dos Pítons em Uidá [2] (foto de 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, p. 23-56) dedica um capítulo para tratar, especificamente, sobre o 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 a respeito da religiosidade no reino do Daomé e ambos citaram o culto da serpente em Uidá. No entanto, nos dois trabalhos, a referida prática religiosa não ganha o mesmo destaque dado pela obra de

Williams (2007)<sup>6</sup>. Para Verger<sup>7</sup>, 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 à serpente em Uidá como símbolo do seu conceito de “fetichismo”, assunto discutido no terceiro capítulo (VERGER, 1999, p. 503).

Na Europa do início do século XX, o culto da serpente em Uidá não ficou restrito às publicações consideradas científicas. Em 1902 foi lançado na França o romance dedicado ao público juvenil, *Tiko le négriillon...*, o qual narra a trajetória de uma criança escravizada por diversas localidades da África Ocidental, incluindo Uidá. Uma das ilustrações do romance retrata o templo do píton sagrado, onde aparecem diversas serpentes prontas para devorar as oferendas levadas por um devoto.

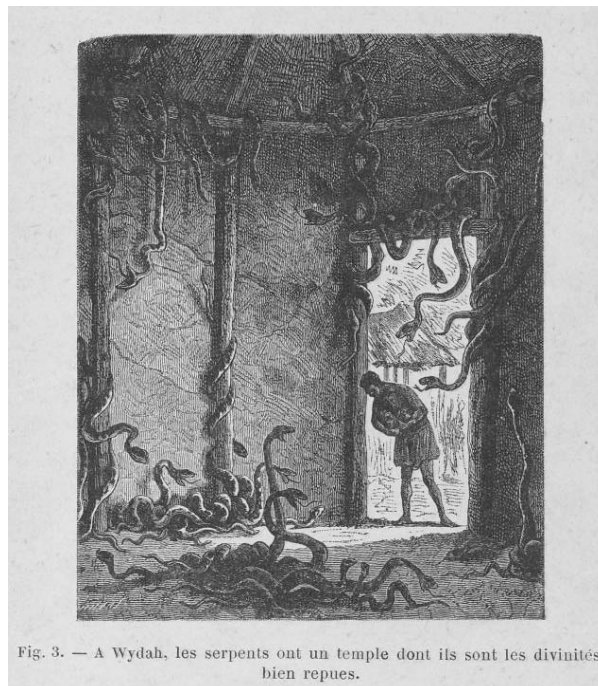


Fig. 3. — A Wydah, les serpents ont un temple dont ils sont les divinités bien repues.

Figura 3 “Em Uidá as serpentes têm um templo no qual elas são divindades bem saciadas” (AMÉRO, 1902).

<sup>6</sup> De acordo com Paul Mercier (1975, p. 313-14), 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 pelos nativos (MERCIER, 1975, p. 315-6).

<sup>7</sup> Verger (1957) realizou um levantamento exaustivo da documentação pré-colonial sobre os cultos dos voduns na Bahia e na Costa dos Escravos, mas não analisou o material, no sentido de contribuir para uma historiografia dessas práticas religiosas, ou de realizar uma análise crítica do discurso dos viajantes.



Embora muitos autores tenham destacado o culto à serpente em Uidá, o culto ofídico é praticado em diversas localidades da África, especialmente do Golfo do Benim. O píton sagrado cultuado em Uidá, conhecido como Dangbe, recebe nomes diferentes em outras localidades do Golfo do Benim. A divindade, por exemplo, é denominada 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 (VERGER, 1999, p. 231, 235; MERLO e VIDAUD, 1984, p. 270). Cabe notar que “Dan”, raiz do nome Dangbe, significa serpente ou cobra nas línguas gbe da região (fon, hueda, mahi etc).

No presente trabalho utilizo o termo “culto” para referir à principal prática religiosa do reino de Uidá, no sentido elaborado por Marcel Mauss (2001). Mauss 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. Estas práticas envolvem, como em todo fenômeno religioso, um sistema de mitos, de dogmas, de ritos e de cerimônias (MAUSS, 2001, p. 15-16). 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 e 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, 2006, p. 105-7). Tais elementos justificam a denominação das práticas religiosas relacionadas à serpente em Uidá como “culto” e “instituição religiosa”.

A escolha do culto da serpente como foco da investigação se justifica tanto por sua complexidade quanto pelo detalhamento dos registros e o grande campo de representações coletivas e idiossincráticas a respeito desta prática religiosa. A grande atenção dos viajantes a este culto é explicada por diversos motivos. Além do referido culto ter como divindade a

serpente, na bíblia, o símbolo do mal, do pecado e do demônio<sup>8</sup>, 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 desta 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) é destacado na presente investigação. Analiso os discursos acerca do culto da serpente tendo como referência as funções ocupadas 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. Os viajantes, criteriosamente selecionados como referências principais, de nacionalidades e religiões distintas, representam seus países na África com o mesmo objetivo mercantil. Tal diversidade dentro de um grupo específico é fundamental para se compreender as semelhanças e diferenças, assim como as continuidades e descontinuidades presentes nos discursos desses viajantes acerca do culto da serpente no reino de Uidá. Neste estudo abordo especialmente as conexões entre a religião do autor e seus respectivos discursos.

Para atingir os objetivos da pesquisa, realizei uma investigação documental levando em conta que as imagens e os discursos sobre determinadas experiências e acontecimentos “reais”, “não são expressões literais da realidade” (PESAVENTO, 1995, p. 15). O imaginário do viajante europeu, sobre as práticas religiosas locais, foi considerado como parte de um campo de representação, manifesta por imagens e discursos (PESAVENTO, 1995, p. 15). O relato de viagem, de acordo com Pratt (1999, p. 31), entre outras instituições, é fundamentalmente elaborado em função do imperativo de apresentar e reapresentar para si mesma suas periferias e os “outros”. Assim, na presente investigação, os discursos são analisados no plano das representações das práticas religiosas, classificadas, dentre outras coisas, como “superstições ridículas e sem fundamento” (LABAT, 1730, tomo 2, p. 158).

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 contextualização sócio-histórica em que os discursos são produzidos, a análise da conjuntura em que as relações

---

<sup>8</sup> As grandes serpentes não venenosas simbolizavam Asclépio, o deus grego da medicina. 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 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).

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.

Um dos conceitos trabalhados na análise referida é o de “representação”, segundo a acepção de Moscovici (1976). Precursor da tradição sociológica da psicologia social, Moscovici acrescentou novos elementos à elaboração do conceito de Durkheim<sup>9</sup> ao se dedicar à compreensão da produção de conhecimento e à análise de seu impacto nas práticas sociais (OLIVEIRA, 2004). O autor define representação social como conceitos, teorias e ciências *sui generis*, construídas no cotidiano dos grupos sociais, por meio das comunicações interpessoais, para responder questões sobre a realidade e sua ordem. Para Moscovici (1976), a produção e transformação dos conhecimentos decorrem de um processo social cujos participantes são sujeitos ativos e autônomos. De acordo com o autor, as comunidades produzem e transformam as formas de conhecimento social através das práticas cotidianas, dos investimentos emotivos e das representações simbólicas, que são inscritos em histórias, contos e lendas. No caso da presente investigação, o canal de produção de conhecimento e de representações são as narrativas da literatura de viagem.

Os viajantes escolhidos como fontes principais apresentam descrições próximas do tipo etnográfico a respeito da prática religiosa em estudo. Embora os mesmos não tivessem recursos para registrar os depoimentos da maneira mais fidedigna possível, 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, neste trabalho não avalio a factualidade de todas as descrições e as considero especialmente como fonte de investigação da construção de narrativas e representações.

---

<sup>9</sup> Durkheim (1898, p. 272-302) atribui às representações coletivas um conjunto de conhecimentos e crenças expressos em forma de mito, religião, ciência etc. Esse conjunto não seria a soma das representações dos indivíduos de uma sociedade, mas um novo conhecimento formado na coletividade e passado por várias gerações, se sobrepondo aos conhecimentos individuais.

Como citado anteriormente, o culto da serpente na África Ocidental 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, p. 1), 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”. Estes discursos, segundo Mudimbe (1988, p. 69), podem ser considerados como uma unidade da consciência ocidental. O primeiro tipo encontra-se nos textos exóticos sobre “selvagens” escritos por viajantes europeus, sobretudo no século XVII. O segundo refere-se às interpretações filosóficas iluministas do século XVIII sobre a classificação dos povos e a hierarquia das civilizações. Já o terceiro tipo de discurso está presente na pesquisa antropológica sobre o primitivo, predominante no século XIX, período no qual uma ideologia de conquista permeava as investidas exploratórias de países europeus na África e a implementação das políticas coloniais.

Seguindo tais pressupostos, considero que a investigação e a análise dos relatos dos viajantes europeus sobre o culto da serpente em Uidá nos séculos XVII e XVIII são de grande importância, pois revelam conceitos e ideologias fundamentais para se analisar os discursos dos autores dos relatos, assim como o contexto em que foram produzidos.

O objetivo geral da presente dissertação é realizar um estudo através da literatura de viagem do final do século XVII e início do século XVIII, com a finalidade de compreender e analisar as narrativas e as representações sobre o culto da serpente no reino de Uidá. Tendo em vista este objetivo, 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 à serpente em Uidá e no capítulo seguinte faço o mesmo com as narrativas e representações que dizem respeito às oferendas e às interdições.

Finalmente, no último capítulo, focalizo, com maior ênfase, as narrativas e representações pertinentes aos ritos iniciáticos e à posição das sacerdotisas do culto da serpente.

## CAPÍTULO 1 DA EUROPA AO REINO DE UIDÁ

Ao considerar a produção da literatura de viagem como fruto de interações entre viajantes e população local, 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 *locus* 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.

### 1.1 PRIMEIRAS EXPLORAÇÕES DA EUROPA NA COSTA DA ÁFRICA OCIDENTAL

Considerando o contexto complexo das primeiras incursões europeias na África, em que se faziam presentes constantes disputas e negociações entre os Estados cristãos da Península Ibérica<sup>10</sup> (com a interferência das autoridades de Roma), elaboro aqui uma síntese desse período, destacando os principais motivos e estratégias das ocupações estrangeiras no continente. Compreender a relação entre a Europa e a África Ocidental 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 especificamente, na Costa dos Escravos entre os séculos XVII e XVIII.

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 D. João I com apoio do Papa Eugénio IV, no ano de 1415. Localizada em um ponto estratégico para o controle da navegação entre o Mediterrâneo e o Atlântico, Ceuta era um importante centro comercial, abundante em especiarias do Oriente, além de ouro e escravos do interior do continente. Embora os portugueses não tenham obtido o êxito econômico esperado, em razão das constantes invasões dos muçulmanos e do desvio das rotas comerciais, Portugal, sob o comando do Infante D. Henrique, avançou rumo ao sul e ocupou várias ilhas como a dos Açores e a da Madeira.

---

<sup>10</sup> A Península Ibérica, no início do século XV, era formada por Portugal, Castela, Aragão, Navarra e Granada, sendo este último o único reino não cristão (muçulmano).

Em 1434, o Cabo Bojador (Saara Ocidental), que marcava o fim dos mares navegáveis, por provocar grande temor com suas correntes e ondas fortes, foi atravessado por um navegante português. A travessia, até então nunca realizada por um europeu, encorajou as explorações à costa da África subsaariana. Na década de 1440, Portugal adquiriu o monopólio de navegação e comércio ao sul do Cabo Bojador. O poder desta nação na costa africana cresceu ainda mais quando o Rei de Portugal D. Afonso V e os reis católicos da Península Ibérica assinaram o Tratado de Alcáçovas, na década de 1470. Este Tratado, o primeiro a regulamentar a posse de terras ainda não descobertas, dava fim à 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, p. 24).

As viagens exploratórias ao continente africano, com a morte do Infante D. 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 D. Afonso V, conhecido também como “O Africano” por suas investidas ao continente. Em troca, Fernão Gomes deveria explorar cem léguas<sup>11</sup> 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 descobriu a exploração do ouro na região denominada, alguns anos depois, como “Costa da Mina” (atual Gana). Entre os séculos XV e XVII, a extensa Costa da Guiné foi dividida e nomeada pelos comerciantes portugueses de acordo com suas especificidades: Costa da Malagueta, Costa dos Grãos, Costa dos Dentes, Costa do Ouro, Costa da Mina<sup>12</sup> e, por último, Costa dos Escravos (COQUERY-VIDROVITCH, 1981, p. 79-81).

Tendo sido o ouro o primeiro desses “produtos” a ser intensamente explorado por Portugal, em 1486, D. 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. Após ser recepcionado em uma cerimônia

---

<sup>11</sup> O equivalente a seiscentos e sessenta quilômetros.

<sup>12</sup> 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 (VERGER, 1987, p. 12).

que envolvia atabaques, armas em punho e cumprimentos de paz, Azambuja teria dado explicações para a construção do castelo, as quais evocavam o amor enviado pelo rei de Portugal para lhes salvar a alma. De acordo com João de Barros (1788, p. 161), historiador, cronista e viajante português, ex-capitão do Castelo de São Jorge da Mina:

ElRey D. João seu Senhor lhe mandava pedir que reconhecesse por seu Creador pera o adorar (...) e aceitando o Baptismo em testemunho della (...) elle Diogo de Azambuja, em nome del-Rei seu Senhor, lhe prometia dali em diante de o haver por amigo e irmão nesta Fé de Christo, que professava, e de o ajudar em todas as cousas, que delle tivesse necessidade (...).

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 no local ouro em troca de manilhas de latão, tecidos, lenços e corais. Escravos vindos do Reino do Benim também eram comercializados a partir da troca por manilhas de latão e cobre (COQUERY-VIDROVITCH, 1981, p. 82; LAW, 2006, p. 112).

Quase um século depois, em 1595, os holandeses comercializavam ouro nesta região através da República Unida dos Países Baixos<sup>13</sup>, que objetivava 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 esta 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 (DANTZIG, 1974, p. 101).

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 Índias

---

<sup>13</sup> Conhecida também como República Neerlandesa, ela agrupava sete províncias do norte dos Países Baixos: Frísia, Groningen, Güeldres, Holanda, Overijssel, Utrecht e Zelândia.



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 (DANTZIG, 1974, p. 102).

A nova companhia, que seguia os modelos comerciais das possessões espanholas e portuguesas na América e na África, passou a desafiar a hegemonia portuguesa na costa da África Ocidental. 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 escravos no continente (PARÉS, 2006, p. 27)<sup>14</sup>. 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 desta região<sup>15</sup>. A prosperidade comercial da Holanda foi pautada, em grande medida, na eficiência de seu sistema mercantil (WILLIS, 1967, p. 8), mas também foi beneficiada pela fragilidade de Portugal após a morte dos reis Dom Sebastião e Dom Henrique em um intervalo de dois anos<sup>16</sup>. 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 como trava comercial e ponto de apoio dos missionários na região. Assim, até o final do século XVII já haviam sido erguidos, ao longo da costa ocidental, vinte e seis postos comerciais fortificados pertencentes a Portugal, Espanha, Holanda, França, Inglaterra, Brandemburgo e Dinamarca<sup>17</sup> (DANTZIG, 1974, p. 101; SEBASTIÁN, 2006, p. 29).

<sup>14</sup> Com a ocupação dos holandeses, a região, então denominada de “Mina”, passa a se chamar “Elmina”, nome até hoje empregado para designar a cidade do Forte. Já a “Costa da Mina”, que durante a ocupação portuguesa se referia à Costa do Ouro e em alguns momentos se estendia até a Costa do Marfim, a partir de 1637 passa a abranger também o Golfo do Benim (LAW, 2006, p. 112). No Brasil, os “negros minas” correspondiam aos africanos transportados nos portos de Grande Popo, Uidá, Jakin e Apá, todos localizados no Golfo do Benim, denominado, apenas no final do século XVII, como “Costa dos Escravos” (VERGER, 1987, p. 12).

<sup>15</sup> 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 (OLIVEIRA, 1997, p. 44, ALENCASTRO, 2000, p. 209).

<sup>16</sup> A morte do rei de Portugal Dom Sebastião, em guerra no Marrocos (1578), obrigou que seu tio-avô, o Cardeal Henrique, assumisse o trono. Ao morrer, dois anos depois, também sem deixar herdeiros, o reinado passa a ser disputado por muitos pretendentes, incluindo Dom Felipe II, rei da Espanha. Dom Felipe II invade Portugal e ao derrotar seus concorrentes torna-se rei também desta nação, no entanto, preservando a autonomia administrativa e jurídica dos portugueses. Seguindo os interesses da Espanha e de Portugal, ao se subordinar à primeira, consagra-se a partir de então (1580) a União Ibérica, cuja meta principal era assegurar a riqueza e o poder das duas nações (FLORES, 2001, p. 114-5).

<sup>17</sup> Estes 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, p. 8-9).

Ao ocuparem o Castelo de São Jorge da Mina, os holandeses estabeleceram algumas proibições a Portugal em relação ao comércio de escravos. O tratado de 1641, imposto pelos holandeses, proibia que Portugal traficasse com mercadorias da Europa, já que a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais, desde a ocupação do referido Castelo, adquiria o monopólio do comércio de produtos europeus. Este tratado também restringia que o comércio na Costa da Mina fosse feito exclusivamente com o tabaco, cujo principal produtor era a Bahia. Os comerciantes baianos, a partir de então, passaram a negociar exclusivamente nesta Costa. Os mercadores portugueses que não cultivavam o produto, por conseguinte, foram praticamente eliminados da região e suas negociações ficaram restritas aos portos da Guiné, Angola e Congo (VERGER, 1987, p. 19-20).

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 interferiu 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 escravos (DANTZIG, 1974, p. 102).

Enquanto a Companhia holandesa perdia sua força na segunda metade do século XVII, foi fundada, em 1664, a Companhia Francesa das Índias Ocidentais, que iniciou sua participação no comércio de escravos seis anos depois. No fim do século XVII e início do século XVIII cresce consideravelmente o tráfico de escravos na Costa da Mina (VERGER, 1987, p. 11-2). Com a extensão do cultivo de açúcar nas colônias da América Central e do Sul, o comércio de escravos tornou-se rentável para outras nações europeias. Neste mesmo período, o comércio europeu já havia se expandido também para a Costa dos Escravos e, mais especificamente, para os reinos 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. No referido século, Portugal fez os primeiros contatos com o reino de Aladá, cujo porto localizava-se em Offra, mas desenvolveu um comércio mais regular no reino apenas no início do século XVII. Contudo, a disputa com outras nações europeias na região, nesse mesmo século, provocou a

perda de seu monopólio (LAW, 2004, p. 29). 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, p. 90), eram levados ao Brasil e à ilha de São Tomé (África Ocidental) para o trabalho forçado no cultivo de açúcar. Na década de 1630, no entanto, o comércio de Portugal no Golfo do Benim foi desestabilizado pela Holanda. Aproximadamente dez anos depois, a Inglaterra entrou na competição pelo comércio e no ano de 1670 foi a vez da França.

