

Entre fetiches e fetichismo: O culto da serpente nas práticas religiosas do reino de Uidá (séculos XVII e XVIII)¹

Lia Dias Laranjeira

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 “fetichismo”. O termo “fetichismo” 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. 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. 31-32).

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 da sua vida em sociedade. 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

¹ O presente trabalho é fruto da dissertação de Mestrado intitulada “Representações sobre o culto da serpente no reino de Uidá: Um estudo da literatura de viagem europeia -séculos XVII e XVIII”, defendida no Programa de Pós Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (UFBA) e orientada pelo Prof. Luis Nicolau Parés. A referida investigação teve como proposta compreender e analisar as narrativas e representações a respeito do culto da serpente no reino de Uidá, localizado no Golfo do Benim, mais conhecido, no período estudado, como Costa dos Escravos. Os relatos analisados no presente trabalho foram produzidos, especialmente, pelo comerciante de escravos holandês, William Bosman (1705), pelo cartógrafo e navegador francês, Chevalier Des Marchais (1724-26) e pelo missionário católico francês, Jean-Baptiste Labat (1730).

DA CUNHA, 2006, p. 9). A 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. 65-66), “(...) 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. 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 no início do século XVII, descreve os “fetissos” como um amontoado de palha amarrado nos braços e pernas para trazer proteção, mas podendo ser também uma designação para elementos da natureza que seriam cultuados, como o mar, certos tipos de árvore, peixe e pássaro. De Marees descreve que os “fetissos” eram solicitados para enviar muitos mercadores, provocar a chuva, encontrar ouro etc e ofertavam a eles, dentre outras coisas, milho miúdo, galinha, vinho de palma e água (DE MAREES, 1605, p. 25-37).

Na segunda metade do século XVII, Dapper (1686, 1ª ed. 1668) afirma que a população do reino do Benim denominava Deus como “Orisa” e adorava ídolos de madeira ou de folhas que eles nomeavam de “Fetisi” (DAPPER, 1686, p. 313). Portanto, ao contrário da concepção de De Marees, os “fetisis” seriam divindades construídas materialmente pelo próprio homem com elementos da natureza. Um ano após esta publicação de Dapper, o viajante Villault (1669) publica pela primeira vez o termo “fetiche” no lugar de “fetisso” ou “fetisi”. Nos relatos de Villault (1669) sobre a Costa do Ouro, os

fetiches particulares ou pessoais são definidos como pequenos sacos de couro pendurados ao pescoço (uma 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 (VILLAULT, 1669, p. 263-69).

Aproximadamente vinte anos após a publicação de Villault (1669), Jean Barbot (1688) define os fetiches, encontrados em Uidá, como objetos grandes e brancos construídos com madeira ou barro e com forma semelhante a uma marionete. Tanto os fetiches do rei quanto os da população em geral teriam essas características. De acordo com as descrições de Barbot, o príncipe de Uidá seria muito supersticioso e escravo de seus fetiches, presentes em grande quantidade em seu palácio (BARBOT, 1688, p. 132, 135-36).

Nas descrições de Bosman sobre a Costa do Ouro, o termo “fetiche” designa os ídolos cultuados, de maneira geral. No entanto, quando o viajante descreve as práticas religiosas do reino de Uidá, o “fetiche” se torna uma denominação mais específica, referente às divindades particulares ou familiares, construídas materialmente (BOSMAN, 1705, p. 155-156).

Os 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. Já De Marees cita que a mulher fazia juramentos diante dos “fetissos” como prova de que não cometera o adultério. Nesse mesmo contexto dos juramentos, Bosman traz à tona a expressão “beber fetiche”, utilizada tanto na Costa do Ouro quanto na Costa dos Escravos. O viajante relata que 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 e caso se pronunciasse uma mentira ao ingerir a “bebida do juramento”, acreditava-se que a pessoa inchasse até a morte ou simplesmente morresse por alguma uma doença (VILLAULT, 1669, p. 55-56, 82-83, 266, 269-272; DE MAREES, 1605, p. 7).

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 são 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. Entretanto, 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 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). Não obstante, De Brosses expõe, na referida publicação, que 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). De Brosses não via semelhanças apenas entre o fetiche e as divindades cultuadas na Babilônia, mas também entre os sacerdotes, que enganariam o povo para se apropriar das suas oferendas.

Vale lembrar que em algumas passagens bíblicas envolvendo a serpente, o referido animal é a representação do mal e do Diabo (cf. Gêneses e Apocalipse). Nota-se uma influência direta das representações da serpente, presentes nas narrativas bíblicas, 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. Ressalto 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 (CASTAN, LEBRUN e CHARTIER, 1991).

No século XVIII, as teorias do “fetichismo” tornaram-se centrais nos discursos ocidentais sobre a África (SANZI, 2006, p. 1). De acordo com Pietz, a obra de Bosman (1705) 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” (SANZI, 2006, p. 1).

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).

Dangbe no panteão religioso de 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 referido culto era compartilhado 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, tais como: 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 Bosman afirma que em primeiro lugar estavam certas serpentes; em segundo, as árvores extremamente altas; 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 (BOSMAN, 1705, p. 395).

De acordo com Bosman, a população cultuava a serpente em tempo de seca ou de chuva, em uma estação infértil, para algo relacionado ao governo do país e para conservar o gado. O viajante afirma que a serpente era evocada para todas as necessidades, nas quais eram também evocadas “suas pequenas divindades inventadas”. Ao citar tais divindades, Bosman faz referência à fala de um informante natural de Uidá 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. Além da serpente, das árvores e do mar, os viajantes citam “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” (DES MARCHAIS, 1724-26, p. 100-01; LABAT, 1730, tomo 2, p. 160-61). Des Marchais acrescenta mais uma divindade ao panteão religioso de Uidá: 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 a narrativa mítica de origem do culto, descrita por Des Marchais e 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.

Segundo Des Marchais, 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, dirigiam-se ao “grande sacrificador”, que realizava procissões e ofertava presentes à divindade em nome do rei, dos nobres e do povo.

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, comércio, doenças, esterilidade das mulheres, colheitas de arroz, milho, milho miúdo etc (LABAT, 1730, tomo 2, p. 166-7).

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).

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 a respeito 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 à 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 ser assistida, mas que ele 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 respondeu:

Nossos pais, avós e até ao infinito viveram como nós vivemos e serviram os mesmos Deuses que nós servimos. Se for preciso que eles se queimem por causa disso, paciência. Não somos melhores que nossos ancestrais 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 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.

Sob o ponto de vista de Labat, a irracionalidade da população de Uidá, não se pautava apenas nas suas crenças e práticas religiosas locais, mas também na resistência ao catolicismo. Nos relatos de Bosman, no entanto, a racionalidade da população do reino é exposta na oposição à referida conversão e na manutenção das práticas religiosas locais, mesmo que o viajante não tivesse tal intenção.

Considerações Finais

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 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.

Normalmente, os autores estudados constroem múltiplas representações das práticas religiosas 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-Reforma², como consequência da expansão da Reforma Protestante.

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.

REFERÊNCIAS

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.

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

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.

² 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).

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

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

DES MARCHAIS, Reynaud. *Journal du Voyage de Guinée et Cayenne par le Chevalier Des Marchais Capitaine Comandant pour la Compagnie des Indes La fragatte nome l'Expedition armé au heure de Grace. Enrichy de plusieurs cartes, plans, figures et observations utiles et curieux...* Paris, 1724-26.

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

LABAT, Jean Baptiste. *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.

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.

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.

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).

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.