

LEBABIMIBOME: espiritualidade africana e resistência à escravidão

Hildebrando Almeida Cerqueira¹ 

Université René Descartes-Sorbonne, Paris V

Artigos livres | Free articles | Artículos libres

DOI do artigo: 10.22481/odeere.v6i2.9627

RESUMO

Neste artigo eu revisito a minha tese de doutoramento em antropologia social: "Esclavage et Inventions Spirituelles Afro-Brésiliennes: Du Vudum Lebabimibome aux Contes Populaires", onde tentamos demonstrar um dos impactos marcantes da escravização na história dos povos africanos e afrodescendentes, como este fato marcou a vida espiritual e intelectual das diásporas nas Américas, especialmente da brasileira. Mostramos como estas populações dialogaram entre si, apropriaram-se e transformaram os valores culturais dos povos que as subjugaram. Adaptando-se aos novos quadros-sociais souberam preservar suas memórias espirituais criando assim intermediários sagrados como o do Seja Hundê, Candomblé jeje da Bahia, o vudum Lebabimibome, híbrido do Mensageiro das religiões ancestrais fon e iorubá, Exu-Legbá e de um macaco. Pela adoção desta nova manifestação religiosa, esses povos souberam estrategicamente reciclar ao mesmo tempo uma velha idéia construída pelos colonizadores europeus sobre os africanos e seus descendentes, associando-os a macacos, vendo-os como o elo entre o homem e o animal. Para escapar à escravidão grupos de africanos utilizaram mímicas como meio de comunicação com os estrangeiros. Pelas artimanhas dos macacos dos contos populares, a vida social dos escravizados e dos livres subalternos é também contada e preservada, transformando-os em verdadeiros arquivos históricos.

Palavras-chave: Animalização; Escravidão; Lebabimibome; Resistência.

LEBABIMIBOME: African spirituality and resistance to enslavement

ABSTRACT

In this article I revisit my doctoral thesis in social anthropology: "Esclavage et Inventions Spirituelles Afro-Brésiliennes: Du Vudum Lebabimibome aux Contes Populaires", where we try to demonstrate one of the striking impacts of enslavement in the history of African and Afro-descendant peoples, like this fact marked the spiritual and intellectual life of diasporas in the Americas, especially the Brazilian. We show how these populations dialogued with each other, appropriated and transformed the cultural values of the peoples who subjugated them. By adapting to the new memberships, they were able to preserve their spiritual memories, thus creating sacred intermediaries such as the Seja Hundê, Candomblé jeje da Bahia, the Lebabimibome vudum, a hybrid of the Messenger of the ancestral religions Fon and Yoruba, Exu-Legbá and a monkey. By adopting this new religious manifestation, these peoples knew how to strategically recycle at the same time an old idea built by European colonists about Africans and their descendants, associating them with monkeys, seeing them as the link between man and animal. To escape slavery, groups of Africans used mime as a means of communication with foreigners. Through the tricks of the monkeys in popular tales, the social life of the enslaved and free subalterns is also told and preserved, transforming them into true historical archives.

Keywords: Animalization; Slavery; Lebabimibome; Resistance.

Submetido em: 08/10/2021 | Aceito em: 03/11/2021

¹ Mestre em Literatura com a pesquisa sobre a obra de Toni Morrison e a diáspora negra. Professor de Português para estrangeiros e franceses em Paris. Doutor em Antropologia com a tese *Esclavage et inventions spirituelles afro-brésiliennes: Du Vudum Lebabimibome aux contes populaires* (Paris V), participante do seminário *Africa e Colonização africana* com Elikia M'Bokolo na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais em Paris (EHESS- Paris), no período de 2005 a 2017. E-mail: hildebrando.cerqueira@gmail.com

1 - INTRODUÇÃO

Em princípio a minha pesquisa doutoral tinha como objetivo explorar a memória de algumas fábulas contadas no Brasil, particularmente aquelas cujos personagens principais eram os macacos em seus diversos aspectos e que pudessem associá-las também, em parte à história socioeconômica e cultural da sociedade brasileira em formação, sociedade fundada, organizada e estruturada por mais de 350 anos em um sistema de trabalhos forçados escravista, e de como certos aspectos da vida desta sociedade tinham sido integrados através de diversos eventos ocorridos ao longo dos séculos que foram preservados e arquivados por estes contos como testemunho de um passado.