Com o deslocamento de Portugal ao reino de Aladá, no início do século XVII, seguido por outras nações europeias, o seu porto 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 escravos da região (LAW, 1999, p. 43-4; 2004, p. 29-30). A seguir apresento os principais fatos envolvidos na ascensão deste reino.

## 1.2 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 Volta<sup>18</sup> e o Rio Lagos. A referida costa recebeu tal denominação, em 1688, por Barbot, pelo fato de ter sido a primeira região da Baixa Guiné a abastecer grande número de cativos para o comércio transatlântico. Embora a Costa dos Escravos não representasse uma unidade política ou étnica, 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, nesta “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, p. 19).

---

<sup>18</sup> Segundo Bosman (1705, p. 345), 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.

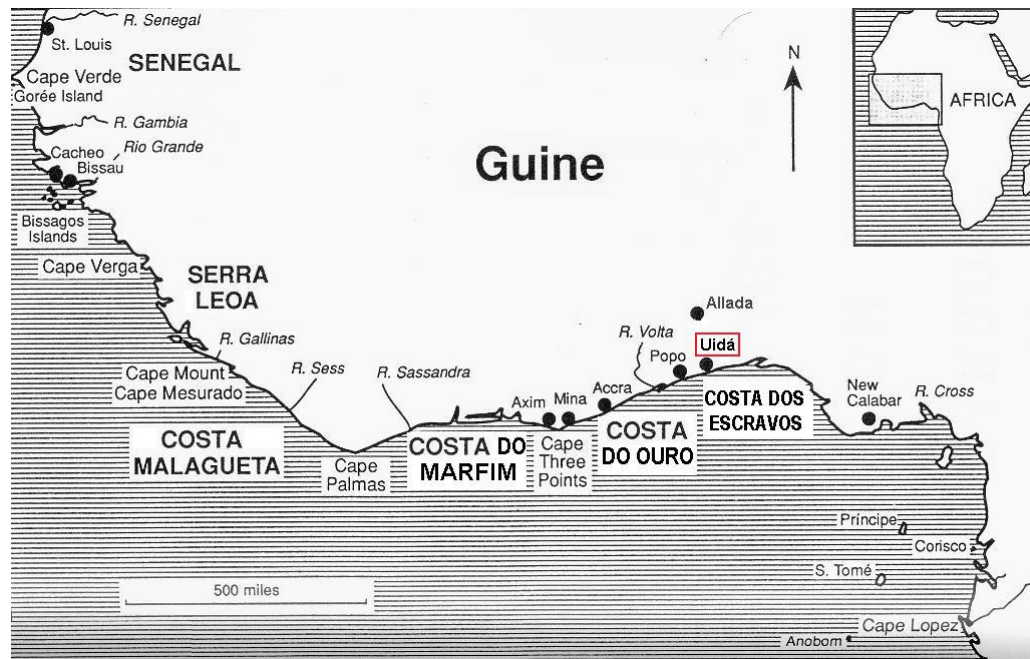


Figura 4 Costa da Guiné, século XVII (Adaptado de HAIR, JONES e LAW, 1992).

A Costa dos Escravos foi intensamente ocupada, principalmente por franceses, holandeses, ingleses e portugueses entre os séculos XVII e XIX, com o objetivo de comercializar africanos escravizados, dentre outros produtos. Os africanos capturados e prisioneiros de guerra eram trocados tanto por manufaturas da Europa (armas, pólvora, fuzil, barras de ferro, tecidos etc), como das colônias nas Américas, Antilhas e Ásia (tabaco, cachaça, búzios etc), para 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 no comércio com a Europa. Estes reinos recebem diversas denominações nos relatos de viajantes europeus entre os séculos XVII e XIX: Ajudá, Judá, Fidá, Whydah, Ouidah; Ardres, Hardre, Ardra, Arda, Arada, Allada (VERGER, 1987, p. 17). Segundo Robin Law (2004, p. 18), todas as variações do nome Uidá são tentativas de se aproximar do nome indígena, que seria mais próximo de “Hueda”. Hueda, no entanto, não se referia à atual cidade de Uidá, mas ao reino, cuja capital era Savi<sup>19</sup>, 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 estes grupos para designar “língua” (LAW, 2004, p. 19;

<sup>19</sup> Nos relatos de viajantes franceses do final do século XVII e início do século XVIII, “Savi” é denominada como “Xavier”.

PARÉS, 2006, p. 14; CAPO, 1988). O tronco linguístico “Gbe” reúne diversas línguas faladas entre o leste do Gana e o oeste da Nigéria. De acordo com Capó (1988), estas línguas se reúnem em quatro grupos linguísticos formadores do tronco “Gbe”: 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 contribuía 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, p. 19). Glehue era a cidade que abrigava o porto do reino de Uidá e onde se instalava grande parte dos mercadores europeus. Há fortes indícios de que a cidade de Glehue era originalmente um assentamento agrícola, não apenas pelo seu nome, que significa “fazenda”, como também pela sua localização, ao norte da lagoa costeira, em região de permanente seca e em terreno cultivável.

A fundação do reino de Uidá na tradição oral local<sup>20</sup> é atribuída a Haholo, pai de Kpase, que por sua vez teria fundado a cidade de Glehue. Kpase, após sua morte, teria se metamorfoseado em uma árvore, cultuada até o presente na região de Tové (atual Togo). Kpase é considerado o segundo rei de Uidá e protagoniza a versão canônica da fundação de Glehue. 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 conseqüentemente 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 no reinado de Houffon (1708-27), é certo que fora antes, já que Glehue era dependente de Savi pelo menos desde 1671. Neste ano, os comerciantes franceses se instalaram em Glehue após negociarem com o rei de Hueda (LAW, 2004, p. 20-1; 24-5). As tradições orais indicam que o reino de Uidá tenha sido fundado em meados do século XVI, todavia, os primeiros registros a respeito do mesmo são do século XVII e se referem a meados deste mesmo século (ZAMORA, 1675).

---

<sup>20</sup> Law descreve tais tradições locais a partir de fontes recentes (SINOUE e AGBO, 1991) e de relatos de administradores e missionários coloniais (BRUE, 1845; GAVOY, 1913; REYNIER, 1917; MOULERO, 1964).

Pela proximidade dos dois nomes – Kpase e Kposi –, Robin Law (2004, p. 22-5) 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, p. 25), depois do fundador de Glehue, Kpase, o próximo rei de Uidá foi Agbangla, que reinou a partir da década de 1680 até 1703. Até o momento não foi possível identificar quem reinou Uidá após a morte de Agbangla, em 1703. No ano de 1708, o rei Houffon foi coroado e ficou no poder até a invasão do reino de Daomé, em 1727.

De acordo com Law, os relatos a respeito da fundação do reino de Uidá tratariam mais das origens dos diferentes elementos 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, a qual os *hulas* reivindicam serem os “proprietários originais”. Para Law, entretanto, a identidade *hula* em Uidá estaria presente, sobretudo, nas formas como a população local ocupou o ambiente lagunar (PARÉS, 2006, p. 280; LAW, 2004, p. 24-5).

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 santuário localizava-se na cidade de Savi. O culto da serpente, segundo as tradições locais, teria sido introduzido pelo fundador Kpase. Nos relatos dos viajantes Bosman (1705), Des Marchais (1724-26) 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 contribuía para a síntese, a justaposição e a agregação dos cultos (PARÉS, 2006, p. 36).

Os *hulas*, como citado anteriormente, são um dos principais grupos étnicos, que muito provavelmente contribuíram para a formação da cidade de Uidá (Glehue). O grupo referido, além de preservar narrativas de origem comuns e de experiências de migração compartilhadas, também reconhece os *voduns*<sup>21</sup> do mar como sua “propriedade”, e alguns registros contemporâneos citam a boa *Dogblosu* ou *Dogbofessu* (diferente do *pítón Dangbe*)

---

<sup>21</sup> Denominação para as divindades cultuadas na região das línguas *gbe*.

como seu ancestral mítico (PARÉS, 2009, p. 294, 296; KARL p. 289)<sup>22</sup>. Isso permitiria aventurar a hipótese de que os hulas tenham introduzido o culto da serpente em Uidá a partir de suas experiências migratórias. Segundo Parés (2009, p. 296), os hulas seriam os fundadores de algumas das principais cidades envolvidas com o tráfico de escravos do Golfo do Benim. Além de Glehue, os hulas também teriam fundado Grande Popo, Pequeno Popo, Agbananken, Offra, Jakin, Ekpe e Seme.

Parés (2009, p. 297) 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...* (1627), o jesuíta espanhol Alonso de Sandoval<sup>23</sup> 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, p. 51). Ao considerar o etnônimo *fulao* como uma variação de *hula* (LAW, 1997, p. 16) e a partir da citação de Sandoval, Parés acredita que alguns grupos hulas estavam presentes no litoral desde meados do século XVI, e mais especificamente na década de 1620 (PARÉS, 2009, p. 297).

Sandoval também cita a prática do culto às serpentes e crocodilos, no entanto, sem deixar claro se fazia referência aos fulaos ou aos aladás: “todos têm seus ídolos particulares em suas casas, a quem reverenciam e adoram, e todos juntos adoram cobras e crocodilos”<sup>24</sup> (1627, p. 51). Essa citação poderia sugerir a existência do culto em ambos os povos. Neste caso, na opinião de Parés, 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 (PARÉS, 2009, p. 296-9).

<sup>22</sup> Em relação à estreita relação entre os huedas e os hulas, Pognon, entrevistado por Karl (1974), menciona que a diferença entre os dois grupos está no fato de que uma parte dos que viviam próximos ao mar, ou seja, os hulas, adorava a boa chamada Dogbofessu.

<sup>23</sup> 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, p. 227-28).

<sup>24</sup> Minha tradução.

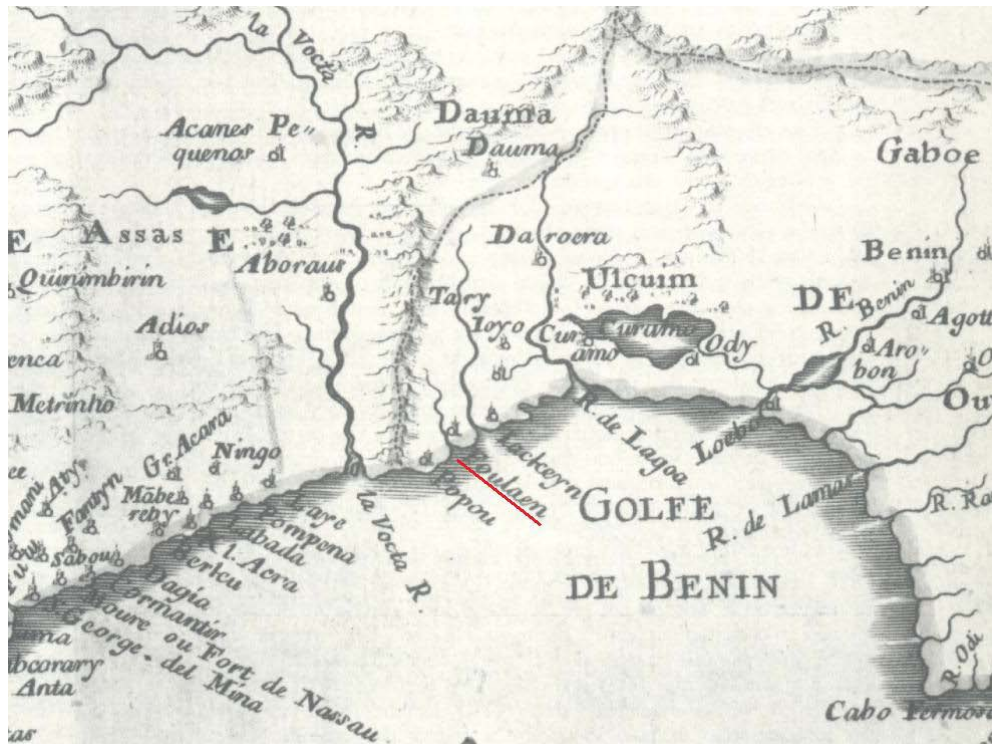


Figura 5 “A Guiné e os países circunvizinhos”<sup>25</sup> (D’ABBEVILLE, 1656).

Em meados do século XVII, Aladá, que tinha grande domínio do comércio de escravos 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” das 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 diretamente associada à busca por uma participação significativa 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, 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 (PARÉS, 2009, p. 299).

<sup>25</sup> No original: “*La Guinée et pays circomvoisins*”.



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. Nesta ocasião, os franceses se instalaram próximos a Glehue com a autorização do rei de Savi. Segundo Parés (2009, p. 299, 300), o comando de Glehue pelos huedas visava o controle do comércio de escravos 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 *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 escravos, dependente de *Aladá* (PARÉS, 2009, p. 301).

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, p. 303), são críticos para a elaboração de um sentimento de vinculação étnica. As experiências diaspóricas são rememoradas 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 disso, 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, p. 303)<sup>26</sup> e o mito sobre a origem do culto da serpente em Uidá, que apresento no terceiro capítulo.

A localização da cidade de Glehue, a 4 km do litoral e ao norte de uma grande lagoa próxima ao mar, desempenhou um papel crucial na sua história, antes e durante sua participação no comércio transatlântico. Antes do comércio marítimo, Uidá 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 Uidá como intermediário nas trocas mercantis (LAW, 2004, p. 26-7). Com o início do comércio transatlântico, a partir da chegada dos europeus, houve uma mudança significativa do papel e importância de Uidá, como veremos a seguir.

Como Uidá ficava relativamente afastada do mar e próxima de uma lagoa extensa, 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, p. 18).

De acordo com o viajante Bosman (1705, p. 354-5), o porto de Uidá era extremamente perigoso devido a 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 escravos, um capitão

---

<sup>26</sup> Merlo e Vidaud (1984, p. 269-306) 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, p. 304), 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, p. 305), 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<sup>26</sup>. Contrariamente, Merlo e Vidaud (1984, p. 269-70 apud PARÉS, 2009, p. 305) 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, p. 307). Essas versões não são necessariamente contraditórias e poderiam refletir a composição etnicamente heterogênea do reino de Uidá (LAW, 2004).

português, um escrivão, dois marujos ingleses e dois outros capitães. O autor afirma que a Baía 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, em relação às outras partes da costa, para os navios transportarem os escravos comprados.

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. De acordo com o viajante, Uidá se elevava de forma suave, quase imperceptível, e ao caminhar uma ou duas léguas, avistava-se “os vales mais bonitos que se possa 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 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. Havia diversas cidades desse mesmo tamanho, além de 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 (BOSMAN, 1705, p. 156).

A população de Uidá, com exceção de alguns nobres, trabalhava na agricultura, fiava o algodão, fazia vestimentas no tear, construía embarcações de madeira, lanças, forjava e produzia diversos outros objetos, que 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, que eram vendidas por elas no mercado, junto com os artefatos produzidos por seus maridos (BOSMAN, 1705, p. 360). O trabalho pesado da população de Uidá permitia uma vida em abundância, incomum em outras partes da costa (BOSMAN, 1705, p. 360).

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, tomo 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, tomo 2, p. 257-58).

Além dos trabalhos na agricultura e na produção de artefatos, muitos se dedicavam ao comércio de escravos. Segundo Bosman (1705, p. 361), o empreendimento era tão significativo que podiam ser fornecidos no reino até mil escravos por mês<sup>27</sup>. No entanto, o viajante sinaliza que os comerciantes só traficavam no reino quando não havia uma quantidade de escravos 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 escravos pelo reino. Só havia comércio de escravos 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, p. 304), 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, p. 304), 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 a sua localização, Aladá controlava o acesso dos comerciantes ao interior e, conseqüentemente, o abastecimento de escravos em benefício de seus portos, em Jakin e Offra. Uidá era o único reino que, segundo Verger (1987, p. 126), resistia à pressão do rei de Aladá, fator que contribuía para a constante rivalidade entre os dois reinos.

Aladá, desde o século XVI, representava o poder hegemônico na Costa dos Escravos e até meados do século XVII dominou o fornecimento de escravizados da região. Uidá, no entanto, conseguiu tornar-se um considerável porto do comércio de escravos da costa Ocidental a partir de 1671, ano em que os franceses deixaram de comercializar em Offra e se instalaram em Glehue (VERGER, 1987, p. 127). De acordo com Barbot (1732, p. 133), o Diretor Geral da costa, representante da Companhia das Índias Ocidentais francesa, foi o responsável pela construção do novo estabelecimento, a partir da autorização do rei e do príncipe de 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

---

<sup>27</sup> Provavelmente, este dado refere-se ao ano de 1698, quando Bosman esteve em Uidá.

de então a França contou com a presença, provavelmente descontínua, de um missionário católico (VERGER, 1987, p. 127).

A saída dos franceses de Offra teria sido motivada por desentendimentos com comerciantes holandeses e seu destino 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. A Companhia Real da África inglesa construiu em 1682 uma feitoria na cidade de Savi. Esta 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 daomeana, manteve uma feitoria na cidade de Savi entre 1703 e 1727 (LAW, 2004, p. 33, 35).

É importante destacar que as transações mercantis da Europa na costa da África Ocidental envolviam a participação de diferentes grupos étnicos africanos, cujos negociantes mais atuantes representavam uma minoria com mais poder político e econômico. As negociações entre comerciantes africanos do litoral ocidental e mercadores europeus se estabeleciam a partir do abastecimento dos primeiros com ouro e escravos fornecidos pelos povos do interior. 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, p. 10), na introdução de *A new and accurate description...*<sup>28</sup>, 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 desta 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 (WILLIS, 1967, p. 10).

---

<sup>28</sup> Trata-se da quarta edição inglesa (1967) da obra de Bosman a respeito da Costa da Guiné.

A construção de fortalezas, entretanto, nem sempre foi consequência de uma reciprocidade entre africanos e europeus. Muitas vezes, uma companhia a construía contra a vontade dos habitantes locais, provavelmente em resposta à construção de um forte concorrente na mesma região ou para desencorajar tal construção. Sob estas circunstâncias, não é de se estranhar que o atrito e, muitas vezes, a guerra entre europeus e grupos locais tenham sido o resultado dessa ação unilateral. A guerra, obviamente, sempre prejudicou a cumplicidade das negociações e provocou a interrupção do comércio em detrimento de todas as partes interessadas (WILLIS, 1967, p. 10). 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 essa finalidade, 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 (DANTZIG, 1974, p. 103).

