
As sacerdotisas do culto à Dangbe no reino de Uidá: um estudo da literatura de viagem europeia (século XVIII)[†]

*The priestesses of the Dangbe's cult from the kingdom or Whydah:
a study of european travel literatura (18th)*

Lia Dias Laranjeira*

Resumo: Este trabalho apresenta e analisa os olhares de três viajantes europeus do século XVIII – Des Marchais (1724-1726), Bosman (1705) e Labat (1730) – sobre a participação de meninas e mulheres do reino de Uidá no culto à serpente Dangbe. A pesquisa, na qual este trabalho se insere, teve como proposta compreender e analisar as narrativas e representações a respeito do referido culto praticado no reino de Uidá, localizado no Golfo de Benim, mais conhecido, no período estudado, como Costa dos Escravos. Os principais aspectos do culto à serpente, destacados pelos viajantes citados, dizem respeito às narrativas míticas de origem do culto, às oferendas, às interdições e aos ritos de iniciação. Dentre os referidos elementos do culto, os viajantes dão ênfase significativa aos relatos sobre a mobilização de meninas e mulheres do reino nos ritos iniciáticos.

Palavras-chave: Dangbe; Reino de Uidá; Rito iniciático feminino.

Abstract: This paper presents and analyzes the perspectives of three European travelers of the eighteenth century – Des Marchais (1724-1726), Bosman (1705) and Labat (1730) – about the participation of girls and women in the Dangbe serpent cult from the kingdom of Whydah. The research on which this paper belongs aimed to understand and analyzing the narratives and representations about the cult practiced in the kingdom of Whydah, located in the Gulf of Benin, known during the study period, as the Slave Coast. The main aspects of the serpent cult, seconded by the travelers, concerns the mythical narratives of the cult's origin, the offerings, the interdictions and rites of initiation. Among those elements of the worship, the travelers give significant emphasis on the mobilization of women and girls of the kingdom in initiation rites.

Keywords: Dangbe; Kingdom of Whydah; Female initiation rite.

[†] Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pela UFBA. Doutoranda em História Social pela USP. *E-mail:* lialaranjeira@gmail.com

Introdução

O presente artigo tem como objetivo analisar as narrativas e representações sobre a participação feminina no culto à serpente Dangbe, no reino de Uidá, a partir da literatura de viagem europeia do século XVIII. O estudo se debruça sobre relatos do mercador holandês Willem Bosman (1705),² do cartógrafo e navegador francês Reynaud Des Marchais (1724-1726) e do missionário francês Jean-Baptiste Labat (1730),³ sendo estes os primeiros autores a produzirem narrativas densas a respeito do culto à Dangbe.⁴

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).⁵ As representações identificadas nos relatos de viagem pertinentes ao culto da serpente e à população de Uidá foram analisadas quando integradas e relacionadas ao meio social e ao perfil individual de cada autor, assim como ao contexto sócio-histórico em que os discursos foram produzidos. (PÊCHEUX, 2000).

Ao recuperar alguns dos sentidos do culto à serpente para os viajantes europeus, a pesquisa, na qual o presente trabalho se insere, trouxe à tona certos significados dados a essa prática pelos próprios habitantes de Uidá, além da resistência dos mesmos ao cristianismo e aos seus propósitos evangelizadores associados aos interesses mercantis de uma ordem capitalista em expansão.

A grande atenção dos viajantes ao culto à Dangbe é explicada por diversos motivos. Além de referido culto ter como divindade a serpente, na Bíblia, o símbolo do mal, do pecado e do demônio, ele era praticado por quase todo o reino sob a liderança de um corpo sacerdotal e do rei de Uidá. De acordo com os relatos investigados, os diferentes elementos fundamentais dessa prática, como as narrativas míticas de origem do culto, as oferendas, as interdições e os ritos de iniciação, relacionavam-se, diretamente, à soberania do reino.

Embora o culto à serpente em Uidá fosse considerado por Bosman, Des Marchais e Labat como a principal prática religiosa do reino, ele era compartilhado com diversas outras manifestações religiosas, como o culto ao mar, às árvores e aos fetiches.⁶ O protagonismo do culto à Dangbe ante outras divindades cultuadas no reino se relaciona com a história de Uidá e com as narrativas míticas de origem do 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, provavelmente, potencializaram a crença na eficácia da divindade referida, assim como as honras dirigidas a ela. Nenhuma outra divindade no reino possuía uma estrutura tão complexa de culto. (BOSMAN, 1705; DES MARCHAIS, 1724-1726; LABAT, 1730).