Era assim para a estória do “Macaco Simão” ou a do “Macaco e Dona Miquelina”, ambos contos que fizeram parte do corpus de minha pesquisa de doutoramento. No desenrolar de meu trabalho ficou evidente que havia uma correspondência quase que de termo a termo entre as características desses personagens dos contos populares, com as mesmas de certas divindades das mitologias fon e iorubá, ao mesmo tempo que esses personagens integravam dados históricos da vida das populações escravizada e livres vivendo no território que passou a constituir o Brasil.

O modo particular de como certos aspectos destas estórias se articulavam no Brasil me foi inspirado inicialmente pelo modelo da micro-história vivenciada em Angola por membros da comunidade “*khoi-san*” (bosquímanos) e o ambiente colonial da época, contada pelo cronista português Antônio de Oliveira Cadornega na segunda metade do século XVII, em 1664, e em seguida com a existência de um evento similar repertoriado pela crônica de um jesuíta português, João Daniel, que era missionário na Amazônia brasileira, um século mais tarde em 1764.

Eu me dei conta que estas duas crônicas podiam serem consideradas como o ponto de partida de várias estórias onde o macaco se fusionou com um “trickster”, e dessa forma pode ter servido como modelo para outros personagens de fabulas em outros territórios do espaço atlântico como Cuba, Haiti ou no sul dos Estados Unidos. Diferente de outras ocorrências ao meu conhecimento, foi unicamente no contexto do Candomblé da Bahia, que o personagem que eu me encarreguei de mostrar suas transformações, divinização e emergência, que veio se manifestar em um terreiro da nação jeje de Cachoeira, o da Roça do Ventura,

este vudum é chamado de “Lebabimibome”, e é a manifestação de uma hierofania.

Fato este surpreendente, contrariamente ao que acontece normalmente nos mitos originais onde o macaco aparece ao lado de Exu-Elegbara da tradição fon e iorubá como um personagem secundário, ao mesmo tempo que eu me dei conta que no Brasil a presença do macaco nestas histórias podia revelar e esconder um retorno codificado aos mitos originais.

Entre os fons há um macaco habitante da floresta, o “Azizá”, presente em contos populares e detentor de conhecimentos mágicos chamado de “gbó”, porém com poderes diferentes daquele de Legba.² Há um mito do “Corpus de Ifá” que conta que foram os macacos que deram os dezesseis cocos de dendê a Exu quando este foi até o palmeiral sob os conselhos de “Orungan” (filho de uma relação incestuosa entre Iemanjá e seu irmão Aganju) para que ele encontrasse a solução à grave questão de como fazer para que os humanos voltassem as práticas ancestrais. Nesta narração da procura empreendida por Exu para trazer os homens ao bom caminho e o restabelecimento das boas relações com os orixás, existe um mito onde Exu aparece ao lado de um macaco. Foi assim que o macaco começou a ter um papel muito importante no mito de origem do sistema divinatório. Com efeito, foi o Macaco, que teve a idéia de mostrar a Exu-Legbá como encontrar o significado das dezesseis posições dos cocos de dendês jogados na bandeja, de adivinhação, o *opon ifá* no processo divinatório.

O etnólogo alemão, Leo Frobenius nos relata este mito em seu livro “*The Voice of Africa*”. Nesta narrativa do mito, apesar da grande importância assumida por estes animais, os macacos nunca foram mostrados com características de divindades, como sendo um orixá nas culturas fon e iorubá.

No texto deste mito que foi traduzido em inglês para o autor, no qual Exu traz aos homens o “Oráculo de Ifá”, quando Frobenius procurou saber de seus informantes qual era o significado do rosto esculpido que se encontrava em torno do tabuleiro, ele sempre obteve a mesma resposta, que as cabeças esculpidas não eram uma representação de Ifá, e sim a de Exu. A integralidade do texto em

² HERSKOVITS, Melville, *Dahomey, an ancient West African kingdom*, vol. II. J.J. Augustine Publisher, 1938. M. Herskovits nos relata que os Azizá moram regularmente nos formigueiros da floresta, mas que eles gostam também de estar no tronco da gameleira e do loko e quando ele perguntava aos seus informantes daomeanos como eles traduziam a palavra Azizá, que os mesmos diziam na maioria das vezes com sendo, um macaco e precisavam mais dizendo que eles eram pequenos e tinham o corpo cabeludo. p.262.

inglês deste mito está reproduzida no final deste artigo.