França, Inglaterra e Países Baixos, na década de 1670, estavam em conflitos intensos provocados pela concorrência comercial na Europa, África Ocidental e América. Fundada em 1673, no 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. O principal foco da Companhia do Senegal era o crescimento do tráfico de escravos, que até então estava direcionado às plantações de tabaco nas Antilhas e não permitia o desenvolvimento da produção do açúcar. Ao buscar a consolidação de um comércio triangular, a França, juntamente com a Inglaterra e as dioceses de Colônia e Münster (Alemanha), entra em guerra com os Países Baixos um ano antes da criação da Companhia do Senegal.

Os conflitos entre Inglaterra e Países Baixos aconteciam desde que os primeiros tentaram acabar com o monopólio da frota comercial holandesa na Europa, Índias Orientais e Ocidentais através do *Navigation Act* (Decreto de Navegação) de 1651. Após alguns intervalos de paz entre as nações, em 1672 a guerra se intensifica com a união entre Inglaterra, França e as dioceses alemãs. No mesmo ano, o Príncipe Willem de Orange assume o cargo de *stadthouder*<sup>29</sup> dos Países Baixos e a partir de então é responsável pelas tropas flamengas contra os franceses em terra e os ingleses no mar. Em 1674 termina a Terceira Guerra anglo-neerlandesa, após quatro derrotas consecutivas dos ingleses contra as tropas

---

<sup>29</sup> Cargo político e militar, equivalente a regente, da República Unida dos Países Baixos.

lideradas pelo almirante Michiel de Ruyter. Os conflitos com a França, no entanto, só terminam em 1678, quando os Países Baixos expulsam os franceses das regiões que haviam ocupado (MELLO, 2006, p. 258; CANNY, 2001, p. 303). 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 Glehue. O crescimento do porto de Uidá e do poder local neste período contou, portanto, com o apoio da França e da Inglaterra a partir da mudança para Glehue.

O deslocamento do polo mercantil de Offra para Uidá, iniciado pelos franceses, foi provocado pelos conflitos supramencionados, mas também pelo fator geográfico, que interferiu positivamente no desenvolvimento comercial de Uidá. A grande quantidade de lagoas próximas ao reino e a sua proximidade do litoral propiciou uma condução sistemática de mercadores e escravos (SOUMONNI, 2001, p. 39-40). A lagoa teve uma grande importância no comércio da região, tendo sido utilizada também após a proibição do comércio de escravos, em 1814, para o tráfico clandestino. A existência de um eixo de lagoas possibilitava uma via de comunicação crucial para o desenvolvimento do comércio.

Como dito anteriormente, Portugal, desde a perda do Castelo de São Jorge da Mina, não possuía mais tanto poder na Costa da Mina em comparação com as nações europeias citadas (VERGER, 1987, p. 129). Mesmo não conseguindo construir um forte em Uidá até as primeiras décadas do século XVIII, os portugueses participavam ativamente do tráfico no porto de Glehue, Popo, Jakin e Apa, com a permissão dos holandeses. Em consequência da infiltração em diferentes portos, os portugueses provocavam um grande caos comercial e o ódio das outras nações europeias contra Portugal, como veremos nos relatos dos viajantes estudados.

No período em que os portugueses iniciaram suas tentativas de instalação em Uidá (1680), o referido reino estava em guerra com Aladá e Grande Popo, portanto o momento era inoportuno para negociações e investidas do tipo. 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 escravos 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, p. 127-42).

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 holandesas, inglesas e francesas. A consolidação comercial de Uidá reforçou a oposição do reino e resistência ao rei de Aladá, de quem era vassalo (VERGER, 1987, p. 127). Havia em Uidá uma política de equilíbrio eficiente praticada pelos soberanos locais, que não permitia a dominação da população local por nenhuma nação da Europa (VERGER, 1987, p. 125). Para que as nações europeias pudessem negociar no reino, seus respectivos diretores foram obrigados a assinar um tratado de paz elaborado pelo rei de Uidá no ano de 1704. Este tratado proibía 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, 1724-26, p. 52-53).

O tratado, no entanto, não assegurava a paz entre Uidá e os reinos vizinhos. Quando Barbot esteve 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). Uidá se livrou desta guerra ao se aliar com Popo para combater Coto (BARBOT, 1732 apud HAIR, JONES e LAW, 1992, p. 132). Em 1698, portanto dezesseis anos depois, Bosman testemunhou as guerras entre Pequeno Popo e Coto<sup>30</sup> e cita que parte do rendimento do rei de Uidá era utilizada nas investidas contra Popo e Offra. Bosman também descreve as guerras entre Grande Popo e Uidá. No período em que o viajante esteve em Uidá, o rei de Grande Popo se livrou da dominação do primeiro. Em resposta, o rei de Uidá montou uma “armada poderosa” com navios franceses para atacar Grande Popo do mar. De acordo com Bosman, como o reino localizava-se no meio de um rio, os combatentes de Uidá e da França foram obrigados a se transportar em jangadas para poder atacar. Segundo Bosman, Popo estava tão preparado para se defender que atiraram nos inimigos sem perder nenhum homem. Depois desse episódio, que provocou grande número de mortos, o rei de Uidá foi obrigado a deixar o rei de Popo como proprietário de sua ilha. Vale destacar que as guerras entre os reinos locais também estavam relacionadas à tentativa de monopolizar o tráfico de escravos (BOSMAN, 1705, p. 346, 382, 353).

Entre a segunda metade do século XVII e o século XIX, Uidá foi o principal porto da Costa dos Escravos. Neste período, 22% de todos os escravos transportados para as Américas saíam do Golfo do Benim, sendo que 51% deste número eram traficados a partir do porto de Uidá

---

<sup>30</sup> Reinos separados entre si a aproximadamente sessenta e seis quilômetros.



(LAW, 2004, p. 2). Estima-se que aproximadamente onze milhões de escravos tenham sido exportados da África neste período. Uidá, portanto, foi responsável pela exportação de mais de um milhão de escravos e é considerado o segundo porto mais importante durante o tráfico de escravos na África, ficando atrás apenas do porto de Luanda (LAW, 2004, p. 2).

O tráfico a partir de Uidá chegou a atingir cerca de dez mil escravos por ano até a década de 1690, estimativa próxima daquela realizada por Bosman no final da década de 1690, de mil escravos por mês. Entre 1700 e 1713, o tráfico no local alcançou o seu maior número, aproximadamente quinze mil escravos eram exportados anualmente do porto de Uidá. De acordo com Robin Law, “neste período Uidá pode ter sido responsável por cerca da metade de todas as exportações transatlânticas de escravos africanos”. Entre 1701 e 1725, estima-se que 136.780 escravos foram transportados do porto de Uidá (LAW, 2004, p. 30). O presente estudo incide na fase de ascensão do reino quando holandeses, franceses e ingleses já haviam se instalado no local e contempla o período de maior exportação do porto de Uidá, assim como o período que o antecede<sup>31</sup>.

Até o final do século XVII o reino de Daomé não participava do tráfico de escravos 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, p. 29). Sua expansão ao litoral causou um impacto geopolítico relevante na região. Ao mesmo tempo em que reinos eram destruídos pelas tropas militares do 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 quinze 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

---

<sup>31</sup> Em relação ao Golfo do Benim, estima-se que entre 1601 e 1725 (pré-invasão do reino de Daomé ao litoral) foram transportados por volta de 648 mil escravos. Já entre 1726 e 1866, o número aumentou para aproximadamente 1.351.000, totalizando quase dois milhões de escravos 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, p. 324).

conseguiram se proteger no forte francês, inclusive o próprio diretor do forte português (VERGER, 1987, p. 144).

O Daomé passou a estabelecer contato com os comerciantes europeus somente a partir de 1727, ano do domínio de Uidá. Neste 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.

Um dos motivos para a conquista dos reinos de Aladá e Uidá pelo Daomé remete à desintegração dos primeiros provocada pelo comércio transatlântico que possibilitava o enriquecimento e a independência de comerciantes locais em relação aos seus respectivos reinos. Já os motivos para a expansão do reino de Daomé, como um todo, sustentam-se na sua eficiente organização política e militar. No período de sua expansão, o reino de Daomé era o único a ter um exército permanente. Este exército, que tinha, no final do século XVIII, as amazonas como protagonistas, deu continuidade às suas incursões nos dois séculos seguintes. Segundo Soumonni (2001, p. 53-7), 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. As lembranças dos episódios de destruição foram expostas em estudos da época e em trabalhos posteriores. Para Soumonni (2001, p. 53-4), 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”.

## CAPÍTULO 2 VIAJANTES E PRODUÇÕES LITERÁRIAS EM FOCO

Ao considerar que o estudo da história de vida de cada viajante pode representar o microcosmo de um grupo específico, situado num período e local definido (GINZBURG, 2007), “construí” os retratos dos viajantes escolhidos para a pesquisa, os quais apresento neste capítulo. Dados sobre as histórias de vida de Barbot, Bosman e Labat foram encontrados mais facilmente por terem publicado algumas obras que receberam destaque ou pela realização de estudos mais recentes a respeito das mesmas. O viajante Reynaud Des Marchais, autor também relevante na investigação, cujos relatos foram publicados por Labat, é o único cuja história não foi possível conhecer com mais detalhes. Os retratos dos autores estudados são apresentados de acordo com a ordem cronológica das viagens descritas nestes trabalhos. Ao final do capítulo apresento os aspectos literários da produção de cada autor. Estes dizem respeito ao gênero, ao foco narrativo, ao estilo e à função de linguagem.

### 2.1 JEAN BARBOT

Jean Barbot (1655-1712), um dos autores-viajantes estudados nesta dissertação, foi um comerciante francês, nascido na cidade de Saint Martin de Ré (Ilha de Ré) em uma grande família “huguenote”<sup>32</sup>. Barbot esteve na costa da África Ocidental 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 função de inspetor dos estabelecimentos comerciais da Companhia na Costa da Guiné e nas Antilhas (HAIR, JONES, LAW, 1992, p. 9, 12).

Barbot tem três obras disponíveis: o diário da primeira viagem (1678-79); o manuscrito em francês de 1688 referente às duas viagens; e a obra *Description of the Coasts of North and South Guinea* (1732), escrita originalmente em francês entre 1683 e 1688, mas publicada em

---

<sup>32</sup> Denominação referente aos protestantes franceses da época.

inglês, apenas em 1732, em Londres, portanto, vinte anos depois de sua morte (JONES, 2007, p. 53). Barbot tentou publicar seus relatos em Amsterdam no ano de 1689, contudo, alguns fatores dificultaram a publicação, como o alto gasto com a reprodução das diversas ilustrações, a morte repentina do provável editor e as guerras na Europa (HAIR, 1974, p. 28). Nesta dissertação, minha principal fonte são os manuscritos de 1688, traduzidos ao inglês e publicados em 1992 (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.

Outra publicação dos relatos de Barbot ocorreu em 1978, quando o diário manuscrito da sua primeira estadia na Costa da Guiné (1678-79) foi lançado no *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noir* (DEBIEN; DELAFOSSE; THILMANS, p. 235-395). Este diário, no entanto, não aborda a Costa dos Escravos. A publicação mais recente que trata deste diário, dentre outros relatos, é a obra *La question noire: histoire d'une construction coloniale*, de Myriam Cottias (2007).

O relato original de 1688 passou por diversos ajustes realizados pelo próprio Barbot (até sua morte em 1712) e provavelmente pelo seu irmão e sobrinho, responsáveis pela publicação de 1732. Nesta última, foram corrigidas algumas confusões e ambiguidades provocadas pela utilização de fontes cronologicamente díspares para escrever sobre um mesmo assunto, assim como alguns nomes africanos escritos na forma inglesa ou holandesa foram reescritos para a forma francesa. Além disso, 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, p. 64-5). Como já citado, o diário da primeira viagem de Barbot à costa da África e o manuscrito de 1688, intitulado *Descriptions des Côtes d'Afrique*, 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*<sup>33</sup>, o qual provocou o exílio de milhares de franceses protestantes para os

---

<sup>33</sup> Após inúmeras guerras entre católicos e protestantes na França, o Rei Henri IV lançou em 1598 o *Édit de Nantes* (Decreto de Nantes), que permitia um convívio pacífico entre os dois grupos. Em 1685, no entanto, o Rei Louis XIV revogou o *Édit de Nantes* e implantou o princípio “uma fé, uma lei, um rei”, proibindo a prática do protestantismo na França (GRANDJEAN e ROUSSEL, 1998).

Estados Unidos, Suíça, Alemanha, Inglaterra e Países Baixos. Em Londres, Barbot continuou envolvido com a carreira mercantil e provavelmente com o comércio de escravos. Ainda morando em Londres, Barbot se casou com uma mulher natural de La Rochelle. 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 nesta 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, p. 53).

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 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 utilizados 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, p. 155; WILLIS, 1967, p. 13). No entanto, 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, p. 27). A respeito dessas localidades, além de outras, como Cabo Verde, Senegal, Gorée, Acra, Popo, Uidá, Aladá, o viajante aborda temas como clima, topografia, plantas, animais, comércio, línguas, religião, casamento, rito funerário e vestimentas.

Robin Law (1982, p. 156) 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 esta Costa. Segundo Law, para escrever sobre ela, Barbot contou com empréstimos da edição holandesa da obra de Dapper (citado apenas na quarta carta)<sup>34</sup> e do viajante francês François d'Elbée (1671). Os locais que

---

<sup>34</sup> 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).

visitou e os períodos que passou 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, p. 156) conclui que Barbot não passava muito tempo nos lugares visitados.

A relevância da obra de Barbot no período da sua publicação refere-se às descrições sobre a configuração da Costa 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 desta publicação. No entanto, é a descrição do reino de Uidá, na segunda carta, que representa, na opinião de Law (1982, p. 160), 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 (LAW, 1982, p. 160).

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. No entanto, 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 nativos com quem podia se comunicar em alguma língua (LAW, 1982, p. 160). Normalmente, a comunicação mais sistemática dos viajantes europeus com a população local se restringia aos nativos 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, tomo 1, p. viii).

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, p. 167), essas cartas teriam sido direcionadas provavelmente a um único correspondente. No entanto, ao constatar que Barbot e Bosman se valiam do mesmo formato em suas produções, questionei-me 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 este. O momento de produção 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 enfatiza para os cuidados necessários ao se trabalhar com as mesmas (LAW, 1982, p. 66). Segundo Hair, os relatos de Barbot normalmente são utilizados de forma acrítica por acadêmicos, sendo muitas vezes citados 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 destaca a contribuição do autor, pelo menos em comparação com os relatos da Serra Leoa, com suas descrições acerca da Costa do Ouro. Hair ressalta também a qualidade das ilustrações do viajante. Para ele, “Barbot é mais impressionante como um artista do que como um estudioso” (HAIR, 1974, p. 26, 29).

## 2.2 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 escravos, 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 três ocasiões distintas. Em 1697, ele passou por Uidá para buscar algumas mercadorias, não especificadas, e voltou a Coto, onde, na ocasião, comprava escravos. Seus relatos a respeito dessa viagem indicam que ele passou aproximadamente três dias no reino de Uidá (BOSMAN, 1705, p. 351). Já a viagem de 1698 parece ter sido a sua principal estadia em

Uidá. Seus relatos a respeito deste reino e de outros da Costa dos Escravos fazem referência, sobretudo, ao referido ano. Em sua XX carta, Bosman afirma: “(...) acrescentarei aqui o relato de uma pequena viagem que fiz em 1698 de *Fida* ao *Rio de Gabon, Cabo-Lopez, Annaboa, e Elmina*, onde concluí o trajeto” (1705, p. 415). Na mesma carta, Bosman escreve que deixou Uidá no dia 14 de agosto de 1698 para seguir na direção do *Rio de Gabon*. Embora Bosman afirme que neste ano ele fez uma “pequena viagem”, seus relatos sugerem que no ano de 1698 ele passou mais tempo em Uidá do que nas outras ocasiões. Provavelmente sua estadia tenha durado alguns meses. A referência ao ano de 1699 é feita quando ele descreve o Rio Volta e afirma que quando voltava do reino de Uidá, neste ano, tentou observar, sem sucesso, a foz do rio (1705, p. 346).

A obra estudada neste trabalho foi publicada originalmente em holandês, em Amsterdam, no ano de 1703, e em Utrecht, no ano de 1705<sup>35</sup>. A referida obra teve um grande número de traduções até o século XX. Primeiramente ela foi traduzida para o francês e o inglês, sendo publicadas em 1705, nas cidades de Utrecht e Londres<sup>36</sup>, 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 (DANTZIG, 1974, p. 102; WILLIS, 1967, p. 19). 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'elephant et les esclaves...*<sup>37</sup>.

A rápida difusão da referida obra sinaliza o interesse multinacional pelo comércio de escravos na Costa Ocidental da África, assim como a curiosidade de grande parte da Europa pelas práticas religiosas locais, mais especificamente pela “religião do fetiche” (DICKSON, 1969,

<sup>35</sup> 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.*

<sup>36</sup> 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. De acordo com Willis, 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 mostrar aos empreendedores de sua época o que seus antecessores fizeram no passado. Para Willis (1967, p. 21) a obra de Bosman permanece instrutiva e resistente ao conhecimento moderno.

<sup>37</sup> Na primeira edição holandesa (1703), há uma tradução ao francês do título original. A principal diferença entre o título em francês da primeira publicação e o título da edição traduzida ao francês de 1705 é o acréscimo de um adjetivo e um advérbio: “(...) uma descrição nova e bastante exata desta costa (...)”.



p. 57; PIETZ, 2005). A publicação de Bosman despertou um interesse público inédito dos europeus pela Costa da Guiné, embora a Costa do Ouro, na época explorada por diversas nações, já provocasse uma atração no Ocidente. A busca crescente por escravos na região da “Baixa Guiné” (compreendendo a Costa do Ouro e Costa dos Escravos), 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 (DANTZIG, 1974, p. 101).

Bosman esteve na Costa Ocidental da África pela primeira vez em 1688, aos dezesseis anos de idade, como soldado em visita ao Castelo de 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. Neste cargo, Bosman passou a ter comando sob todos os compradores de escravos no referido Castelo e se tornou o segundo oficial holandês mais importante da Costa da Guiné, sendo precedido apenas pelo Diretor Geral da Costa. 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, a partir de então, no centro comercial e político da Costa (DANTZIG, 1974, p. 102; WILLIS, 1967, p. 7).