Os papéis das mulheres em Uidá constituem um tema amplo nos escritos de Bosman, 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, especialmente, no culto à serpente. Dentre os elementos centrais da complexa estrutura do culto, os ritos iniciáticos femininos despertaram, significativamente, a atenção dos referidos viajantes. O interesse principal desses autores 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.

Apesar de os homens também serem iniciados como sacerdotes do culto à serpente, as mulheres eram as únicas que incorporavam a divindade através da possessão. Ao tratar da iniciação feminina, destaco os olhares dos viajantes a respeito dos privilégios conquistados pelas iniciadas, assim como as principais representações pertinentes à participação de 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.

Os rituais de iniciação ao culto à Dangbe

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,⁷ o processo iniciático ocorre em um período de reclusão, que pode durar entre 1 a 18 meses. Segundo Verger, nesse tempo, os noviços aprendem o comportamento que devem ter durante a possessão, nas cerimônias, e, após a iniciação, costumam controlar com mais eficiência o momento para a divindade se manifestar, assim como a forma de manifestação. (VERGER, 1999, p. 25, 29, 82).⁸

Segundo Des Marchais e Labat, as meninas do reino de Uidá participavam dos ritos de iniciação ao passar por um confinamento durante alguns meses, com idade entre 8 e 12 anos, uma faixa etária que agrega crianças e adolescentes e abrange o início da fase da puberdade. De acordo com ambos os viajantes, aproximadamente, dois anos depois, as mesmas jovens completariam a iniciação “casando-se” com a divindade em um ritual na casa de uma sacerdotisa mais velha. Des Marchais e Labat citam que, na iniciação ao culto à Dangbe, as meninas aprendiam danças e músicas em honra à serpente, além de receberem escarificações em todo o corpo.

De acordo com Labat, pouco tempo depois de ter sido construído o templo para a serpente, colocaram para lhe servir um “grande sacrificador” e uma “ordem inteira de marabus”, que corresponderiam aos adivinhos. Além dos homens, representados pelo “grande sacrificador” e pelos “marabus”, acreditava-se que as mulheres deveriam ser destinadas à função de servir ao vodun da serpente. Assim, Labat relata que todos os anos as moças mais bonitas eram selecionadas para serem consagradas à serpente. (LABAT, 1730, p. 167).

Segundo Bosman, as meninas eram recolhidas para serem iniciadas, todos os anos, durante a noite, no período em que se iniciava a sementeira do milho ou do painço, e terminava quando eles atingiam a *altura de um homem*. O viajante relata que as meninas *tocadas pelas serpentes* ficavam enfurecidas e, para serem *curadas* de tal furor, eram levadas pelos seus pais a casas construídas com essa finalidade. Esse estado era atingido também pelas jovens casadas que precisavam ser levadas às mesmas casas pelos seus maridos, com o objetivo de serem iniciadas. (BOSMAN, 1705, p. 398).

O *furor*, citado por Bosman, se refere à possessão, que sinalizava o início do processo de iniciação.⁹ O *furor* adquirido após o toque do animal, segundo Bosman, era caracterizado como *furor santo* ou *religioso*. O viajante compara as meninas enfurecidas com as bacantes do mito de Dionísio e com as mulheres que pronunciavam os oráculos divinos. Vale ressaltar que, nos ritos a Dionísio, as bacantes experimentavam a *loucura divina*, semelhante ao *furor santo* ou *religioso* do culto à serpente. No mito grego, o êxtase das bacantes, atingido com 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. 144-146). 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.

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. Des Marchais descreve:

Quando o milho miúdo começa a sair da terra, as sacerdotisas começam seu Sabat às oito horas da noite. Elas correm durante toda a noite como loucas ou possuídas, em grupos de vinte ou trinta, por todos os bairros da cidade de Xavier e por todas as casas. Saem gritando juntas [...]. Elas pegam as meninas jovens dos oito aos doze anos e as levam [...] a um bairro distante da cidade em casas destinadas à iniciação. (1724-1726, p. 103).