Mas, é em seguida com os transtornos provocados pela irrupção da história moderna na África, a partir do século XV no espaço atlântico e o desenvolvimento do tráfico negreiro entre a África, as Américas e o Brasil em particular, que tudo leva a crer que o macaco pôde se transformar e se metamorfosear em uma divindade, um vudum, "*Lebabimibome*", fusionando-se com Exu-Legbá dos iorubas/fons.

No Brasil, o macaco "*Lebabimibome*", vai assumir o papel de *Mensageiro*, que é uma das múltiplas facetas de Exu, ao mesmo tempo que ele integra novas atribuições e funções como a de *secretário* e a de *escravo* (servidor) da nação jeje do Ventura do candomblé da Bahia. Estes aspectos das múltiplas facetas de Exu em um processo de *transculturação* e de transformação onde ele passa a ser uma *entidade macaco*, me foram contados, pelo meu principal informante sobre esta manifestação espiritual, o Ogã Buda, Sr. Edvaldo Conceição, atual responsável do "Terreiro Zôgbodo Malê Bogum Seja Hundê", ou "Roça do Ventura", situado no município de Cachoeira no Recôncavo baiano.

Obtive estas informações, quando precisei saber se o Ogã Buda tinha algum conhecimento da existência de uma representação de Exu com a aparência de um macaco provido de uma longa cauda e de um falo em ereção e se esta figura tinha em seu terreiro, filiado à "nação jeje", um nome específico em seu candomblé, caso ele estivesse presente ou em uma outra nação de seu conhecimento em algum candomblé da Bahia. À esta pergunta, Ogã Buda me respondeu pela afirmativa, dizendo-me que esta representação e manifestação de Exu-Legbá chamava-se "*Lebabimibome*" na sua nação "jeje-marrim", precisando-me também que esta entidade se apresentava sob a forma de um macaco.

No folclore de alguns países americanos onde a presença de populações africanas deportadas teve um papel e presenças importantes, encontramos também o macaco entre personagens dos contos populares como os dos que eu analisei, o do "Macaco Simão" e o da "Dona Miquelina e o Macaco", no Brasil. Há também os personagens do "*Signifying Monkey*" no sul dos Estados Unidos e as figuras do "Guije" ou "Jigue" em Cuba. Estas manifestações aqui repertoriadas não são certamente exaustivas, podendo haver outras ocorrências em outros territórios das Américas com diferentes nomes que pelo momento desconheço.

Eu coloquei o meu trabalho de pesquisas e tese de doutoramento, em uma dupla perspectiva, por um lado eu tento focalizar nos contextos os dados de crônicas de micro-história específicas e de dados sociais ligados às práticas escravagistas, em seguida eu as colocos num plano antropológico mais global, a saber, que a introdução do comércio e escravização dos africanos e seus descendentes primeiramente na África e depois nas Américas favoreceu a construção e interiorização por parte de certos grupos étnicos em contato com os europeus, de uma estratégia dos escravizados de uma aceitação de se mostrarem às vezes adotando uma imagem próxima da dos macacos como forma de dissimulação e resistência, que convocam também práticas mágico religiosas onde Exu ao mesmo tempo desenvolverá um papel muito importante.

Sob o plano espiritual e simbólico Exu, tradicionalmente se distingue entre os inúmeros aspectos de sua personalidade, por certos traços tais como a “imprevisibilidade” e a “criatividade” entre muitas outras que vão repercutir e acompanhar os transtornos históricos na medida em que ele se desloca e é introduzido no novo espaço diaspórico das Américas.

Para tanto eu levo em consideração uma das características intrínseca a este orixá, a saber, sua capacidade de ser “transportador e mensageiro de experiências”, “*Ojisé Eshu*”, quando ele é inserido em um contexto diferente sob o plano, religioso, econômico e social, condicionado sobretudo pela experiência da escravização dos africanos, já na própria África e de seus descendentes nas diásporas, e que ele usa estas experiências para se transformar e transmitir mensagens se referindo a estes eventos fatuais.