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 cargo foi o zelandês Willem de la Palma. Este havia passado muitos anos na costa 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 vinte e nove anos e voltou a viver na Holanda, onde se dedicou à escrita de sua obra pertinente à 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 relatada raramente aos Diretores da Companhia pelo fato de seus escritores atuarem em benefício de interesses particulares (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 escravos 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, em seguida, provocaram a mudança deste 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<sup>38</sup>, 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. Já Bosman também perdera a confiança de seus colegas e acabou sendo obrigado a pedir demissão na sequência. A mudança imposta pelo novo Diretor Geral de la Palma foi a concentração no comércio de escravos em detrimento do comércio do ouro (DANTZIG, 1974, p. 104).

Os relatos de Bosman referem-se aos seus catorze anos de experiência na Costa (1688-1702). A referida obra é formada por vinte cartas escritas por ele e duas cartas escritas pelos capitães do mar David Van Nyendael e Jonh Snoek entre 1700 e 1702. Dentre as vinte cartas de Bosman, dezessete 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 cento e dez páginas, de um total de quinhentos e vinte.

Ao longo de sua obra, Bosman trata da Costa do Ouro e Costa dos Escravos, e de uma variedade de assuntos relacionados a elas, tais como: a identificação de povos e reinos das duas costas; a ocupação das populações, assim como os hábitos, religião, governo e economia; o comércio realizado pelos europeus e população local, com foco no tráfico de escravos; a fertilidade do solo; os animais e frutos encontrados nos reinos de Coto, Pequeno Popo, Grande Popo e Uidá. As descrições elaboradas por Bosman dizem respeito a esses

---

<sup>38</sup> 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 (DANTZIG, 1974, p. 103).

mesmos reinos, além de outros como Axim, Hante, Commany, Akim, Fetu e Aquambou, na Costa do Ouro, e Aladá, na Costa dos Escravos.

Os temas pertinentes ao formato da obra de Barbot, em cartas, e o destinatário das mesmas também são identificados em Bosman. 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 (DANTZIG, 1974, p. 106). No entanto, ao ler o Prefácio de Bosman (1705, s/ paginação), certifiquei que sua 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. Além disso, 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 locutor de Bosman. No entanto, o referido destinatário e os integrantes da Companhia das Índias Ocidentais só leram tais cartas na ocasião de sua publicação. Por essa razão, provavelmente, o amigo citado publica uma carta/poema em honra a Bosman e sua obra apenas na segunda edição holandesa, como veremos a seguir. Assim, concluo que, de fato, o formato da obra em cartas, nesse contexto, apresenta-se como um gênero literário.

Sobre o destinatário das cartas de Bosman há duas versões. A primeira versão, publicada por Willis (1967, p. 19), 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, p. 106). 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, provavelmente, no Prefácio da publicação de Bosman de 1703. Quanto à possível identidade do mesmo, Dantzig cita um poema escrito por Havart, onde ele afirma que trocou cartas com Bosman e que essas também compõem o livro do viajante. 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 (DANTZIG, 1974, p. 106).

Na segunda edição holandesa de *Voyage de Guinée...* (1704), Havart publica uma carta em forma de poema rimado em louvor a Bosman<sup>39</sup>. 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 OURO GUINEENSE. *Cada um deve ser louvado de acordo com a sua inteligência* (Livro de Provérbios, xii. 8)”. Neste 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 avaros. Havart também ressalta a qualidade da obra de Bosman, a qual considera um trabalho de História cuidadoso. Para ilustrar os atributos da referida publicação, Havart compara o estilo de escrita de Bosman com o estilo de dois estudiosos, definidos como “homens de sabedoria”:

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 Burnet<sup>40</sup> e Dumont, dois homens de sabedoria: esse estilo é livre de paixões, simples, agradável e comum em cada palavra; 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, 1704).

Havart faz referências indiretas às intrigas que atingiram Bosman e diretas aos comerciantes que adotavam, segundo sua opinião, uma postura diferente do mesmo em relação à política de exploração do ouro. Havart 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

---

<sup>39</sup> Poema traduzido para o inglês do original em holandês e publicado por Albert Van Dantzig (1975, p. 190). As traduções para o português são feitas pela presente autora a partir desta publicação.

<sup>40</sup> 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, p. 108-09, 2008).

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

Segundo Albert Van Dantzig (1975, p. 212), Bosman teve uma esposa africana, de origem não especificada, e pelo menos um filho desta união<sup>41</sup>. Em 1718 e 1719, este 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 na 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 que será analisada no presente estudo corresponde à décima, décima oitava, décima nona e vigésima carta do segundo tomo. No entanto, maior ênfase será dada à décima nona carta, na qual se aborda o culto da serpente em Uidá. Esta carta trata dos hábitos, costumes e religião dos habitantes da Costa da Guiné, assim como de seu governo e economia. Bosman dedica dezessete páginas de descrição detalhada sobre o culto da serpente, de um total de vinte 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.

Para Pietz (2005, p. 105), 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. A obra de Bosman serviu como base para o desenvolvimento da nova teoria das “religiões primitivas”, elaborada pelos filósofos iluministas (PIETZ, 2005, p. 8). 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, o qual se torna

---

<sup>41</sup> O sobrenome “Bosman” ou “Bossman” atualmente ainda é bastante comum em Gana, inclusive em famílias de comunidades de retornados afro-brasileiros, denominadas Tabom. Tal fato pode ser observado em diferentes sítios eletrônicos do país.

exemplo paradigmático do fetiche no século XVIII (PIETZ, 2005, p. 104-5). Este assunto será discutido no próximo capítulo.

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. Nestas 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, p. 12).

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, neste 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, Bosman foi acusado por um inglês (não identificado), contemporâneo do autor, por “falsidade, parcialidade e malícia” no tratamento do referido episódio em sua obra. No entanto, Willis destaca que as omissões e deturpações eram recíprocas, em favor dos interesses da nação representada pelos respectivos autores (WILLIS, 1967, p. 14-5).

A partir do início do século XVIII, a presença de comerciantes europeus “autônomos” era cada vez mais frequente na costa da África Ocidental. 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 deste mesmo século (WILLIS, 1967, p. 11-12).

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 nestes novos esforços comerciais foi a doutrina do mercantilismo. Com a efetivação desta doutrina na África Ocidental, 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, p. 9).

### 2.3 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 de 1726*<sup>42</sup>. Como já citado na Introdução, embora este diário não tenha sido publicado, Jean Baptiste Labat o utilizou para escrever sua obra, também estudada na presente investigação.

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

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, eu sempre me fiz 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, eu relatarei neste diário só o que eu 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, 1724-26, p. 1).

---

<sup>42</sup> Título original: *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. Le Voyage comencé le 6 août 1724 et fini le 16 juin 1726.*

Nesta mesma introdução, Des Marchais revela que seus escritos têm um destinatário específico, um padre, membro da Academia Real de Ciências<sup>43</sup>, 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 todopoderoso, pela bondade divina, que eu possa voltar à França no bom porto e que eu tenha a honra de vos encontrar em perfeita saúde (DES MARCHAIS, 1724-26, p. 1).

A partir da identificação dos membros da Academia Real de Ciências de meados dos séculos XVII e XVIII (STURDY, 1995), levanto a hipótese de que Des Marchais dirigiu seus escritos a Jean-Baptiste Terrasson (1670-1750). Terrasson foi um abade, professor de filosofia grega e latina e escritor que entrou na Academia Real de Ciências em 1707, onde permaneceu por mais de trinta anos. A hipótese de Terrasson ter sido o destinatário dos relatos de Des Marchais é levantada primeiramente pelo fato dele ter sido padre e um importante membro da Academia Real de Ciências, no período dos escritos de Des Marchais, mas especialmente por ter sido um grande investidor da Companhia das Índias, por meio da qual fez fortuna e também perdeu toda sua riqueza com a crise da década de 1720. Os manuscritos de Des Marchais, que enfatizam também aspectos comerciais, poderiam interessar à Companhia das Índias e, conseqüentemente, a Terrasson (DELORME, 1957, p. 352-53; STURDY, 1995, p. 387-88).

O diário de viagem de Des Marchais, embora não tenha sido publicado, encontra-se na Biblioteca Nacional da França. O referido diário, escrito entre agosto de 1724 e junho de 1726, conta com 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* (Cavalheiro) 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

---

<sup>43</sup> A *Académie Royale des Sciences*, cujo primeiro estatuto foi dado por Louis XIV em 1699, é fruto do projeto de Jean-Baptiste Colbert de criar uma academia geral, nomeada como *Académie des Sciences* (1666) (INSTITUT DE FRANCE, 2010).



Costa da África Ocidental, realizada em 1724<sup>44</sup>. Foi a convite deste governo que Des Marchais visitou o litoral da África Ocidental 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 1704<sup>45</sup> e 1706, como Oficial Naval da mesma tropa, visitou outros lugares da referida costa, quando conheceu Uidá (HAIR, JONES e LAW, 1992, p. 122). Ao longo de vinte 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, p. 52-3).

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, neste 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 – nove capítulos de um total de doze (LABAT, 1730, tomo 1, p. viii).

Poucas informações foram encontradas até o momento acerca de Reynaud Des Marchais. No entanto, 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 narra que o viajante dominava grande parte das línguas encontradas nas diferentes localidades visitadas pelo viajante, entre a Costa do Ouro e a Costa dos Escravos, e por essa razão lhe era permitido realizar descobertas nunca feitas por aqueles que precisavam de intérprete (LABAT, 1730, tomo 1, p. vi).

Grande parte das fontes que citam Des Marchais aborda o seu registro pioneiro em seu diário de viagem à África Ocidental sobre o *synsepalum dulcificum* ou o “fruto milagroso”. O consumo da fruta antes da ingestão de algo amargo ou azedo com o objetivo de “enganar” as

---

<sup>44</sup> 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 Des Marchais?” e publicado nas atas do referido colóquio em 1988 por Serge Daget representa o trabalho onde se encontra mais informações a respeito do viajante. No entanto, infelizmente, não consegui ter acesso à referida publicação na íntegra.

<sup>45</sup> Um ano depois da primeira publicação de Bosman acerca da região.

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 de seus efeitos levaram à comercialização do “fruto milagroso” em cápsulas, sobretudo nos Estados Unidos e Inglaterra. 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.

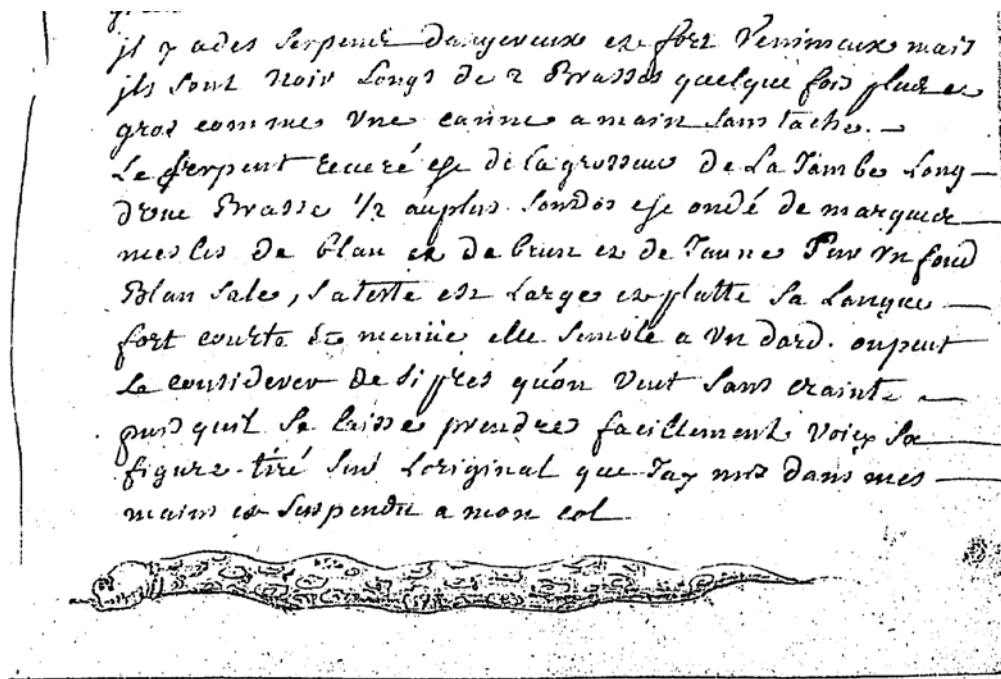


Figura 6 Trecho do diário de viagem de Des Marchais, com desenho da serpente cultuada (1724-26, p. 52).

## 2.4 JEAN-BAPTISTE LABAT

O terceiro viajante cuja obra é estudada no presente trabalho é o missionário francês, da Ordem dos Dominicanos, Jean-Baptiste Labat (1663-1738). Embora Labat tenha realizado diversas viagens como missionário e publicado relatos de suas viagens pela Europa e Caribe, ele não chegou até a Costa dos Escravos. O autor escreve sobre essa Costa 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*<sup>46</sup>, dividida em quatro tomos, a princípio contemplaria os escritos de Des Marchais sobre partes da África, das Antilhas e da América do Sul, como testemunha ocular. Nesta 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, 2008, p. 52). As narrativas de Braguez inspiraram as descrições do culto da serpente em *Voyage du Chevalier Des Marchais en Guinée...*, já que é nesta obra de Labat que o referido tema ganha destaque. Embora Labat não faça nenhuma citação ao Abade neste trabalho, o autor evoca a descrição feita por Braguez na obra *Voyage aux Isles de l'Amérique*, publicada em 1722.

Antes de publicar os relatos de Reynaud Des Marchais, Labat passou catorze 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 passa por Guadalupe e Ilha de Dominique, e retornou 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. Nesta ilha, o missionário fundou uma indústria açucareira dos padres dominicanos em Fonds-Saint Jacques, na qual era responsável pela administração. Ao longo deste trabalho, Labat vivenciou os problemas envolvidos na direção de uma unidade de produção escravagista (MARQUESE, 2004, p. 70). 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

---

<sup>46</sup> 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”.

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 Françoises de l'Amérique*. O adjetivo “Nouveau” refere-se a outra obra a respeito da “história moral” e natural das Antilhas francesas, escrita por um colega de ordem religiosa de Labat, a qual não continha informações atualizadas sobre a produção escravista centrada no açúcar. Na sua obra, Labat procurou apontar estratégias para a organização dos escravos na produção açucareira. Dentre suas propostas, estava o fornecimento sistematizado de alimentação e vestimenta aos escravos, a divisão das suas tarefas na produção do açúcar em horas definidas e uma vigilância eficaz aos 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, p. 70-80). 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 a respeito do culto da serpente. 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 trinta páginas dedicadas ao assunto, inseridas num total de quarenta e cinco páginas a respeito das práticas religiosas de maneira geral. Em comparação com a quantidade de páginas sobre o culto da serpente no manuscrito de Des Marchais (considerando a equivalência entre uma página manuscrita e uma tipografada), nota-se de antemão o 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.

Considero relevante sintetizar os perfis de cada autor estudado, acerca da origem, da religião, da ocupação e da posição em relação às descrições, já que tais dados são importantes 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). Essa heterogeneidade de perfis permitirá uma análise comparativa condizente com os objetivos desta dissertação.

## 2.5 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 desta 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<sup>47</sup>, foi extremamente valorizada 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 e CHARTIER, 1991, p. 24-25).

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 deste 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,

---

<sup>47</sup> De acordo com Lebrun (1991, p. 73), 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.

manuais de preparação à ceia ou à confissão e coletâneas de cânticos destinados ao coral (CHARTIER, 1991, p. 131-34).

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 nesta investigação, 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 se relacionam 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 (FOUCAULT, 2008, p. 16-18). Este 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 deste estudo, o apoio a tais produções, na época, consideradas científicas, era realizado pelos mercadores de escravos 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), 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 (LUKÁCS, 2000, p. 44).

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, p. 390-91), 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. Esses autores, participantes de uma vida pública, 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 (1724-26).

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 (1724-26) (FOISIL, 1991, p. 335). 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, p. 392), 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, como citado anteriormente, se aproxima da escritura romanesca produzida no século XVII e XVIII, na qual se evocava 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. 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 (GOULEMOT, 1991, p. 392-94).

## 2.6 NARRADORES, ESTILOS NARRATIVOS E FUNÇÕES DE LINGUAGEM

Os focos e os estilos narrativos apresentam variações de acordo com o autor estudado. Labat representa o narrador onisciente, que tem domínio de praticamente tudo o que acontece na história, incluindo a vida mental dos personagens, portanto, seus sentimentos e pensamentos. Além de narrar em terceira pessoa, Labat elabora com frequência comentários pessoais, o que também caracteriza esse foco narrativo (MOISÉS, 2004, p. 365-66). O que é mais valorizado nos relatos de Labat não são as informações coletadas por outros viajantes, mas a sua criação literária. O objetivo do autor parece ser o de escrever uma narrativa atraente ao leitor, com muitos detalhes, conflitos e emoção, e ao mesmo tempo com um conteúdo moralizante, semelhante ao de Bosman. Em outras partes da obra, aparentemente mais descritivas, com um menor espaço para expor suas ideias pessoais e colocar em práticas suas estratégias de atração do leitor, como, por exemplo, na descrição dos animais de Uidá, Labat consegue fazer comentários com um humor ácido e divulgar suas noções a respeito da mulher (LABAT, 1730, tomo 2, p. 263).

Enquanto o texto de Labat se aproxima do romance, os relatos de Barbot (1688) e Des Marchais (1724-26) são mais informativos, apresentam uma linguagem mais direta, mas também com o acréscimo de alguns comentários, que permitem evidenciar suas respectivas ideologias. Como exemplo, cito as representações sobre o culto da serpente, as quais se diferenciam entre os autores, como mostro mais adiante. Embora ambos emitam opiniões nos seus relatos, nas duas obras, o narrador observador é predominante. Ressalto que quando identifico a posição de narrador observador, não me refiro a uma suposta neutralidade, mas a uma maneira de narrar sem emitir comentários, embora a descrição passe pela interpretação a partir da escolha do que será narrado até a maneira como é narrado.

Bosman, por sua vez, parece conciliar na escrita duas funções que o fazem se aproximar de todos os autores estudados: a primeira, de informar, e a segunda, de entreter. Bosman se aproxima de Labat na ironia, no sarcasmo e no humor ácido. Ao mesmo tempo, se distancia deste ao valorizar mais a informação do que os detalhes e a emoção da história narrada. A liberdade na forma de escrever não tem como foco a descrição dos episódios, mas, especialmente, os seus comentários, nos quais Bosman expõe suas opiniões abertamente. No Prefácio, o viajante, com o intuito de preparar os leitores e justificar seu estilo, pede para não se “escandalizarem” caso fale “um pouco livremente em algumas partes” e completa: “Eu não faço isso para ofender alguém, mas somente para instruir os que virão depois de nós [...]”. No



entanto, se houver alguém que se ofenda e que seja um criminoso, não ficarei preocupado [...]” (BOSMAN, 1705, s/ paginação).