A associação feita por Des Marchais entre as mulheres *possuídas* e o *sabá* refere-se ao que ficou conhecido entre os séculos XIII e XVIII como “encontros demoníacos de bruxas”, nos quais se realizariam sacrifícios, oferendas e orgias. O uso do termo *sabá* expressa uma das representações coletivas ocidentais associadas à magia, à feitiçaria e à irracionalidade. (MELLO E SOUZA, 1993).

Des Marchais e Labat descrevem uma segunda etapa da iniciação ao culto da serpente que se realizaria a partir do casamento com a divindade, que marcava a consagração da iniciada como sacerdotisa do vodun. Após a referida iniciação, o deus passa a ser concebido como o marido, e a iniciada como a esposa (asi), daí o nome de vodunsi (“esposa e vodun”) que ela recebe nos cultos aos voduns.¹⁰

Ambos relatam que, nessa cerimônia, as jovens que receberam as escarificações, na primeira etapa da iniciação, eram colocadas dentro de um buraco com duas ou três serpentes enquanto outras mulheres dançavam ao redor. Na descrição desse ritual, Labat insinua que as serpentes seriam introduzidas na genitália das jovens e sugere que, nessa ocasião, haveria um suposto abuso sexual dos sacerdotes contra as iniciantes.

A conotação sexual dos ritos iniciáticos é um dos principais elementos em comum nos relatos de Bosman, Des Marchais e Labat. Nas narrativas dos dois primeiros autores, tal conotação é implícita, já que, tanto no mito a Dionísio quanto no *sabá*, há práticas de orgia liderada por mulheres. Mesmo sem utilizar um termo relacionado à feitiçaria ou ao mito a Dionísio, o caráter ilícito e amoral dos ritos iniciáticos e do comportamento de meninas e mulheres do reino de Uidá está presente, sobretudo, nos relatos de Labat.

O viajante relata 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, p. 226). O autor é o único a citar a autonomia das mulheres e meninas, independentemente do sacerdócio no culto à serpente. Tal liberdade, entretanto, completamente fora dos padrões da família cristã europeia, representava a perversão da família, do corpo e da alma.

Em outra publicação, na qual Labat trata das suas viagens às Américas, o viajante cita que eclesiásticos de diferentes ordens lhe descreveram a devassidão da população do reino de Uidá e a identificaram como o principal obstáculo para a conversão ao catolicismo. Nessa mesma obra, Labat afirma que a população do reino estaria mergulhada em “volúpias sujas” e na “vida libertina, indiferente e sensual”, que de “pecado em pecado” as levava a “abismos caóticos”. (LABAT, 1705, p. 39-40).¹¹

No âmbito do casamento, entretanto, as mulheres são consideradas por Labat e Bosman como escravas do marido. Embora a opressão às mulheres, nesse tipo de relação, fosse comum no contexto social dos viajantes europeus, a subserviência das esposas de Uidá é destacada pelos referidos autores. No entanto, quando a relação se inverte, a partir dos ritos iniciáticos, o interesse pela descrição da relação conjugal aumenta consideravelmente. A inversão dos papéis parece provocar nos autores um grande assombro, além de indignação. Sobre a mudança de *status* das iniciadas, Bosman relata:

As mulheres que [se] elevam à dignidade de Sacerdotisa são, pelo menos, tão estimadas quanto os Sacerdotes, mesmo quando só tenham sido escravas; e o que lhes faz ainda mais respeitar é que elas se dão o nome de filhas de Deus. Ao contrário das outras mulheres, que são obrigadas a servir seus maridos como se fossem escravas, essas têm uma autoridade absoluta sob seus maridos: dispõem de 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, ou seja, de lhes falar e servir ajoelhados. (1705, p. 410).¹²

Labat, ao descrever o poder inédito conquistado pelas jovens iniciadas, demonstra sinais de misoginia e insinua que haveria mulheres na Europa tão *poderosas* ou *insolentes* quanto as sacerdotisas de Uidá. Labat afirma que a consagração à serpente atraía às sacerdotisas “o respeito de todos, além de muitos privilégios, sobretudo o de enraivecer seus maridos”, porque elas seriam extremamente orgulhosas, insolentes, preguiçosas, desobedientes, só faziam o que queriam e tratavam seus esposos mais como escravos do que como mestres. Esses não ousariam repreendê-las, ameaçá-las nem corrigi-las, sob o risco de serem mortos por outras sacerdotisas. Labat declara, ainda, que, apesar disso, era raro que elas não encontrassem um esposo, sobretudo quando elas eram belas, e conclui: “Quantos homens na Europa gemem sob a tirania das sacerdotisas com quem eles tiveram a loucura de se casar?” (LABAT, 1730, p. 182, 188).