No campo religioso jeje, um personagem ordinário das narrativas míticas de origem, o macaco, vai evoluir para um personagem rico em funções e figuras espirituais completamente desconhecidas até então, comparadas à aquelas repertoriadas e contadas pelos “*houngan*” e babalaôs, tanto no Brasil quanto na África.

Uma das experiências marcantes que vai ter um impacto de grande monta como ponto de partida desta transformação de Exu em “Mensageiro” dos escravizados é um fato relatado por um cronista português Antônio de Oliveira Cadornega no século XVII, que diz ter “visto com os seus próprios olhos,” alguns “exploradores” portugueses que ao fracassarem em encontrar a desembocadura de um rio no sul de Angola, retornam à Luanda com um “lote” de africanos

capturados na região sul da colônia e tentam vendê-los à mercadores portugueses. Segundo a sua crônica, “Histórias das Guerras Angolanas” ³, este grupo de capturados se recusara a ser transformado em homens-mercadorias e assim de ser arrancados de suas terras e decidem recusar o uso da palavra articulada, renunciando assim, às suas qualidades humanas, fazendo uso de mímicas em vez de palavra para se fazer compreender, tentaram desta forma escapar a uma deportação e escravização certa, o que eles conseguiram, pois este grupo de capturados foi recusado pelos mercadores e eles foram então devolvidos às suas regiões de origem no sul de Angola. ⁴

Um século mais tarde, mas desta vez já do outro lado do Atlântico, na colônia portuguesa do Brasil em região amazônica, o jesuíta português, padre João Daniel, relatou em sua crônica ter ouvido também estórias contadas por indígenas da existência de negros que se recusavam o uso da palavra e segundo o que ele tinha ouvido, os indígenas, *“Dizem que os macacos são gente, e que se disfarçam, não querendo falar para que os brancos não os obriguem, como aos índios, a remar nas suas canoas.”*⁵ Da mesma forma, João Daniel, conta também em sua crônica que ele foi informado de fatos similares na África e em outros lugares das Américas. Ele relata também de informações, segundo ele, da existência de “grandes macacos” carregadores de água no “Reino da Flórida”, na América do Norte. Estas estórias não são relatadas como sendo fábulas, mas sim como fatos reais vistos por outros informantes citados por ele. ⁶

No contexto brasileiro, e das Américas, um outro fato marcante revelado pela inserção e incorporação de Exu e suas transformações se produz também no campo da literatura, na elaboração e evolução dos contos populares de animais que podem ser vistos como arquivos históricos orais das experiências dos povos africanos em diáspora. Literatura oral que funciona assim, como uma maneira de assegurar a transmissão e a permanência de valores ancestrais em um processo de transculturação que implica a existência de um diálogo permanente e contínuo, entre africanos e seus descendentes com as culturas das sociedades dominantes que estabeleceram e assentaram suas supremacias sobre estes povos.

³ CADORNEGA, A. Oliveira, de, *idem.*, p.175-6.

⁴ CADORNEGA, A. Oliveira, de, *idem.*, p. 173-174.

⁵ ALENCASTRO, F. Luíz de. *O Trato dos viventes – Formação do Brasil Atlântico Sul*, p. 151. Companhia das Letras, São Paulo, 2000.

⁶ Pe. DANIEL, João, *O Tesouro Descoberto no máximo Rio Amazonas*, p. 147-154.

A escolha deste assunto como objeto de pesquisa está também intimamente ligada à minha experiência pessoal da minha primeira infância durante o início dos anos 1960 em Salvador, cidade onde nasci e me criei. Este período correspondeu em parte às lutas e sublevações dos afro-americanos nos Estados Unidos, movimento no qual eu percebia a presença nos jornais televisados da época de pessoas com diferentes matizes de cores (pretos, pardos, mulatos e morenos) participado das atividades políticas e sendo classificadas e se autodefinindo como negras, coisa que na Bahia da época me parecia raro.