O foco narrativo da obra de Bosman (1705) é uma mescla entre o narrador observador e o narrador personagem. Assim como os outros autores, mesmo nos momentos em que narra com “certo distanciamento”, ele nunca deixa de ressaltar aquilo que lhe é mais interessante. Por exemplo, ao abordar acerca do rei, Bosman destaca os seus rendimentos e a relação com os comerciantes europeus. Nesse contexto, onde mais uma vez o interesse econômico é enfatizado, observa-se que o foco narrativo se intercala entre o narrador observador e o narrador participante. Há uma parte mais descritiva e de certo “distanciamento” ao tratar dos rendimentos do rei e, na sequência, histórias envolvendo sua relação com o monarca. Ao tratar do culto da serpente ocorre o mesmo. Bosman produz narrativas descritivas na terceira pessoa, por exemplo, a respeito das características físicas da serpente, e outras narrativas em que protagoniza determinados eventos, realiza julgamentos e faz comentários. No entanto, diferente de Labat, Bosman não narra tais eventos com tantas minúcias e recursos para atrair o leitor, o seu foco são as avaliações, opiniões e comentários pessoais que emite durante e depois da narrativa de dado episódio.

Sob o ponto de vista linguístico, as funções de linguagem referencial e emotiva se intercalam nos relatos de Bosman (1705) e Labat (1730). Em alguns momentos os focos são a informação e a descrição, e em outros, as opiniões, recomendações e atitudes dos autores. O conteúdo moralizante predomina nos comentários e narrativas de episódios de Bosman e Labat e relaciona-se à função emotiva, na qual a subjetividade do autor é destacada. Em Labat, entretanto, ainda observa-se a função poética, visto que a mensagem ou narrativa, a escolha por determinadas palavras e combinações, muitas vezes são o foco da linguagem. Isso não quer dizer, obviamente, que nas narrativas dos outros autores não haja uma escolha criteriosa por determinados termos. O que está sendo apontado aqui é o destaque dado por Labat à forma da escrita. Nos relatos de Barbot e Des Marchais, por sua vez, há um predomínio da função referencial com alguns toques da função emotiva (JAKOBSON, 2001, p. 121-31).

Nos relatos de Bosman (1705), Des Marchais (1724-26) e Labat (1730), além de informar, algumas vezes os autores aconselham e/ou solicitam algo. As recomendações e pedidos se referem, sobretudo, ao comércio de escravos, às missões católicas e às interdições relacionadas ao culto da serpente. Nessas passagens o foco está no destinatário dos relatos,

pouco referido ao longo das narrativas. Nelas, revelam-se os grandes interesses do emissor e do receptor das mensagens.

Ao tratar das punições aplicadas a quem infringe as interdições do culto, Bosman orienta a não “contradizer os Eclesiásticos e se opor aos seus propósitos” (BOSMAN, 1705, p. 402). Des Marchais, por sua vez, faz uma advertência para evitar revoltas dos escravos a bordo do navio, aconselhando o leitor de seu manuscrito e/ou os mercadores da Companhia que representava a um tratamento “o mais humanamente possível” (DES MARCHAIS, 1724-26, p. 64). Já Labat se afasta do tipo de narrativa mais comum em sua obra e faz uma solicitação ao rei da França ao abordar a conversão da população de Aladá. Dessa vez, Labat não se posiciona como um escritor que reelabora narrativas alheias, mas encarna a testemunha ocular principal dos seus relatos e narra em primeira pessoa como se fosse o próprio Des Marchais e um súdito do rei de Aladá e do rei da França: “Entre as coisas que o Rei [de Aladá], meu mestre, me encarregou à Vossa Majestade [...], é o pedido que lhe devo fazer [...] [de] enviar dois Padres Religiosos para trabalhar em seu país na instrução de um grande número de seus súditos [...]” (LABAT, 1730, tomo 2, p. 349-50). Essa passagem sinaliza a polifonia da narrativa de Labat. Sem ter como referência o diário de Des Marchais e a história de vida de Labat, na qual se revela que ele nunca esteve em Uidá ou Aladá, consideraríamos, em diversas passagens, que ele narra experiências próprias. A confusão referente à autoria, ao narrador e ao escritor, na obra de Labat, contudo, é apenas amenizada com o conhecimento de tais dados.

Os conteúdos pertinentes ao comércio de escravos em Uidá reforçam as especificidades do estilo de Labat (1705). No tempo em que Barbot, Bosman e Des Marchais destacam questões “práticas” nos procedimentos de comércio de escravos, Labat traz à tona curiosidades a respeito da população de Uidá, as quais não estavam diretamente associadas com o interesse comercial da Europa. Bosman, Des Marchais e, em parte, Barbot mencionam as negociações de compra, as marcas nas pessoas a serem vendidas em Uidá, as vistorias em seus corpos, os seus preços, as doenças mais comuns quando estão nos navios, sua alimentação nas embarcações e suas revoltas. Bosman descreve sobre esse último assunto com detalhes, já que fora vítima de uma das rebeliões provocada pelos cativos em um navio holandês (BARBOT, 1688, p. 636-40; BOSMAN, 1705, p. 384-88; DES MARCHAIS, 1724-26, p. 64-67). Labat, entretanto, embora também faça referência a essas questões, coloca uma ênfase especial em assuntos relacionados ao casamento e à descendência dos escravos no contexto de Uidá (LABAT, 1730, tomo 2, p. 233-34).

A diferença dos conteúdos pertinentes ao mesmo tema reforça que a publicação de Labat não privilegiava tanto a informação, pautada normalmente no exagero – ao abordar a venda de escravos em Uidá, Des Marchais afirma que os homens viam suas esposas “como escravas ou um pouco menos”. Entretanto, o trecho no qual o autor faz a solicitação ao rei da França expressa seu interesse na difusão das missões católicas na costa da África Ocidental e sinaliza também o seu desejo no domínio comercial da França na região. As semelhanças e diferenças entre os estilos dos quatro autores ao abordar o culto da serpente serão apresentadas no quarto e no quinto capítulo, quando trato dos discursos a respeito das oferendas, interdições e ritos iniciáticos do referido culto.

### CAPÍTULO 3 O DESVELAR DA DIVINDADE: A SERPENTE NAS PRÁTICAS RELIGIOSAS DE UIDÁ

O presente capítulo é dividido em três partes, nas quais apresento algumas noções a respeito dos olhares de viajantes europeus a respeito das práticas religiosas na África e as principais ideias destacadas pelos viajantes pertinentes ao culto da serpente e às narrativas míticas de origem ao culto. Na primeira parte, abordo as noções de “fetiche” e “fetichismo”, com base nos relatos de viajantes, nas narrativas bíblicas, na literatura contemporânea e nas primeiras obras em que os termos foram registrados, e as relaciono com o culto à serpente em Uidá. No item seguinte, apresento um panorama das práticas religiosas em Uidá, incluindo o culto citado. Por último interpreto o protagonismo da devoção à serpente em Uidá, a partir das narrativas míticas de origem ao culto e do contexto histórico do reino.

#### 3.1 HONRA AO FETICHE E FETICHISMO

As práticas religiosas nas costas da África Ocidental 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<sup>48</sup>. A “zona de contato” implica na presença espacial e temporal de “sujeitos anteriormente separados por descontinuidades históricas e geográficas” cujas trajetórias se cruzam (PRATT, 1999, p. 31-2).

No século XVIII, período de grande propagação dos relatos de viajantes na Europa, predominavam, no continente, ideias relacionadas 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 deste 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 DA CUNHA, 2006, p. 9). A

---

<sup>48</sup> Antes de uma linguagem propriamente dita, se produz termos híbridos, denominados *pidgin*. Quando as linguagens se consolidam e chegam a ter falantes nativos do próprio lugar em que foram criadas são chamadas de crioulas (PRATT, 1999, p. 32).

construção do conceito de “fetichismo”, utilizado para designar grande parte das práticas religiosas da África Ocidental, 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, p. 7-8). 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 algumas definições da palavra “feitiço”. Aqui, apresentarei três delas: 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. 65-6), “(...) sempre o feitiço é mais obra do Demônio que efeito da natureza”. A segunda definição, associada à *facticius*, 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” (BLUTEAU, 1713, p. 66).

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 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, cuspindo sobre estes Fetissos vinho e água [...] (DE MAREES, 1605, p. 27).

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, assim como o mar, certos tipos de árvore, peixe e pássaro. 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. Ilustro tal proibição e penalidade com um episódio narrado por De Marees (1605, p. 32). Segundo o viajante, no ano de 1598, quando marujos holandeses colhiam milho, cortaram certas árvores dedicadas aos “fetissos”, mesmo sendo avisados da proibição. Como consequência, a população local expulsou os holandeses do vilarejo com pedras e lanças e um deles chegou a ser morto, no entanto, aparentemente por “acidente”. Os “fetissos” eram solicitados para enviar muitos mercadores, fazer chover, encontrar ouro etc e ofertavam a eles, dentre outras coisas, milho miúdo, galinha, vinho de palma e água (DE MAREES, 1605, p. 25-37).

O termo “fetisso”, na publicação de Olfert Dapper (1686, 1ª ed. 1668), 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 nesta 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 (DAPPER, 1686, p. 313).

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<sup>49</sup>. Já De Marees cita que a mulher fazia juramentos diante dos “fetissos” como prova de que não cometera o adultério (VILLAULT, 1669, p. 55-56, 82-83, 266, 269-272; DE MAREES, 1605, p. 7).

Aproximadamente vinte anos após a publicação de Villault (1669), Jean Barbot (1688) também faz referências ao “fetiche”. Barbot define os fetiches, encontrados em Uidá, como

---

<sup>49</sup> De acordo com Villault (1669, p. 230), a fidelidade era prometida apenas pela mulher, enquanto o amor era uma promessa recíproca.

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. De acordo com as descrições de Barbot, o príncipe de Uidá seria muito supersticioso e escravo de seus fetiches, no palácio do reino haveria uma grande quantidade deles (BARBOT, 1688, p. 132, 135-36).

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. Neste dia, chamado de *Bossum* ou, “em português, *Sante-dag*” (i.e. santidade)<sup>50</sup>, não era permitido beber vinho de palma e como marca de pureza se passava, no corpo, uma terra branca. Muitos também sacrificavam uma galinha ou um carneiro em honra à divindade (BOSMAN, 1705, p. 156).

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. Bosman critica o catolicismo ao afirmar que tal prática é mais honesta do que o envenenamento que alguns italianos costumam fazer para se livrar de seus inimigos, o qual expõe pessoas inocentes. O viajante admite não gostar dos “fetiches italianos” e se contentar mais com “aqueles dos negros”, mesmo se preparados para ele (BOSMAN, 1705, p. 150-01).

---

<sup>50</sup> Tal citação exemplifica o domínio da língua portuguesa em parte da costa da África Ocidental.

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 esta “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 inchasse e estourasse ou morresse por uma 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 (BOSMAN, 1705, p. 152).

Segundo Bosman, 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 (BOSMAN, 1705, p. 158). Ao descrever tais práticas religiosas, na décima carta, Bosman não especifica o lugar ou os lugares onde foram observadas, apenas faz referência à Costa do Ouro. Este fato sinaliza que “fazer fetiche” e utilizar a “bebida do juramento” talvez fossem práticas comuns em diversas localidades da costa da África Ocidental. Ressalto que ao tratar da Costa dos Escravos, e mais especificamente de Uidá, o viajante volta a fazer referência 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 décima carta, o viajante emprega o termo “culto geral”, já que tal divindade era honrada em diversas localidades. Nos relatos de Bosman, o termo “fetiche”, quando designa divindade, assume um caráter mais particular ou, no máximo, familiar. Tal ideia é ilustrada a seguir.

Na décima nona carta, Bosman pergunta a um informante, natural de Uidá, quantos e quais eram todos 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:



[...] 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, o tratar e o 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; é assim que nós fazemos e desfazemos dos Deuses, [...] nós somos os inventores e os donos desse ao qual nós oferecemos (BOSMAN, 1705, p. 393).

Labat classifica os deuses de Uidá em três tipos: 1. os de toda a nação; 2. os de cada família; 3. 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, tomo 2, p. 190), os fetiches individuais, os quais não agregariam o culto à serpente, ao mar e à árvore.

Vale salientar que o informante, segundo Bosman, tinha convivido com os franceses, cuja língua falava muito bem e com quem havia aprendido princípios da religião cristã<sup>51</sup>. De acordo com o viajante, o 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, 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 a sofrer pela perda, e assim ele era ainda um homem de pequena fé” (BOSMAN, 1705, p. 394). Labat 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 (LABAT, 1730, tomo 2, p. 160).

Através dos relatos de Chevalier 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 treze e dezesseis centímetros). Ao descreverem as divindades cultuadas em Uidá, Des Marchais (1724-26) e

<sup>51</sup> 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.

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 (1724-26, p. 102) associa aos fetiches. Segundo Labat, 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 sabre da pessoa morta, seus fetiches individuais e os de sua família<sup>52</sup> (LABAT, 1730, tomo 2, p. 190, 211).

De acordo com Pietz (2005, p. 13), a materialidade é a característica essencial do fetiche. Os fetiches, assim como os ídolos, ambos fabricados pelo homem, adquirem significação 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 e na ignorância da “Palavra de Deus”. A “feitiçaria”, no entanto, diferentemente da “idolatria”, não era considerada uma religião, mas técnicas mágicas de encantamento (SANSI, 2006, p. 4). Seguindo esses princípios, a noção de “fetiche” se diferenciaria da noção de “ídolo”. Além de o 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, p. 27). 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, p. 10-11) não restringia o fetichismo à população africana. O filósofo definia o fetichismo, exemplo de Teologia Pagã, como uma crença da população da África ou de qualquer outra nação cujos objetos de culto seriam

---

<sup>52</sup> De Marees (1605, p. 27) e Villault (1669, p. 286-88) 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.

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 da serpente em Uidá (DE BROSSES, 1760, p. 25).

De Brosses (1760, p. 26) 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 foi obrigado pelo rei Ciro a adorá-la (Daniel, 14). Narro aqui a passagem bíblica citada, para ilustrar a comparação realizada por Des Brosses:

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 comprovou 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. Ao final da história mítica, Daniel sobrevive graças ao seu Deus e o rei, a partir de então, acredita que só este tem poder.

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<sup>53</sup>. Além da narrativa de Daniel, considero relevante trazer à tona outras referências bíblicas envolvendo a serpente, nas quais o referido animal é a representação do mal e do Diabo.

No livro Gêneses narra-se a origem do universo e do homem: a serpente aparece no jardim do Éden onde se encontravam Adão, Eva e as árvores da vida imortal e do conhecimento do bem

---

<sup>53</sup> A questão da apropriação das oferendas à serpente por parte dos sacerdotes é citada por Barbot (1688), Bosman (1705), Des Marchais (1724-26) 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.

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” (3: 1), 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 expulsa 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”. À Eva, Deus afirma: “Multiplicarei grandemente a tua dor, e a tua conceição; com dor darás à luz filhos; e o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará”. E finalmente, a Adão diz: “Porquanto deste ouvido à voz de tua mulher, e comeste da árvore de que te ordenei, dizendo: ‘Não comerás dela’, maldita é a terra por causa de ti; com dor comerás dela todos os dias da tua vida” (Gênesis, 3: 14, 16, 17). Assim, por causa da “serpente astuta” e da desobediência a Deus, Eva e Adão, sob o ponto de vista da bíblia, deram origem aos homens mortais, pecadores, condenados ao sofrimento na terra.

No livro Apocalipse (Cap. 12, ver. 9) é narrada uma batalha entre Miguel, seus anjos e o grande dragão, que seria “a antiga serpente, chamada o Diabo, e Satanás, que engana todo o mundo”. Nesta passagem faz-se alusão à serpente do jardim do Éden, a qual incitou Eva a comer o fruto proibido. Nota-se uma influência direta das representações da serpente, presentes nessas narrativas, nos discursos dos viajantes na costa da África Ocidental. 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 o estudo da bíblia (CASTAN, LEBRUN e CHARTIER, 1991).

No século XVIII, as teorias do “fetichismo” tornaram-se centrais nos discursos ocidentais sobre a África (SANSI, 2006, p. 1). De acordo com Pietz, a obra de Bosman (1705), uma das principais referências da presente dissertação, 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, p. 8). Para estes 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, 2006, p. 1).

Segundo Pietz (2005, p. 102-4), 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 a base de um sistema de obrigação social ilusório. Vale ressaltar que embora a serpente não se encaixe na classificação de “objetos inanimados”, como objeto com valor e poder agregados também participaria do referido “sistema de classificação 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, p. 115-6).

A partir da investigação dos relatos de Barbot (1688), Bosman (1705), Des Marchais (1724-26) 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 Brosses (1760, p. 25), ao classificar o culto da serpente em Uidá como exemplo do “fetichismo” praticado no continente africano, provoca um grande equívoco. 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, p. 115), mas sim uma classificação genérica, 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 da 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 Contra-Reforma, como consequência da expansão da Reforma Protestante.

Em 1545, sob 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 vinte e cinco 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 índice (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, bígamos, blasfemos, feiticeiros e luteranos. Os bispos católicos “investiram na estruturação e consolidação da rede paroquial, no reforço das hierarquias, na sacramentalização da vida e na reforma intelectual e moral do baixo clero” (LIMA, 2002, p. 71-72).

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 Reforma e da Contra-Reforma 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 da serpente. 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.

### 3.2 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 tantas outras manifestações religiosas, como o culto ao mar, às árvores e aos fetiches. Os viajantes europeus estudados caracterizavam o culto da serpente como a prática religiosa mais importante do reino por fatores diversos. Cito aqui os que mais se destacam: a estreita relação do culto da serpente 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 à serpente cultuada sob penas rigorosas (BARBOT, 1688; BOSMAN, 1705; DES MARCHAIS, 1724-26; 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). Em outro momento, no entanto, 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 (BOSMAN, 1705, p. 394-5). 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” (BOSMAN, 1705, p. 395). 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).

Segundo 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 evocadas “suas pequenas divindades inventadas”. Ao citar tais divindades, Bosman faz referência à fala de um informante natural de Uidá, explicitada anteriormente (p. 72), 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, p. 393, 395).

Des Marchais e Labat citam quatro tipos de divindades cultuadas em Uidá, também em escala hierárquica, contudo, acrescentam uma divindade não sinalizada por Bosman. As referidas divindades eram: a serpente, as árvores, o mar e 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”. Na sua frente havia três metades de cabaça ou gamelas de madeira e em uma delas quinze ou vinte bolas de terra. Estas bolas eram utilizadas no processo de consulta à divindade, por meio do “marabu” (DES MARCHAIS, 1724-26, p. 100-01; LABAT, 1730, tomo 2, p. 160-61).