A utilização de adjetivos depreciativos em tom exagerado referentes às mulheres que, nesse caso, revelam o poder dominador das sacerdotisas em relação ao cônjuge, não se restringe ao contexto do culto à Dangbe. Vale ressaltar que Labat fala no lugar de um padre celibatário e em outras passagens também se encontram marcas de misoginia ao descrever as mulheres de Uidá, como, por exemplo, em trecho no qual o autor trata da convivência entre as esposas de um mesmo marido. Segundo Labat, para que houvesse paz entre essas mulheres, elas não poderiam viver juntas, já que seriam, “como em outros lugares”, “ciumentas, gritadeiras, desconfiadas, impacientes e muito mal humoradas”. (1730, p. 41).

Além das descrições bastante semelhantes sobre a relação das sacerdotisas com seus cônjuges, os viajantes também se aproximam da exposição das estratégias dos homens para impedir que suas esposas conquistassem o prestígio comum às sacerdotisas da serpente. Um dos episódios descritos por Bosman, realizado com a finalidade citada, é protagonizado e narrado ao viajante por um habitante de Uidá. Esse relata que, certo dia, ao perceber o furor da sua esposa, o qual seria a justificativa para o processo de iniciação, ele a conduziu até a casa onde viviam os mercadores de Brandeburgo e ameaçou vendê-la aos mesmos.

Segundo a descrição de Bosman, a mulher, quando percebeu que poderia ser vendida pelo marido, renunciou ao furor, se jogou aos seus pés e lhe pediu perdão. O viajante acrescenta que, se os sacerdotes do culto tivessem descoberto a estratégia do rapaz, teriam, seguramente, provocado a sua morte.

Enquanto Bosman aborda o impedimento da iniciação por parte do esposo, Labat se refere ao impedimento das 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. A mulher sacerdotisa, autoridade respeitada, nesse contexto de violência masculina, representa duplamente um objeto, pura mercadoria nas mãos dos negociantes europeus, vendida pelo seu marido e algoz. Representação, essa, idêntica ao episódio descrito por Bosman.¹³

Bosman narra outro episódio relacionado à tentativa de impedimento de iniciação por parte do cônjuge, no entanto, dessa vez, o desfecho é malsucedido, culminando em uma dura punição. O protagonista do episódio, Capitão Tam, era natural da Costa da Guiné e fora promovido pelo rei ao cargo de Capitão e intérprete dos ingleses pela sua boa conduta e honestidade. Bosman relata que esse Capitão não conhecia os costumes de Uidá e prendeu sua esposa com ferros quando ela apareceu enraivecida. Assim que foi libertada, a jovem denunciou seu marido aos sacerdotes que, como punição, o envenenaram secretamente, provocando-lhe a perda da fala e dos movimentos. Aparentemente, com a intenção de precaver os europeus dos perigos decorrentes do fato de não se seguirem as normas que permeavam o culto à Dangbe, Bosman afirma: “Em qualquer lugar do mundo que seja, não é bom contradizer os Eclesiásticos e se opor aos seus propósitos.” (1705, p. 402).¹⁴

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 divulgar, sob risco de punição. (1705, p. 400). Contudo, Bosman enfatiza o processo de 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 à 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. De acordo com o viajante, 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. Bosman afirma que estava convencido de que, além de os sacerdotes receberem as taxas da iniciação, o rei também tirava proveito das mesmas. (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, diferentemente 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 um sinal do quanto o poder monárquico estava entrelaçado com o culto à serpente e o esforço do rei para mostrar à população do reino essa 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 de riqueza por meio do culto. Ao descrever o momento em que a filha do rei sai do confinamento, Bosman afirma:

Quase todas as pessoas consideráveis do país se aglomeraram enquanto ela estava sentada diante da Côrte 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. (1705, p. 401).