Mais tarde, a emergência dos movimentos de libertação das colônias africanas dos portugueses e de outros europeus na África e o movimento anti-apartheid na África do Sul me orientaram também nestes questionamentos e buscas, sobretudo quando me dei conta que neste último país havia um grupo “étnico”, no qual eu teria provavelmente sido colocado se eu tivesse nascido naquele país, os “Coloreds”, estes fatos me fizeram compreender que segundo o país, as classificações de diferiam, obviamente isto em íntima relação com a história do próprio país no qual estas populações viviam e das estratégias elaboradas pelas elites dominantes em questão para suas dominações. Foi também nesta época que me foi contada na escola primária pela primeira vez a estória do *Macaco Simão*.

A partir das notícias dos fatos relatados em movimentos sociais eu fui obrigado e refletir sobre a minha presença no mundo e me questioneei buscando resposta que pudessem me ajudar a definir qual a minha pertença em grupos étnicos e sociais. Assim, a compreensão da minha própria história pessoal como brasileiro me renviava à uma história mais globalizante do país onde nasci e a dos grupos que determinavam o conteúdo do que víamos e ouvíamos nas mídias da época, jornais, televisão e rádio, e dos livros didáticos de minha formação inicial, a saber, o colonialismo e a escravidão no Brasil e no resto do mundo instruíam essas pertenças individuais e globais naquela época.

2- HERANÇA DOS ANTIGOS E OS FUNDAMENTOS HISTÓRICO ANTROPOLÓGICO DA INVENÇÃO DO OUTRO

Foi dando continuidade a estes questionamentos cotidianos que eu pude associar ao objeto de minha pesquisa de doutoramento os assuntos ligados às diferenças classificatórias dos grupos humanos escrituralmente definidos

eticamente no Brasil e no mundo, mas para tanto, eu fui levado a me interessar à gênese dos termos empregados pelos “descobridores”, “conquistadores” e colonizadores das Américas e da África. Desta forma eu tive que fazer o caminho inverso ao das caravelas e das conquistas e retornar à Europa e à Península ibérica em particular, para poder começar a compreender o que se passava em minha consciência e no meu entorno social do país em que nasci e cresci e no resto do mundo.

É importante salientar alguns aspectos das representações coletivas que orientavam, os “Conquistadores”, após a Reconquista da península ibérica, o que culminou com a expulsão dos árabes e mouriscos de Portugal e da Espanha, e à visão que tinham os ibéricos dos outros povos estrangeiros à Europa, sobretudo aos não-cristãos, especialmente africanos durante as suas expansões e conquistas coloniais a partir do século XV.

As relações entre os portugueses e os “Outros” apresentava diversos aspectos complexos como nos mostra a complexidade e ambiguidades instituídas no início da colonização do Brasil. O historiador Stuart Schwartz nos relembra o papel fundamental da cana-de-açúcar, a “*sugar society*”, como ele a chama na formação e na estruturação da sociedade colonial brasileira, em um contexto mercantil internacional onde os fundamentos da nova sociedade eram largamente compartilhados e maleáveis em suas adaptações e situações sob o controle da Igreja e do Estado. Daí vem o fato de que esta sociedade não era simplesmente escravista. Esta sociedade era caracterizada também pela distinção jurídica entre os escravizados e as pessoas livres e fundamentava a sua organização sobre princípios hierárquicos onde a escravidão estava no centro de tudo.

Mas esta estratificação não era o suficiente para explicar tudo nesta sociedade, pois sobre a sua base escravista, a sociedade brasileira dos seus primórdios, era também “herdeira de conceitos clássicos e medievais” e de uma organização social marcada pelas distinções de categorias fundamentadas nos ofícios, nos status, nas idéias de “raças” e das cores em íntima relação com a realidade social de cada casta no país.

Quando os portugueses estabeleceram no Brasil uma sociedade colonial escravista, eles tinham sido amplamente inspirados em suas formações intelectuais e religiosas por idéias transmitidas por teólogos católicos que eles tiveram contato

nos colégios, conventos e universidades, e se fundamentam principalmente no pensamento de São Tomás de Aquino, segundo Stuart Schwartz. Uma tal concepção combinava uma definição de objetivos gerais de tipo político, como a “procura do bem comum” e a autorização de ajustamentos e evoluções locais.