A denominação “marabu” relaciona-se com o fato dos viajantes europeus, comumente, associarem as populações da África Ocidental aos árabes islâmicos. Além desta denominação para se referir aos homens que intermediavam as consultas às divindades (LABAT, 1730), as alusões à cultura árabe 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 (1724-26) utiliza o termo “mesquita” para indicar a casa ou o templo da grande serpente. “Marabu”, no contexto árabe, é o nome dado aos sacerdotes muçulmanos que peregrinam para ensinar sobre o alcorão em regiões da África Setentrional e



Ocidental<sup>54</sup>. 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.

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:



Figura 7 Agoye (DES MARCHAIS, 1724-26, p. 101).



Figura 8 Agoye [2] (LABAT, 1730, tomo 2, p. 160).

Sob influência do protestantismo, Bosman (1705, p. 405) 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 deste tipo de serpente agiria como uma proteção contra a mordedura de serpentes venenosas. Segundo a descrição de Labat, essas

<sup>54</sup> Os marabus também ensinavam aos jovens a escrita, a aritmética, a astronomia, o direito e a teologia (DUARTE, 1958). No Brasil, os marabus eram chamados de alufás (JOÃO DO RIO, 1976; NINA RODRIGUES, 1932).

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, tomo 2, p. 169). Todos os viajantes estudados citam que a serpente cultuada em Uidá era extremamente mansa.

Barbot (1688, p. 136) menciona que a serpente cultuada era de cor vermelha, mas ao confrontar os relatos dos outros viajantes sobre esta característica, nota-se que há um equívoco na informação citada e que provavelmente o viajante não tenha nem mesmo visto as serpentes cultuadas em Uidá. No entanto, na edição de 1732 (p. 341), aparecem novas cores na descrição da serpente: branco, amarelo e marrom. Estas, por sua vez, são as mesmas citadas por Bosman (1705, p. 405), o que indica que, possivelmente, o viajante ou as pessoas responsáveis pela sua edição leram a obra de Bosman (1705) e, a partir de então, realizaram a referida modificação. A descrição das cores em Des Marchais (1724-26) e Labat (1730) diferencia da de Bosman apenas no acréscimo da cor azul. Segundo os relatos de Bosman (1705, p. 406) e Labat (1730, tomo 2, p. 169), a serpente mediria aproximadamente dois metros, e de acordo com Des Marchais (1724-26, p. 98) ela teria no mínimo um metro de comprimento<sup>55</sup>.

Segundo Des Marchais, 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 se dirigiam 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 (DES MARCHAIS, 1724-26, p. 100-02). De acordo com Labat, 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 (LABAT, 1730, tomo 2, p. 166). Des Marchais e Labat sinalizam que tais fetiches representariam um tipo específico de divindade.

De acordo com Labat, 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,

---

<sup>55</sup> Em todos os relatos estudados utiliza-se como unidade de medida “braça”, equivalente a 2,20 metros.

comércio, doenças, esterilidade das mulheres, colheitas de arroz, milho, milho miúdo, dentre outras coisas. Segundo o autor, o aumento das solicitações à serpente, conseqüentemente, acarretou na diminuição das oferendas às outras divindades (LABAT, 1730, tomo 2, p. 166-7).

Com a descrição de Des Marchais e Labat a respeito das solicitações realizadas ao mar e à árvore temos uma noção maior dos 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. Os corpos dos animais sacrificados, de acordo com Labat, ficavam para o sacrificador. Já as oferendas às árvores não tinham tanto custo quanto as anteriores e serviam para curar doenças. Às árvores eram oferecidos pães de milho miúdo, milho e arroz. O “marabu” colocava os alimentos ao pé da árvore cujo doente era devoto. Depois de algum tempo, eles eram recolhidos e deixados aos cachorros, porcos e pássaros (DES MARCHAIS, 1724-26, p. 100; LABAT, 1730, tomo 2, p. 163-64).

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 na ocasião de uma procissão. Esta tinha estrutura semelhante às peregrinações realizadas para a serpente, mas em proporção muito menor. Participavam da procissão à lagoa quarenta mosqueteiros, dezoito mulheres do palácio, o grande mestre de cerimônias, músicos, o “grande sacrificador” e os “marabus” (LABAT, 1730, tomo 2, p. 199-201). De acordo com relato de viajante anônimo, produzido entre 1708 e 1724, o trovão era mais uma divindade cultuada em Uidá. Era associada com a justiça, pois se acreditava que ela matava os ladrões com suas “pedras” (PARÉS, 2006, p. 45).

Segundo Labat, também se realizava uma procissão em honra ao mar em Uidá. Entretanto, não havia uma celebração como esta direcionada às árvores e à Agoye. As honras a essas divindades eram realizadas individualmente com intermédio dos “marabus”, que recebiam as oferendas (LABAT, 1730, tomo 2, p. 200-01). 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, 2006, p. 43-4). Parés (2006, p. 44) destaca que “o culto ao mar estava aparentemente ligado ao comércio com os

européus e as vantagens econômicas”, ao mesmo tempo em que cita uma possível relação do culto com crenças autóctones anteriores. Segundo Parés (*idem*), 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, tomo 2, p. 269), 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 através das rezas, danças, cantos e sacrifícios de animais, homens e crianças de ambos os sexos (LABAT, 1730, tomo 2, p. 269-70). 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, tomo 2, p. 270), 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 um culto nacional, e tendo ele essa característica, se sobrepõe a outras divindades públicas. Estas 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, 2006, p. 279). As divindades públicas se diferenciariam do culto nacional da serpente 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 Gbe era algo comum desde o século XVII (PARÉS, 2009, p. 277). 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, 2006, p. 274). Considero que, assim como no caso de Abomé, o culto à serpente, também nacional, ganhou uma maior importância frente às outras divindades, mesmo sendo inserida posteriormente, pelo fato de representar a nação (i.e.

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.

### 3.2.1 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 interessantes de serem analisados, sobretudo por se observar nitidamente a influência do protestantismo e do catolicismo.

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, este 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, p. 39). Diferente de todas as representações dos viajantes estudados acerca do corpo sacerdotal, este 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 deste 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 trinta anos (entre 1667 e 1697-99), 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”, isto 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, 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 (LABAT, 1730, tomo 2, p. 271).

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 deixa implícito que os envenenamentos foram provocados pelos europeus protestantes ou ao menos por influência deste grupo (LABAT, 1730, tomo 2, p. 272-73).

Bosman traz à tona outra versão da resistência da população de Uidá ao catolicismo (BOSMAN, 1705, p. 411-13). Esta, 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 nesta experiência árdua. Bosman relata que, certa vez, esse padre convidou o rei de Uidá para lhe ver celebrar uma missa. Bosman encontrou com o rei quando ele retornava desta 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).

Esse padre, diante da resistência da população à conversão, ameaçou um dos nobres 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 Diado, no Inferno, onde seriam queimados”. O nobre, 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, o nobre 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 predecessores e estaremos contentes em ter o mesmo destino que eles (BOSMAN, 1705, p. 411-12).

Bosman finaliza sua décima nona carta afirmando que se os “Negros” soubessem ler os seus livros, ele pensaria que esse nobre de Uidá teria lido uma crônica frísia, na qual há um diálogo quase igual a este, entre um bispo e um rei frísio. Vale ressaltar que a Frísia, localizada nos Países Baixos, era um reino protestante. Nesta 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 do nobre, 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 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.

### 3.3 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 (1724-26) e Labat (1730), descreve certo deslocamento do animal cultuado, de Aladá para Uidá, na ocasião de uma batalha entre os dois reinos. Tal narrativa pode estar relacionada com a dispersão dos hulas, considerando 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 se relacionar com o fato de Aladá ser o grande rival de Uidá, já que sua narrativa traz à tona uma vitória em relação à Aladá, provocada pela serpente que a partir de então passa a ser cultuada.

Bosman descreve o mito de origem ao referido culto de maneira sucinta. O viajante expõe que a serpente saiu de outro reino na ocasião de um enfrentamento com Uidá e foi responsável pela vitória desse último. Des Marchais e Labat, por sua vez, trazem à tona 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, 1724-26, p. 90; LABAT, 1730, tomo 2, p. 166).

A maneira como a narrativa mítica se desenvolve entre Bosman (1705), Des Marchais (1724-26) e Labat (1730) apresenta semelhanças e diferenças. O elemento em comum entre as narrativas apresentadas 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 (1724-26) e Labat (1730), e expõe basicamente a noção da serpente como uma divindade estrangeira, cujo culto iniciou-se a partir de um deslocamento. A respeito da divindade e da origem do culto, Bosman 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 [...] (BOSMAN, 1705, p. 396).

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 a outro, de maneira que eram obrigados a prendê-las para transportá-las. Aparentemente esses pobres inocentes, que a serpente tinha abandonado, não pensaram nisso, pois sem dúvida que teriam evitado a consequência (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 (1724-26). 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. Nesta ocasião, Des Marchais dialoga com seus informantes a respeito da relação entre Uidá e Aladá, e esse conteúdo não se encontra nos relatos dos outros autores.



A respeito do coroamento do rei de Uidá, Des Marchais descreve que interrogou aos grandes qual era a razão para o rei ser “obrigado a restabelecer a porta principal da cidade de Ardra” naquela ocasião. Esta 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 grandes respondem a Des Marchais 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, guerrearão contra ele. Esta 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, os seus reis, desde esta guerra, obrigaram a população de Uidá a restabelecer a porta principal da cidade de Aladá como uma forma de tributo (DES MARCHAIS, 1724-26, p. 48). 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<sup>56</sup> (AMSELLE, 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 nobres 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 povo:

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 do lado deles sem fazer mal a ninguém. O grande sacrificador pegou a serpente com as mãos para que os de Uidá a vissem e eles se abaixaram diante desta. 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, 1724-26, 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:

---

<sup>56</sup> 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, o que foi realizado com sucesso (DUNGLAS, 2008, p. 229-30).

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, tomo 2, p. 165-66).

Labat parece romantizar as memórias de Des Marchais ao estender as descrições e apresentá-las com um caráter mais emotivo. Ainda no relato sobre a origem do culto da serpente, pode-se ilustrar este 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 que pensam ver” (DES MARCHAIS, 1724-26, 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, tomo 2, p. 167).

Bosman 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 (BOSMAN, 1705, p. 395-96).

Tais narrativas estão diretamente relacionadas com a memória e identidade coletiva da população de Uidá. De acordo com Gual (2006, p. 23), mediante a rememoração de episódios relevantes para determinado grupo social e a evocação de proezas heróicas e divinas relacionadas a eles, 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 da serpente e nas suas narrativas míticas de 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. Aladá, como reino com intensa participação no comércio transatlântico desde o século XVI e com forte coerção sobre outros reinos, como

Uidá, pode ser considerada uma “sociedade englobante”, na perspectiva de Amselle (1985). As “sociedades englobantes” delimitariam o espaço e exerceriam uma grande pressão sobre as sociedades de agricultores, por exemplo, favorecendo as divisões e acentuando a característica segmentária (AMSELLE, 1985, p. 31). As relações de força e poder assimétricas entre Aladá e Uidá sinalizam que a batalha bem-sucedida contra o primeiro foi uma proeza heróica e divina. O culto à serpente 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 retroalimentada entre as esferas religiosa e política torna-se fundamental para o fortalecimento do poder estatal e da coerção social (PARÉS, 2006).

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, p. 15). O mito reforça e perpetua as diferenças políticas entre os dois reinos, assim como a ideia 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, tomo 2, p. 190) e um verdadeiro símbolo nacional, cuja origem do culto coincidiria com a independência em relação a Aladá e com o surgimento do reino de Uidá.

## CAPÍTULO 4 ENTRE “LUCROS” E “PUNIÇÕES SEVERAS”: DÁDIVAS E INTERDIÇÕES NO CULTO À SERPENTE

Neste capítulo, apresento e interpreto narrativas e representações acerca de dois elementos do culto à serpente, destacados por Bosman (1705), Des Marchais (1724-26), Labat (1730) e, em certa medida, por Barbot (1688): as oferendas à serpente e as interdições relacionadas ao referido culto. As informações sobre estes temas não são tomados 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 por esse motivo elas são apresentadas nos capítulos a seguir.

### 4.1 OFERENDAS

A realização de dádivas à divindade está presente em diversas práticas religiosas do mundo. Para Durkheim (2003, p. 21), 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 à serpente consistiam em alimentos, sacrifícios animais e humanos e/ou presentes na ocasião de pedidos e/ou agradecimentos à divindade.

Todos os viajantes estudados fazem referência às oferendas à serpente. Barbot cita a oferta diária de carnes e frutos à divindade (BARBOT, 1688, p. 638). Já 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” (BOSMAN, 1705, p. 395-96). Des Marchais, por sua vez, relata que eram ofertados à serpente um homem sacrificado e mercadorias solicitadas pelo “grande sacrificador” (DES MARCHAIS, 1724-26, p. 53). 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, de barris de corais, de pólvora, de aguardente, de sangue de boi, de carneiros, de aves e até mesmo de homens sacrificados (LABAT, 1730, tomo 2, p. 178).

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 sua mãe e/ou das suas mulheres. As oferendas e sacrifícios 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, é um dos fatos relacionados ao culto que mais chama a atenção dos viajantes europeus, assim como o recrutamento e rito de iniciação das sacerdotisas, conhecidas também como esposas da serpente. A respeito desses assuntos, tratarei no próximo capítulo. No entanto, os relatos de Bosman também mostram a circulação da riqueza a partir do culto da serpente. 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, começara 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. Nesta ocasião, o rei encontrava-se em cólera por ter enviado à casa da grande serpente<sup>57</sup> mais oferendas do que o habitual para ter uma boa colheita e, no entanto, ainda era

---

<sup>57</sup> Segundo Bosman, 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”. Nesta 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 (BOSMAN, 1705, p. 396). Labat 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 (LABAT, 1730, tomo 2, p. 167).

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 o depoimento 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. 395-6).

Bosman faz chacota da suposta ambivalência do rei. Este, convencido de que os sacerdotes cobravam oferendas à divindade para tirarem proveito e, ao mesmo tempo, desejoso de ofertar presentes à serpente, provavelmente por depositar ainda alguma 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.

Para Labat, 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, tomo 2, p. 179). 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 das 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, tomo 2, p. 189, 191). 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, tomo 2, p. 192-98), a procissão à casa da grande serpente, liderada pela mãe do rei na ocasião de seu coroamento, consistia na maior cerimônia à

serpente. A grandiosidade da celebração estava associada ao grande cortejo formado pela mãe e esposas do rei, músicos, mosqueteiros, “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 deixara de ser liderada pelo rei no período em que esteve em Uidá, provavelmente retoma o mesmo comando de outrora, de acordo com os relatos 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 dos relatos de Bosman, pode-se considerar que tal inconstância não afetava a regularidade do culto. Na ocasião da procissão anual, os “marabus” e as “betas”,<sup>58</sup> dançavam e cantavam, e eram ofertados, por todos os participantes, comidas e presentes à divindade (LABAT, 1730, tomo 2, p. 192). 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 neste 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 vinte anos visitando a referida costa da África Ocidental com frequência, as duas possibilidades podem ser consideradas.

O detalhamento da descrição da procissão à casa da grande serpente na ocasião do coroamento, incluindo um desenho deste acontecimento feito à mão pelo próprio Des Marchais, sustenta que o viajante realmente testemunhou um coroamento realizado em Uidá. A minha hipótese para a mudança de data é que a descrição de um fato 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, estaria relacionada ao destinatário que valorizava o diário, a testemunha ocular e a atualidade das descrições. Todavia, essa circunstância deve nos alertar para a cautela necessária à leitura da narrativa deste autor, válida também aos outros autores estudados. Destaco que as descrições

---

<sup>58</sup> Nome dado às sacerdotisas após o casamento com a serpente (LABAT, 1730, tomo 2, p. 187).

apresentadas aqui não foram tomadas de forma literal ou como uma fiel etnografia. Embora Des Marchais fosse testemunha ocular, podia também manipular suas informações a fim de acomodá-las em uma narrativa ao gosto do leitor, estratégia comum especialmente em 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 terminar de escrever o diário. Nesta nota, Des Marchais sugere que o desenho fosse 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, 1724-26, 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 de tudo o 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, este desenho está na parte final 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<sup>59</sup>. A gravura encontra-se em melhor estado do que as imagens da procissão presentes no diário de Des Marchais<sup>60</sup>:

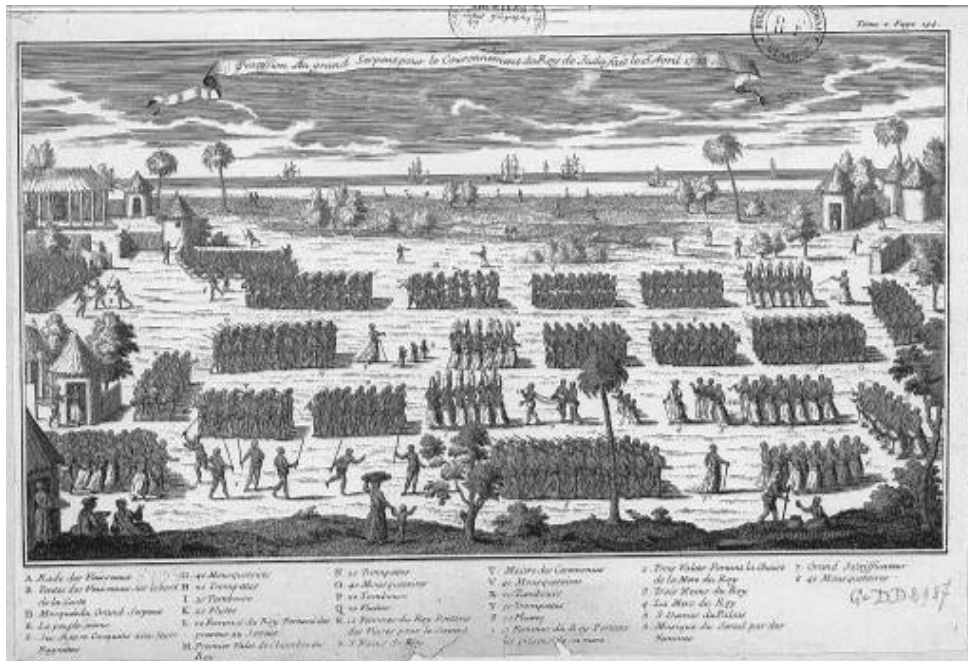


Figura 9 Procissão à grande serpente no coroamento do rei de Uidá em abril de 1725 (LABAT, 1730, tomo 2, p. 194)<sup>61</sup>.