A crítica dos viajantes ao lucro dos sacerdotes com o culto à serpente se refere, sobretudo, às oferendas e aos ritos de iniciação. O pagamento

feito pelos pais das iniciadas às sacerdotisas também é abordado com destaque por Des Marchais e Labat. Des Marchais, ao tratar desse assunto, utiliza-se de ironia, mais comum nos relatos de Labat e Bosman, e compara as sacerdotisas do culto à serpente com 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. (1724-1726, p. 104).

A ironia e o sarcasmo de Bosman, Labat e, em certa medida, de Des Marchais nos relatos acerca de Uidá se dirigiam à população local, especialmente em virtude de suas práticas religiosas. Essas 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, nos planos 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 à serpente, a partir de oferendas, interdições e ritos de iniciação que, supostamente, trariam poder às jovens sacerdotisas. De acordo com Bosman, Des Marchais e Labat, as referidas práticas, nas quais se apoiava o culto à serpente, provocariam assassinatos, exploração dos sacerdotes, enganação, enriquecimento ilícito e perversão de meninas e mulheres.

“Possessão e poder” além do culto à serpente

Fenômenos religiosos de origens diversas apresentam características semelhantes às do culto à 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”. (p. 92). Ao analisar episódios nos quais as mulheres somalis são possuídas pelo *sar*,¹⁵ 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. Esses viam a possessão de suas esposas “como uma estratégia especializada e destinada a satisfazer os interesses femininos às suas custas”. (1982, p. 92-94).

Assim como o toque da serpente e a possessão das mulheres em Uidá marcariam a entrada no processo iniciático (segundo os relatos de Bosman), Lewis afirma que no tarantismo,¹⁶ 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. Nesse caso, as mulheres também almejavam posições completamente novas de independência e poder. (1982, p. 92-94).

De acordo com Stoller (1995, p. 17), Lewis aborda a possessão de espíritos em mulheres como “um dado que supostamente revela atritos subjacentes” relacionados à posição subalterna da mulher no casamento. Para Lewis, a possessão representaria uma “guerra dos sexos”, na qual as mulheres desfrutariam “momentos fugazes de prestígio social”. (p. 17).¹⁷

O poder conquistado pelas meninas e mulheres com a iniciação ao culto à serpente, assim como os privilégios das mulheres por meio das possessões, pode ser comparado também com as cerimônias denominadas por Gluckman (1974) como “rituais de rebelião”. A partir da descrição, realizada por Frazer (1890), acerca de rituais agrícolas de origem banto, permeados por tensões 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 que fosse realizada uma boa colheita. Sob o ponto de vista de Gluckman, as mulheres, durante os rituais, ao vestirem roupas de 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.¹⁸ 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 das 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. 419-420). Segundo relatos de Bosman, o controle da possessão das mulheres no culto à serpente era exercido estritamente pelos maridos, para evitar que elas se tornassem sacerdotisas e invertessem a relação de poder no casamento.

A partir dos relatos estudados, observa-se que, no culto à serpente, em Uidá, o prestígio conquistado após a iniciação mostra-se menos efêmero e mais limitado. Além do risco de serem boicotadas pelos seus respectivos cônjuges, as iniciadas estariam submetidas aos sacerdotes (ou ao “grande sacrificador” e ao “marabus”), os quais ocupariam o topo da escala hierárquica do corpo sacerdotal e aos quais, algumas vezes, o rei de Uidá também estaria submetido. (BOSMAN, 1705).

Considerações finais

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 à 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 fim da Idade Média e no século XVII. No Estado moderno, o novo modo de ser em sociedade é marcado pelo controle mais severo das pulsões, o domínio mais seguro das emoções e um senso mais elevado de pudor. (CASTAN et al., 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 da Igreja, da devoção e da Bíblia. O estranhamento e o interesse dos viajantes pelo lugar das mulheres sacerdotisas no culto e na relação conjugal se relacionam também ao fato de o cristianismo, especialmente nesse período, associar religião e mulher numa perspectiva reguladora. (PRIORE, 1999).

As sacerdotisas do culto à serpente, na esfera privada, apresentavam-se a Bosman, Des Marchais e Labat como oposição extrema à

domesticação do desejo da mulher cultivada pelo cristianismo. Os cônjuges dessas mulheres seriam vítimas do poder feminino, expresso pela manifestação de desejos e pela *obrigação* no seu atendimento, a partir de um *status* de autoridade e respeito na sociedade de Uidá. Sob o ponto de vista dos autores citados, os maridos das sacerdotisas têm o seu poder obscurecido, perdendo, além de sua autoridade, um modelo de mulher servil, que lhe rende um capital material por meio do trabalho. Os estigmas dirigidos às mulheres sacerdotisas – megera, furiosa, desobediente, preguiçosa, insolente... – e ao culto à serpente como um todo – superstição, idolatria, adoração, bruxaria... – partem de um lugar específico ocupado pelo europeu, branco, cristão, *superior* às mulheres, *civilizado*, em oposição a um outro que lhe é estranho, não branco, não cristão e adorador de serpente.

A atração dos viajantes pelo culto à serpente no reino de Uidá e as descrições detalhadas a respeito do mesmo passam por suas influências cristãs, mas também bíblicas. Vale destacar, que 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, na qual a serpente é a representação do pecado original. (CASTAN et al., 1991).

O principal aspecto em comum entre os viajantes estudados é a representação dos ritos iniciáticos como práticas ilegítimas e amorais, das quais participavam um corpo sacerdotal falacioso, com interesse no lucro pessoal, e jovens que passavam por uma drástica mudança de posição social. A *anomalía*, portanto, relacionava-se: (1) à iniciação de meninas e mulheres em um culto cuja divindade era a representação do *mal*; (2) à suposta exploração dos sacerdotes para lucrar com tais cerimônias; e (3) e ao poder adquirido pelas mulheres sacerdotisas do culto, especialmente na relação conjugal.

O casamento, segundo os autores estudados, sofreria uma transformação suficiente para inverter a assimetria de poder, antes das iniciações, sempre a favor dos homens. Entretanto, os mesmos relatos sugerem que, na esfera religiosa, as iniciadas passariam a se submeter a outros homens, nesse caso, aos sacerdotes. Apesar de as sacerdotisas mais velhas apoiarem o processo de iniciação, os principais responsáveis pelo mesmo e pelas oferendas às divindades seriam esses sacerdotes. Portanto, o prestígio conquistado pelas iniciadas, sobretudo no casamento, estaria submetido aos interesses dos mesmos (i. e. do “grande sacrificador” e

dos “marabus”). (BOSMAN, 1705; DES MARCHAIS, 1724-1726; LABAT, 1730).

Além da submissão aos homens, no topo da escala hierárquica do corpo sacerdotal, os viajantes apontam, também, à submissão à divindade a partir do que Des Marchais e Labat denominam “casamento com a serpente”. Observa-se que, na iniciação ao culto à Dangbe, a relação da devota com o vodun (ao qual ela é consagrada) reproduz o modelo da relação marital. Para esses autores, o casamento com Dangbe representaria o ápice do prestígio do sacerdócio de meninas e mulheres de Uidá, que seguiriam na função de “servir à serpente”. (LABAT, 1730, 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 à serpente no reino de Uidá.

Notas

¹ O presente artigo trata-se de uma adaptação de parte da Dissertação de Mestrado da autora: *Representações sobre o culto à serpente no reino de Uidá*: um estudo da literatura de viagem europeia (séculos XVII e XVIII), orientada por Luis Nicolau Parés (FFCH/UFBA, 2010).

² 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 subcomandante 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. 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*.

³ 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 presente no diário de viagem de Reynaud Des Marchais, que esteve no reino de Uidá a serviço do rei da França, como Capitão-Comandante da Fragata da Companhia das Índias. Na obra *Voyage du Chevalier Des Marchais en Guinée îles voisines, et a Cayenne, fait en 1725, 1726, et 1727*, publicada em Paris (1730), Labat reescreve o manuscrito de Des Marchais acrescentando novas informações e tendo outros autores como referência. As obras de Bosman (1705) e Labat (1730) foram consultadas por meio do sítio eletrônico da Biblioteca Nacional da França: <http://gallica.bnf.fr/>. Já os

manuscritos digitalizados de Des Marchais (1724-1726) foram adquiridos por meio do Projeto de Pesquisa *Etnicidade e religião na Costa dos Escravos*: uma sistematização das fontes históricas pré-coloniais (coord. Luis Nicolau Parés), financiado pelo CNPq entre 2008 e 2010.