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 (1724-26, p. 85) se transformou na versão de Labat em um texto descritivo de aproximadamente cinco páginas (1730, tomo 2, 194-98), onde aparece um aumento considerável da quantidade de músicos presentes na cerimônia e uma riqueza de detalhes inexistente na versão de Des Marchais.

Enquanto nos manuscritos de Des Marchais consta a presença de oitenta e oito músicos divididos entre a tropa do rei, do grande mestre de cerimônias, dos valetes e do grande do

<sup>59</sup> Ao tratar das imagens da literatura de viagem do século XVII, Jones (1990, p. 188) 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 (1724-26) de maneira fidedigna. Infelizmente, não foi possível identificar o gravurista desta publicação.

<sup>60</sup> 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 Ocidental.

<sup>61</sup> Esta 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.

país, na versão de Labat é citada a presença de duzentos músicos divididos em três tropas, além das musicistas que seguem a rainha. Nos relatos de Des Marchais (1724-26, p. 85) cada tropa de músicos era composta por doze trompetes e a mesma quantidade de tambores e flautas. Na obra de Labat (1730, tomo 2, p. 194-97), no entanto, o número de instrumentos de cada tipo sobe para vinte. Embora o autor, aparentemente, tenha tentado engrandecer a procissão, considerada a mais importante do reino, o número total de atores nas duas versões é o mesmo: quatrocentas e quarenta e duas pessoas, sendo duzentos e sessenta e seis homens e cento e setenta e seis mulheres. Na versão de Des Marchais esse número corresponde a guardas, mosqueteiros (“fuzileiros”, na versão de Des Marchais), músicos, musicistas, 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, 1724-26, p. 85). Já na obra de Labat, além desses integrantes, o autor cita a presença do “grande sacrificador” e das Damas do palácio real (LABAT, 1730, tomo 2, p. 196-97).

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 afirma que não encontrou nas suas memórias o fato da rainha ter visto a serpente na ocasião da cerimônia (LABAT, 1730, tomo 2, p. 198). 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 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 cento e setenta e seis 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, ironicamente, que essa observação é uma homenagem ao “sexo tagarela” [*sexe babillard*] (LABAT, 1730, tomo 2, p. 199). A expressão “sexo tagarela” é novamente utilizada por Labat, gratuitamente, em parte da obra relacionada aos animais de Uidá. Nesta

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, tomo 2, p. 263). 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, tomo 2, p. 41).

A visão comercial de Bosman, que resulta em uma produção densa de relatos a respeito do tráfico de escravos, parece influenciar a sua escrita a respeito do culto da serpente. A questão do lucro gerado pelo culto, embora passe pelos relatos dos outros autores, ganha destaque na sua obra. Bosman acusa o corpo sacerdotal de enganar a população de Uidá pelo 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 o rei.

O sarcasmo e a ironia na descrição de Bosman, fortemente influenciado pela crítica dos protestantes à adoração de objetos e à prática de ritual, incide, 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 da serpente remete ao calvinismo, originado no século XVI, a partir do movimento luterano, no período de expansão comercial de diversas nações europeias<sup>62</sup>. Para esta 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, P. 110-32). No entanto, o suposto enriquecimento ilícito dos sacerdotes, a partir da apropriação das ricas oferendas à serpente, não resultante do

---

<sup>62</sup> 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).

“trabalho”, era considerado algo imoral e reprovável. Pietz sintetiza, apropriadamente, a visão de Bosman a respeito da circulação de riqueza gerada pelo culto da serpente: “os sacerdotes e os mercadores agiam sobre as mesmas motivações, mas enquanto os mercadores eram honestos e morais, os sacerdotes eram hipócritas e imorais” (PIETZ, 2005, p. 115).

### 4.3 INTERDIÇÕES

A partir dos relatos estudados, observa-se que além do mito de origem do culto à serpente, 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 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 da serpente nas descrições da interdição de se matar ou maltratar qualquer serpente do tipo cultuado e das punições relacionadas a ela. Estes 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, 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*<sup>63</sup> 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, p. 137), Bosman (1705, p. 404), Des Marchais (1724-26, p. 103) e Labat (1730, tomo 2, p. 74) citam que era comum as serpentes cultuadas entrarem e se instalarem nas residências.

Segundo Bosman (1705, p. 404), 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 e muitas vezes se instalavam nas

---

<sup>63</sup> De acordo com a descrição de Barbot (1688, p. 136), as “Cases de Dios” eram pequenas cabanas localizadas nos caminhos do reino onde se colocavam as serpentes-divindades encontradas.

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 tornava-se mais difícil sua retirada e era preciso deixá-las até que saíssem sem ajuda.

Segundo Labat (1730, tomo 2, p. 174), 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 (LABAT, 1730, tomo 2, p. 174).

Como sinalizado no capítulo anterior, as informações a respeito das características da serpente cultuada são bastante semelhantes nos relatos de Bosman (1705), Des Marchais (1724-26) e Labat (1730). Com exceção de Barbot (1688), não se encontra, 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 quarto<sup>64</sup> – 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 relatados, sobretudo, por Bosman (1705) e Labat (1730), sendo um deles protagonizado pelo primeiro autor. Bosman intercala a narrativa de episódios que ele tomou conhecimento por meio de outras pessoas com outros, em que 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 desta proibição, Bosman relata sua experiência para se livrar de uma serpente instalada por aproximadamente quinze dias sobre uma viga acima da mesa em que fazia as refeições. Neste episódio, Bosman não almejava apenas se livrar do problema, mas buscava,

---

<sup>64</sup> A divindade Agoye não aparece nos relatos de Barbot (1688) e Bosman (1705).

de maneira estratégica, uma forma de ser recompensado materialmente pelo infortúnio. No relato, a respeito do fato, 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).

Neste episódio o viajante cria uma desculpa para ser recompensado pelo infortúnio de conviver com a serpente instalada em sua casa, ou simplesmente para tirar proveito das normas do culto, mas não para compensar o alimento que o animal teria consumido, já que ele não nota nenhuma falta de comida. Nesta 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 à serpente.

Ainda sobre este fato, Bosman 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. 405-07). 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, tomo 2, p. 175-76), 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. A carne desses animais ficava para quem os matara. Os porcos eram sacrificados também quando destruíam a plantação de milho miúdo, quando ela estava “a um pé fora da terra”. A punição era dada pela degradação do milho miúdo, mas também porque esta fase do cultivo correspondia ao mesmo período em que as serpentes sagradas tinham seus filhotes, que acabavam sendo mortos pelos porcos. Neste 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 escravos 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, 408-09).

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 afirma:

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 [...] (DES MARCHAIS 1724-26, p. 52).

Já Labat descreve o episódio citado por Bosman, provavelmente, a partir do relato do 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, tomo 2, p. 177-78).

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, p. 109).

A importância deste 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:





Figura 10 “Vários porcos mortos em Uidá porque devoraram uma serpente dos idólatras” (BOSMAN, 1705, p. 408).

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 deste episódio, há outros relacionados à proibição de se matar a serpente cultuada, acrescentados por Labat, como veremos mais adiante.

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 os 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<sup>65</sup>:

Aquele que por malícia mata uma [serpente] deste tipo, seguramente irá perder a vida. Se é por falta de atenção e isso é 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 (DES MARCHAIS, 1724-26, p. 99).

Labat, 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, Labat 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 (LABAT, 1730, tomo 2, p. 169).

Além do episódio da matança de porcos, Labat narra mais dois episódios, os quais não foram identificados no diário de Des Marchais, mas um deles encontra, no entanto, equivalência na publicação de Bosman (1705). Este teria acontecido com um inglês que, sem saber da proibição, teria matado o animal. O episódio protagonizado pelo inglês é relatado por Bosman:

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, 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 (BOSMAN, 1705, p. 402-03).

Segundo Bosman, este 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 a verem algumas serpentes cultuadas, a rezá-las, já que eram os seus deuses, e a não lhes fazerem nenhum mal. Esses conselhos, de acordo com o autor, tiveram resultado, não ocorrendo outros infortúnios desse

---

<sup>65</sup> A tensão com Portugal se explica devido ao seu grande poder no comércio na costa da África Ocidental, anterior às outras nações europeias, e pela sua capacidade de desestabilizar o comércio entre europeus de diferentes nacionalidades e africanos.

tipo desde então. Bosman, na sequência, afirma que chegavam poucos europeus a Uidá que não eram informados sobre o culto da serpente no reino (BOSMAN, 1705, p. 402-03).

Bosman 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 à 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 uma nova ocorrência. 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 a sua boa natureza e nem a consequência de maltratá-la, mata a Serpente e a joga em um canto próximo ao quarto que ocupava. Era noite e ninguém havia visto, no entanto, em menos de quinze minutos do acontecido 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 Gongo e publicou que anulava o conhecimento e a punição do crime, e em consequência 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 este (LABAT, 1730, tomo 2, p. 172-74).

Um dos episódios narrado 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. Este episódio caracteriza o aspecto ficcional dos relatos de

Labat, dado o detalhamento de algumas ações e intenções que o autor dificilmente teria acesso. Neste 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 nativos ao abrir a caixa resgatada no mar: “roubar o que acreditavam encontrar”. O desfecho deste 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, tomo 2, p. 170-71).

É interessante notar que os infratores das normas do culto da serpente, 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, a esse respeito, 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, como exemplifico a seguir.

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 Ocidental. 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 Ocidental, a ameaça para as outras nações europeias ali instaladas e o quão criteriosa é a escolha do episódio descrito (LABAT, 1730, tomo 2, p. 171).

Des Marchais, 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 (DES MARCHAIS, 1724-26, p. 99). A disputa comercial entre Holanda e França e 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 desta sessão, uma outra interdição relacionada ao culto da serpente diz respeito aos ritos de iniciação. Esta 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 (1724-26, p. 104) e Labat (1730, tomo 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 religiosidade 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 cita o castigo dado pelos sacerdotes às jovens que contassem como foram “presas” para a iniciação, o viajante afirma: “certamente eles são bastante cúis e bastante poderosos para executar suas ameaças” (1705, p. 400). 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.

## CAPÍTULO 5 VISÕES SOBRE O FEMININO A PARTIR DOS RITOS INICIÁTICOS

Neste último capítulo analiso 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, destaco 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. Na interpretação das narrativas e representações a respeito dos ritos iniciáticos, trago à tona discussões teóricas da antropologia contemporânea para uma análise mais refinada. Dentre os quatro viajantes estudados, Barbot é o único que não faz referência a esses rituais, embora cite as sacerdotisas do culto. Já Bosman (1705), Des Marchais (1724-26) e Labat (1730) destacam, de maneira especial, os rituais de iniciação em seus relatos.

### 5.1 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 à serpente. 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. Antes de descrever tais ritos e apresentar os discursos dos viajantes a respeito da participação feminina no culto, descreverei brevemente algumas questões de gênero em Uidá, expostas pelos viajantes estudados.

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 (1724-26).

Segundo Bosman, em Uidá os homens eram casados com quarenta ou cinquenta 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 trezentas ou quatrocentas 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 (BOSMAN, 1705, p. 361-3). 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 doze e vinte quatro esposas, e o rei teria até duas mil (LABAT, 1730, tomo 2, p. 224; DES MARCHAIS, 1724-26, p. 106-07).

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, tendo filhos e sendo bonitas, não tinham dificuldade para encontrar um marido (LABAT, 1730, tomo 2, p. 226-27).

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 (BOSMAN, 1705, p. 361-3). 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, tomo 2, p. 209). A herança e o acúmulo de mulheres, sobretudo no caso do rei, muitas vezes tinham como consequência sua venda aos comerciantes de escravos. Os relatos de Labat apontam para a mesma direção. Segundo o viajante, a mulher era vista pelo seu marido como escrava e podia ser vendida como tal (LABAT, 1730, tomo 2, p. 233). Tanto Bosman quanto Labat citam que nos jogos de azar, bastante recorrentes em Uidá, quando os jogadores perdiam todos os seus

bens, apostavam suas mulheres e filhos (LABAT, 1730, tomo 2, p. 215; BOSMAN, 1705, p. 371). Tais fatos apontam para a representação da mulher como moeda de troca.

Segundo Bosman, o rei costumava vender aos comerciantes de escravos “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 (1724-26, p. 108). De acordo com Bosman, elas “preferiam escolher a morte a uma vida como essa”, sem poder se relacionar com nenhum homem (BOSMAN, 1705, p. 363).

Como explicitado no primeiro capítulo, as mulheres costumavam trabalhar na agricultura, na produção de cerveja, no tratamento das carnes e no comércio desses últimos 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, construíam 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, p. 362).

De acordo com Bosman e Des Marchais, os homens de Uidá eram extremamente ciumentos e caso houvesse alguma suspeita de adultério, a mulher, supostamente “infel”, era vendida aos comerciantes de escravos europeus. Já o homem, protagonista de tal infortúnio, era morto e, em alguns casos, toda sua família tornava-se escrava. Com as esposas do rei, o “controle” era ainda mais rigoroso. Segundo Bosman, caso um homem tocasse na mulher do rei, era decapitado ou vendido como escravo. 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, 1724-26, p. 92)<sup>66</sup>.

Segundo os relatos de Bosman, Des Marchais e Labat, as jovens escapariam das relações de gênero assimétricas no casamento, desfavoráveis a elas, após se iniciarem<sup>67</sup> no culto da serpente. Com a iniciação, os três viajantes apontam para a inversão da assimetria desta 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, neste caso, aos sacerdotes (BOSMAN, 1705; DES MARCHAIS, 1724-26; LABAT, 1730). Embora esse tipo de suspeita fosse comum naqueles que pretendiam depreciar esses cultos, observa-se de fato que, na iniciação ao culto da serpente, a relação da devota com o vodun ao qual 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, p. 409-10) destaca o grande respeito pelo sacerdote e sacerdotisa<sup>68</sup> 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<sup>69</sup>. 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 nobres do Estado, era o chefe. Todos os outros “marabus” dependiam dele, recebiam suas ordens e lhe obedeciam. Segundo Labat, esta 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

---

<sup>66</sup> 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, 1724-26, p. 91-2; LABAT, 1730, tomo 2, p. 214).

<sup>67</sup> Nos relatos estudados, os autores não utilizam o termo “iniciação”, mas “consagração” [*consecration*] ou “confinamento” [*prison*]. A denominação para este 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.

<sup>68</sup> Nas traduções do holandês para o francês: “Prêtre” e “Prêtresse”; e para o inglês: “Priest” e “Priestesse”.

<sup>69</sup> 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, p. 410).

poder aquisitivo e o “grande sacrificador” se vestiam como os nobres e participavam do tráfico de escravos (DES MARCHAIS, 1724-26, p. 102-03; LABAT, 1730, tomo 2, p. 188-89).

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

## 5.2 INICIAÇÃO

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, p. 25, 82). 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 à serpente, os viajantes falam em “alguns meses”, sem maiores especificações. Segundo Verger, neste 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, p. 25, 29, 82). Des Marchais e Labat citam que na iniciação ao culto da serpente as meninas aprendiam as danças e as músicas em honra à serpente, além de receberem escarificações em todo o corpo. Segundo Turner (1974, p. 116-7), 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. Espera-se desse sujeito um comportamento “de acordo com certas normas costumeiras e padrões éticos, que vinculam os incumbidos de uma posição social num sistema de tais posições”.

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 vodun das serpentes. Assim, todos os anos as moças mais bonitas eram selecionadas para serem consagradas e para que “nunca lhes faltasse serventes”. Essas moças tornavam-se sacerdotisas e “betas” a partir de ritos de

iniciação (LABAT, 1730, tomo 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 oito e doze anos, faixa etária que agrega crianças e adolescentes e 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 vodun”.

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 esposos 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”<sup>70</sup>. O momento que precedia o rito de iniciação ao culto da serpente 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.

Segundo Bosman, 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” [*touchée par le serpent*] ficavam enfurecidas [*enragées*], e para serem “curadas” de tal furor [*rage*] eram levadas pelos seus pais a casas construídas com essa finalidade. Este estado era atingido também pelas jovens casadas que precisavam ser levadas às mesmas casas pelos seus maridos, com o objetivo de serem iniciadas (BOSMAN, 1705, p. 398). O “furor”, citado por Bosman, se refere à possessão<sup>71</sup>, a qual sinalizava o início do processo de iniciação.

<sup>70</sup> 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, tomo 2, p. 180).

<sup>71</sup> De acordo com Boddy (1994, p. 407), 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.

Nas casas de iniciação, elas ficavam enclausuradas e passavam pelo processo iniciático que durava alguns meses. Bosman 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 (BOSMAN, 1705, p. 398).

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 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 jocoso, 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: *que 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; isto é, quando elas estivessem sozinhas na rua, deveriam gritar com toda sua força, como se a serpente as manipulasse e lhes ordenasse 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).

Embora Des Marchais e Labat não citem 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 [*furies*] ou possuídas [*possedées*] 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 1724-26, p. 103).

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 oitos horas da noite, armadas de bons bastões. Elas chegam à cidade como loucas [*furies*], 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, tomo 2, p. 180).

De acordo com Labat, era proibido 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 (LABAT, 1730, tomo 2, p. 180-1). As sacerdotisas corriam por todo o reino por aproximadamente quinze 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 (LABAT, 1730, tomo 2, p. 180-1).

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 tinham nenhuma compaixão pelos gritos e dores das meninas. No entanto, o viajante reconhece que elas tinham remédios infalíveis para curar rapidamente as feridas, mas sem deixar que as cicatrizes desaparecessem (LABAT, 1730, tomo 2, p. 181). 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, 1724-26, 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 relata superficialmente o confinamento das jovens. Isso se deve, provavelmente, aos segredos dos rituais de iniciação, sobre os quais as iniciadas eram proibidas de contar, sob

risco de punição (BOSMAN, 1705, p. 400). 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 da serpente, 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, 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 (BOSMAN, 1705, p. 398).

O recrutamento da filha do rei que reinou 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 entrelaçado com o culto da serpente e o esforço do rei para mostrar à população do reino esta relação. Os privilégios da filha do rei no processo iniciático marcam e sustentam o poder do rei perante os outros habitantes de Uidá. Segundo Bosman, a menina conseguiu fazer, por meio de troca material, 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, foi buscá-la com muita magnificência, e a levaram diante da Côte 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 esteve lá, ela fez todos os tipos de asneiras ao som de vários instrumentos de música, 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 Côte 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 presas, e ela recebeu uma boa quantia depois de sua libertação (BOSMAN, 1705, p. 401).