⁴ O francês Jean Barbot (1688) foi o primeiro viajante a publicar o que testemunhara em Uidá sobre o culto à Dangbe. Entretanto, seus relatos a respeito do tema são mais superficiais e não abordam a questão dos ritos iniciáticos.

⁵ O conceito de *representação* é utilizado no presente estudo segundo a acepção de Moscovici (1976). 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 a 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.

⁶ As práticas religiosas na costa da África ocidental eram normalmente denominadas pelos viajantes europeus, entre os séculos XVI e XVIII, como “adoração” ou “honra” ao “fetiche”. 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 *facticus*, que significava, originalmente, *fabricado* ou *coisa feita*. (PIETZ, 2005, p. 7-8).

⁷ Nome dado às divindades cultuadas na região das línguas gbe. O tronco linguístico *Gbe* reúne diversas línguas faladas entre o Leste de Gana e o Oeste da Nigéria. De acordo com Capo (1988), essas 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”.

⁸ Segundo Turner (1974, p. 116-117), após a iniciação, concebida como um ritual de passagem, o sujeito conquistaria um novo *status* ou posição social e teria direitos e obrigações claramente definidos e estruturados perante os outros.

⁹ 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.

¹⁰ Vale lembrar que a metáfora do casamento com a divindade é algo comum em diversas práticas religiosas, incluindo o cristianismo.

¹¹ 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.

¹² Todas as citações diretas referentes aos relatos de Bosman, Des Marchais e Labat foram traduzidas pela autora.

¹³ É possível observar que Bosman é uma importante referência para Labat e, em certa medida, também para Des Marchais. No entanto, os autores realizam usos diferenciados dessa fonte. Enquanto Des Marchais faz adaptações pontuais da produção do referido viajante, Labat cita diversos episódios que se relacionam diretamente com aqueles descritos por Bosman. Contudo, nota-se a omissão e a ausência de qualquer referência aos episódios protagonizados ou testemunhados por Bosman. Com a intenção de omitir o uso das fontes desse viajante, Labat escolhe criteriosamente os episódios a serem relatados e acrescenta novos detalhes e informações ou até mesmo outros conflitos e negociações.

¹⁴ Uidá ficou conhecida, nesse período, especialmente pela prática do envenenamento, que, supostamente, havia provocado a morte de alguns missionários europeus.

¹⁵ 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).

¹⁶ 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 do tarantismo praticado no Sul da Itália, tendo publicado sobre o assunto na obra *La terra del rimorso* (1961).

¹⁷ Stoller aponta 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).

¹⁸ 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 Zimbabwe. 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. 419-420).

Referências

- BODDY, Janice. Spirit possession revisited: beyond instrumentality. *Annual Review Anthropology*, 1994.
- BOSMAN, Guillaume. *Voyage de Guinée*. Utrecht: Marchand, 1705.
- 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: ARIËS, Philippe; DUBY, Georges. *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. v. 3.
- 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: 1724-1726.
- FORTUNA, Marlene. *Dionísio e a comunicação na hélade: o mito, o rito e a ribalta*. São Paulo: AnnaBlume, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- GLUCKMAN, Max. Rituais de rebelião no Sudeste da África. *Cadernos de Antropologia*, Brasília: Ed. da UnB, 1974.
- LABAT, Jean Baptiste. *Voyages aux isles de l'Amerique*. Paris: Duchartre, 1705. v. 2.
- _____. *Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1727*. Paris: Chez Saugrain; Quay de Gefvres; à la Croix Blanche; 1730. t. 1 e 2.
- LEWIS, Ioan M. *Êxtase religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- SOUZA, Laura de M e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- MOSCOVICI, Serge. *La psychanalyse: son image et son public*. Paris: PUF, 1976.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Ed. Da Unicamp, 2006.
- PÊCHEUX, Michel. *Remontemos de Foucault a Spinoza*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2000. Mimeografado.
- PESAVENTO, Sandra Jathay. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 15, n. 29, 1995.
- PIETZ, William. *Le fetiche: généalogie d'un problème*. Paris: L'Éclat; Kargo, 2005.
- PRIORE, Mary Del. Viagem pelo imaginário do interior feminino. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 19, n. 37, set. 1999.
- STOLLER, Paul. *Embodying colonial memories*. New York: Routledge, 1995.
- TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo: Edusp, 1999.