Como já vimos repetidas vezes, a crítica dos viajantes ao lucro dos sacerdotes com o culto da serpente 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 deste 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, aos sacerdotes e dividem o resto entre elas, e com tanta boa fé quanto a dos piratas na divisão de seus roubos (DES MARCHAIS, 1724-26, 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 desta 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, tomo 2, p. 185-86).

Embora o tema dos ritos iniciáticos seja aquele em que se encontre menos diferenças na escrita de partes pertinentes às obras 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 escravos – e o mesmo desfecho – a escolha em se manter casada e “liberta”, sem manifestar possessões ou privilégios. O episódio descrito por Bosman foi protagonizado e narrado por um habitante de Uidá:

Esse Negro me contou sobre esse assunto um caso agradável 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 infalivelmente.

Labat, antes de relatar o episódio abaixo, afirma que fora o único caso de “correção” da esposa 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 passado [...]. Então ele a levou bastante humilhada a sua casa (LABAT, 1730, tomo 2, p. 183-84).

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. Essa, permeada pelo confronto, pelas relações de força que ultrapassam o universo simbólico. A mulher sacerdotisa, autoridade respeitada, neste 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 mal-sucedido, 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 quando ela 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 opina, em um tom aparentemente sério: “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 mostra 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. No entanto, vale destacar que Uidá ficou conhecida, neste período, 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 serpente, que marcava a consagração da iniciada como sacerdotisa do vodun. Esta cerimônia é citada apenas por Des Marchais, enquanto Labat elabora uma versão com diversos acréscimos. A rápida descrição do viajante sinaliza que ele não esteve presente em uma cerimônia como esta 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 este 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, 1724-26, p. 104-05).

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. Neste 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 nesta 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, tomo 2, p. 186-87).

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, não confirmado de forma tão evidente até então 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 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 as 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 esta 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, 1724-26, 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, tomo 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 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 (BOSMAN, 1705, p. 410).

Des Marchais, 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 (DES MARCHAIS, 1724-26, p. 102).

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 entre marido e esposa 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. Estes 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, tomo 2, p. 182, 188).

Nesta 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 dos outros autores.

Vale destacar que outros fenômenos religiosos, de origens diversas, apresentam características semelhantes às do culto da serpente, 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 *sar*<sup>72</sup>, 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. 92-4). 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<sup>73</sup>, a partir da picada da tarântula, as mulheres iniciariam um processo de iniciação e cura por meio de rituais que envolviam, dentre outros elementos, música e dança. Neste caso, as mulheres também almejariam posições completamente novas de independência e poder (LEWIS, 1982, p. 92-4).

De acordo com Stoller (1995, p. 17), Lewis aborda a possessão de espíritos em mulheres como “um dado que supostamente revela atritos subjacentes”. Esses atritos são pertinentes à

<sup>72</sup> 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 (LEWIS, 1982, p. 98-104; BODDY, 1989).

<sup>73</sup> 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).

posição subalterna da mulher em relação aos seus respectivos cônjuges nas sociedades patrilineares. Para Lewis, a possessão representaria uma “guerra dos sexos”, na qual as mulheres desfrutariam “momentos fugazes de prestígio social” (STOLLER, 1995, p. 17). 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 (STOLLER, 1995, p. 18).

A partir dos relatos estudados, observa-se que, no culto da serpente, o prestígio conquistado após a iniciação mostra-se menos efêmero e mais limitado. Como citado anteriormente, no caso do culto da serpente, 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 ao qual, 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”. A partir da descrição, realizada por Frazer (1890), acerca de rituais agrícolas de origem banto, permeados por tensão sociais e nos quais se observa a inversão dos papéis dos seus protagonistas, Gluckman constrói a noção de “ritual de rebelião”. Na análise de Gluckman, o poder inédito adquirido pelas mulheres nos rituais à deusa Nomkubulwana ganha destaque. Segundo o autor, nesses rituais, dos quais os homens eram proibidos de participar, 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, as mulheres, durante os rituais, ao vestirem as roupas dos homens e reproduzirem suas atividades, como a ordenha do gado, assumiriam, no entanto, um poder restrito e efêmero.

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<sup>74</sup>. A manifestação de espíritos, muitas vezes considerada pelo Estado como subversiva, frequentemente é reprimida ou sujeita a severas políticas de controle. Tal repressão está associada às implicações dos cultos e manifestações de espíritos, ao gerar um sentido de identidade, coesão e autorrespeito, além de ameaçar a reprodução e a manutenção de corpos dóceis e disciplinados e confundir as relações de poder estabelecidas (BODDY, 1994, p. 419-20). 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.

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

As aproximações entre os relatos de Bosman (1705) e Lewis (1982) em relação ao culto da serpente e ao tarantismo estão presentes também nas associações realizadas pelos autores ao abordarem os ritos de iniciação e os momentos que os antecedem. Nestas descrições, ambos trazem à tona as bacantes do mito a Dionísio, deus das festas, do vinho, do lazer e do prazer (VOLPE, 1990, p. 23). Bosman e Lewis comparam 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 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, p. 47-8).

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

---

<sup>74</sup> 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, p. 419-20).

íngremes. Lá, as seguidoras de Dionísio, conhecidas como bacantes<sup>75</sup>, se vestiriam com peles de animais, amamentariam serpentes e outras “criaturas selvagens” e comandariam as danças rituais em honra ao seu deus (FORTUNA, 2005, p. 143).

Nos ritos a Dionísio, as bacantes experimentavam a *manía* ou “loucura divina”, semelhante ao “furor santo ou religioso” do culto à serpente ou à aflição do tarantismo, entre tantas outras possessões. 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, p. 144-6). 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 associada 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 interfere 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 associação, 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 (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 Europa. O uso do termo “sabá” expressa uma das representações coletivas ocidentais associadas à magia, à feitiçaria e à irracionalidade.

---

<sup>75</sup> 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, p. 151).

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 11 “Chegada ao Sabá”<sup>76</sup> (ALIAMET, 1750, gravura em metal).

Esta parece ser a única referência explícita à feitiçaria atrelada ao culto da serpente realizada por Des Marchais. O termo “sabá”, na frase do viajante, representa uma metonímia (JAKOBSON, 2001). De maneira direta, sem fazer comparação ou comentário a respeito da aplicação – “[...] 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.

<sup>76</sup> No original: “*Arrivée au Sabat*”.



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, neste 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 Eurípides. Portanto, ambos extrapolam as referências da literatura bíblica na interpretação do culto à serpente.

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 de Dionísio quanto no sabá há práticas de orgia liderada pelas mulheres, mas os autores não reforçam essa ideia ao descreverem as iniciações ao culto da serpente. Já Labat, como vimos, cita, indiretamente, que na cerimônia de casamento com a

divindade, as serpentes seriam introduzidas nos órgãos sexuais 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 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 (LABAT, 1730, tomo 2, p. 226). 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 cavalheiro 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 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” (LABAT, 1705, p. 39-40)<sup>77</sup>.

De acordo com Foucault (1980, p. 131), no século XVII, o corpo, caracterizado como uma máquina, esteve associado 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

---

<sup>77</sup> 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).

em sociedade é marcado pelo controle mais severo das pulsões, o domínio mais seguro das emoções e o senso mais elevado de pudor (CASTAN, LEBRUN e CHARTIER, 1991, p. 22).

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. O estranhamento e o interesse dos viajantes pelo lugar das mulheres sacerdotisas no culto e na relação conjugal se relacionam também ao fato do cristianismo, especialmente neste período, associar religião e mulher numa perspectiva reguladora. Segundo Mary Del Priore (1999, p. 2), na Idade Moderna, a religião projetava sobre a sexualidade feminina o lugar do conflito:

O corpo feminino induzia ao sono da alma, empurrando, inelutavelmente, ao pecado e à deleitação de tudo que, como ele, seria decrepitude nauseabunda. A mulher encontrava-se, nesta forma de pensar, imersa numa feminilidade cuja significação aparecia numa perspectiva escatológica. Culpada pelo despojamento de bens imposto quando da expulsão do paraíso, só lhe restava dedicar-se a pagar seus pecados pela contemplação de Deus, pela continência, pela domesticação de seu desejo.

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 da 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, associados 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 como “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, tomo 2, p. 167). 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.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação objetivou interpretar e analisar narrativas e representações a respeito do culto da serpente no reino de Uidá em quatro produções da literatura de viagem, do final do século XVII e início do século XVIII, escritas por Barbot (1688), Bosman (1705), Des Marchais (1724-26) e Labat (1730). A partir das traduções de grande parte das obras selecionadas, identifiquei os temas destacados pelos autores ao tratar da prática religiosa citada e eles foram escolhidos como ponto de partida para o estudo: as narrativas míticas de origem ao culto da serpente; as oferendas à divindade; as interdições relacionadas 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.

O protagonismo do culto à serpente 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 nacional, 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 desenrolar dos episódios.

Quando a obra de Labat é comparada com o manuscrito de Des Marchais, torna-se 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 acréscimos 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 classificada 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, lança mão de descrições densas e ricas em detalhes. Ao tipo de reelaboração da narrativa, predominante em Labat, denomino de romantização, por identificar livres acréscimos, algumas vezes aparentemente ficcionais, e em um 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. O que é privilegiado na obra de Labat não são as informações de Des Marchais ou de outras fontes, como Bosman, mas sim a narrativa, a vocação literária do autor. Não por acaso, Labat cita o nome de Des Marchais apenas três vezes em quase duzentas páginas referentes às práticas religiosas em Uidá. Contudo, o nome de Des Marchais, supostamente a testemunha ocular dos fatos 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 dos fatos narrados.

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 desta 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 deste 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 reprodutor 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 deste período.

A ironia e o sarcasmo de Bosman, Labat e, em certa medida, 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 estariam pautadas, principalmente, na adoração de muitas divindades ou ídolos e na grande

importância conferida ao culto da serpente, 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 da serpente, 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 nativos de Uidá, por cultuarem os fetiches, as árvores, o mar e, principalmente, a serpente, são representados por Bosman como “pobres idólatras”, cujos “conhecimentos eram limitados” (1705, p. 398, 409). A serpente cultuada foi classificada pelo viajante como “objeto de superstição” de um “culto idólatra” (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 com 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, p. 638).

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, “iluminados pelas luzes do Evangelho” e conhecendo o “único e verdadeiro Deus”, que viviam “como se não houvesse nenhum ou como se ele não merecesse nenhum culto” (1730, tomo 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 da serpente 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, tomo 2, p. 272-73). Em relação à serpente, Labat utiliza 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, tomo 2, p. 193). Esta é uma criatura de muitas cabeças e chifres, que surge do mar e passa a ser adorada por todos após curar sua chaga mortal. A partir disso, a besta ganha o poder da fala e o poder para agir durante quarenta e dois meses, provocando guerras contra os santos e muitas blasfêmias contra Deus (Apocalipse. cap. 13, vers. 1-18). 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, tomo 2, p. 179). 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 apropriar 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 como um mote desencadeador para a construção da ideia de religiosidade africana como sinônimo de fetiche, visto que os autores estudados trazem especificações relacionadas às divindades com esta denominação e não realizam tal generalização. 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.

Além das dificuldades de tradução, representadas especialmente pelo manuscrito de Des Marchais, um limite deste trabalho diz respeito à impossibilidade de acessar o documento original de Barbot (1688), o primeiro autor europeu a descrever o culto da serpente em Uidá. Essas dificuldades, no entanto, não chegaram a impedir a identificação e interpretação das representações dos referidos autores pertinentes ao culto. Em comparação com os outros autores, o espaço menor ocupado por Barbot neste estudo é justificado, especialmente, pela brevidade de sua descrição a respeito da referida prática religiosa.

O uso do manuscrito de Des Marchais como fonte de pesquisa corresponde a uma contribuição original desta dissertação, 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 Ocidental. Nesse sentido, o presente estudo é pioneiro na análise do referido documento e também na tradução para a língua portuguesa das partes pertinentes às práticas religiosas do reino de Uidá.

O presente estudo, sem dúvida, não esgota todas as possibilidades de interpretação e análise sobre o olhar do viajante europeu acerca do culto à 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.

Este trabalho, ao recuperar alguns dos sentidos do culto à serpente para os viajantes europeus, trouxe à tona certos significados dados a esta 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

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

AMSELLE, Jean-Loup. "Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique". In: *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris: Éditions La Découverte, 1985.

BARBOSA, Andréa; TEODORO C. Edgar. *Antropologia e imagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 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, 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/Londres: University of Virginia Press, 1998.

BENJAMIN, Walter. "Die Aufgabe des Übersetzers". In: *Gesammelt Schriften*. Frankfurt: Tillman Rexroth, 1972. "A tarefa do tradutor", Trad. Maria Filomena Molder. <<http://www.c-e-m.org/wp-content/uploads/a-tarefa-do-tradutor.pdf>> Acesso em 1º jun. 2010.

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

BHABHA, Homi. "Freedom's basis in the Indeterminate". In: RAJCHMAN, John (org). *The identity in question*. New York: Routledge, 1995.

BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario Portuguez & Latino...* Coimbra, 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*, 1994.

BOSMAN, Guillaume. *Vollage de Guinée*. Utrecht: Chez Antoine Schouten Marchand Libraire, 1705.

BRANDÃO, Junito. *Dicionário Mítico-Etimológico*, vol. 1. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

CANNY, Nicholas (org). *The origins of the empire*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

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*, vol 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CHARTIER, Roger. “As práticas da escrita”. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da vida privada*, vol 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine (org). *A Descoberta de África*. Lisboa: Edições 70, Biblioteca de Estudos Africanos, 1981.

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*. Charleston, 2008.

DANTZIG, Albert Van. “‘New and Accurate Description of the Coast of Guinea’: How Accurate Is It?”. In *History in Africa*, Vol. 1 (1974), p. 101-108.

<<http://www.jstor.org/stable/3171763>> Acesso em 3 jun. 2009.

\_\_\_\_\_. “English Bosman and Dutch Bosman: A Comparison of Texts”. In: *History in Africa*, vol. 2 (1975), p. 185-216.

<<http://www.jstor.org/stable/3171472>> Acesso em 3 jun. 2009.

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

DE BROSSES, Charles. *Du culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l’ancienne Religion de l’Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie*, 1760.

DELORME, Suzzane. “La Géométrie de l’infini et ses commentateurs de Jean Bernoulli à M. de Cury”. In: *Revue d’histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 10 (1957), n. 4, p. 339-359.

<[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhs\\_0048-7996\\_1957\\_num\\_10\\_4](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, gisante en certain endroict d’Africque...* 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 frégate nome l’Expedition armé au heure de Grace. Enrichy de plusieurs cartes, plans, figures et observations utiles et curieux...* Paris, 1724-26.

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”. In: *Afro-Ásia*, n. 37, 2008, Salvador.

- 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: In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da vida privada*, vol 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- 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 ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GLUCKMAN, Max. “Rituais de rebelião no sudeste da África”. In: *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*, vol 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- GRANDJEAN, Michel; ROUSSEL, Bernard (orgs). *Coexister dans l'intolérance: l'édit 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*, vol. 1 (1974), p. 25-54.  
<<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”. In: *History in Africa*, vol. 2 (1975), p. 185-216.  
<<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 ACADÉMIE DE SCIENCES, Présentation Historique.  
<<http://www.academie-sciences.fr/presentation/historique.htm>> Acesso em 8 jan. 2010.
- JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix, 2001.

JONES, Adam. "A Preliminary Search for Evidence". In: *History in Africa*, vol. 17 (1990), p. 171-209. <<http://www.jstor.org/stable/3171812?origin=JSTOR-pdf>> Acesso em 8 ago. 2009.

\_\_\_\_\_. "Barbot, John (Jean) (1655-1712)". In: FALOLA, Toyin, WARNOCK, Amanda (orgs.). *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.

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

\_\_\_\_\_. *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.

LAGES, Susana. Kampff. *Walter Benjamin: tradução e melancolia*. São Paulo: Edusp, 2002.

LAW, Robin. "Jean Barbot as a Source for the Slave Coast of West Africa" In: *History in Africa*, vol. 9, 1982, p. 155-173.

<<http://www.jstor.org/pss/3171604>> Acesso em 10 jun. 2009.

\_\_\_\_\_. "Religion, Trade and Politics on the 'Slave Coast': Roman Catholic Missions in Allada and Whydah in the Seventeenth Century" In: *Journal of Religion in Africa*, vol. 21, Fasc. 1, Fev.1991, p. 42-77.

<<http://www.jstor.org/stable/1581094>> Acesso em 22 de 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* Revista do Departamento de História da UFF, n. 20, jan.-jun. 2006.

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

LIMA, Lana Lage da Gama. "Reforma Católica e capitalismo". In: LIMA, Lana Lage da Gama et al (org) *História e Religião*, VIII Encontro Regional de História. Rio de Janeiro: Mauad; FAPERJ, 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.

MERCIER, Paul. *Los Fon del Dahomey in Mundos Africanos: Estudios 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.

MOSCOVICI, Serge. *La Psychanalyse: son image et son public*, Paris: PUF, 1976.

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?”. 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.

OLIVEIRA, Márcio. “Representações sociais e sociedades: a contribuição de Serge Moscovici”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 19, n. 55, 2004.  
<<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v19n55/a14v1955.pdf>> Acesso em 13 ago. 2008.

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, 2006.

\_\_\_\_\_. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

PÊCHEUX, Michel. *Remontemos de Foucault a Spinoza*. Campinas: Mimeo, UNICAMP, 2000.

PESAVENTO, Sandra Jathay. “Em busca de uma outra história. Imaginando o imaginário”. *Revista Brasileira de História*, v. 15, n. 29, São Paulo, 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.

PRIORE, Mary Del. “Viagem pelo imaginário do interior feminino”. *Revista Brasileira de História*, vol. 19, n. 37, São Paulo, set. 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: Editora Nova Aguilar - Coleção Biblioteca Manancial n. 47, 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, Roger. *The Fetish in the Lusophone Atlantic*. Paper apresentado no Colóquio Internacional: Feitiçaria no Atlântico Negro, realizado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais - CEAO (Salvador, 19 e 20 out. 2006).

SEBASTIÁN, Luis de. *África, pecado de Europa*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

SMITH, Ignatius. "Jean-Baptiste Labat" In: *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 8. New York: Robert Appleton Company, 1910.

<<http://www.newadvent.org/cathen/08718a.htm>> Acesso em 2 jun. 2009.

SOUMONNI, Elisée. *Daomé e o mundo atlântico*. Amsterdam/Rio de Janeiro: SEPHIS/CEAA, 2001.

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

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 Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974

THE TRANS-ATLANTIC SLAVE TRADE DATABASE. Atlanta: Emory University. <<http://www.slavevoyages.com>> Acesso em 13 de set. 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: Editora 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. J. *Voodoo and Obeahs*. Charleston: BiblioBazaar, 2007.

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