Esta sociedade de inspiração medieval estava, grosso modo, dividida em três ordens distintas que definiam ao mesmo tempo as funções de cada um, determinando enfim, o estatuto, os costumes e a maneira de viver de cada um.⁷

Em outra visão mais globalizante sobre a expansão de Portugal e da Espanha, o historiador francês, Serge Gruzinski, nos mostra como os “Modernos” exploradores ibéricos convocam os “Antigos”, onde eles vão se inspirar e reciclar as ferramentas para melhor compreender e dominar o “Novo Mundo” “descoberto e conquistado” por eles a partir do século XVI. Podemos também constatar a existência de diferentes visões do “Outro” entre os europeus. Entre essas visões há “universalistas” quanto à unicidade do gênero humano e outros menos “universalistas”, como nos relembra a famosa “Controvérsia de Valladolid”, entre Bartolomeu de las Casas e Jean Ginés Sepúlveda sobre a escravidão e sua proibição para com os indígenas e a solução proposta de substituição destes últimos por africanos.⁸

As referências clássicas evocadas pelo historiador Sérgio Gruzinski, nos mostram claramente a existência de laços e referências ideológicas comuns no que tange aos processos estruturais das colonizações nas Américas entre as elites pensadoras que implementavam suas políticas e seus pensamentos filosóficos e espirituais diretamente herdados da Idade Média e da Alta Antiguidade Clássica.

O uso desses modos de pensar adaptados ao Novo Mundo, vão permitir a estruturação de sociedades cujo modo de organização e de produção de bens materiais se baseiam sobre um sistema escravista que terá profundas implicações na construção da visão de um “Outro” que se traduz e implementa através da construção de um vocabulário classificatório em relação estreita com o lugar social que os indivíduos ocupam no sistema de produção e de suas relações sociais.

⁷ SCHWARTZ, B. Stuart, *Sugar Plantation in the Formation of Brazilian Society, Bahia, 1550-1835*, p. 245; McALISTAIR, L. N., “Social Structures and Social changes in New Spain,” *HAHR* 43, nº3 (Aug. 1963), p. 349-79.

⁸ GRUZINSKI, Serge, *Les quatre parties du monde – Histoire d'une mondialisation*. Édition de la Martinière, p. 203-204.

As palavras chaves dessas classificações inscritas nos discursos das elites locais e da administração colonial no mundo sob este domínio e mais tarde imperial no caso também do Brasil, empregadas cotidianamente para as mulheres e homens escravizado/as e livres de côr, apresentam um parentesco semântico evidente com os nomes de animais, que em sua maioria vêm dos bestiários das fazendas ou das feras. Estas taxinomias encontram suas raízes no universo clássico greco-latino e no cristianismo da Idade Média.

Destas fontes os colonizadores portugueses e espanhóis se inspiraram para elaborar seus sistemas classificatórios e aplicá-los primeiramente em Portugal e na Espanha aos africanos e seus descendentes desde então já escravizados nestes países, e em seguida aos territórios conquistados das Américas e da África. Da mesma maneira que os ibéricos, os outros colonizadores europeus seguiram o mesmo caminho, adotando os mesmos vocabulários de nominalização racial das populações conquistadas e dominadas, com suas variantes locais, a partir do mesmo bestário das fazendas ou das feras selvagens.

3 - OS FUNDAMENTOS CLÁSSICOS DA ESCRAVIDÃO MODERNA E DAS ETIMOLOGIAS RACIAIS

Cabe a Platão e a Aristóteles na tradição filosófica ocidental de serem os primeiros pensadores a refletirem sobre a questão da escravidão no seio mesmo da “*polis*”, a cidade grega. O mestre e seu discípulo refletiram sobre o estatuto do homem livre e do escravo; dos gregos e dos “metecos”, (os estrangeiros) que segundo Aristóteles podiam ser considerados como sendo escravos de natureza para os gregos. Para ele, o escravo era definido como sendo fundamentalmente “um instrumento dotado de voz, a “*phonè*”, o que lhe permitia unicamente de poder exprimir o prazer e as penas da vida, e os excluía, *ipso facto*, da cidadania e da humanidade.

Platão foi mais além nessa caracterização quando atribui ao escravizado o estatuto de animalidade quando expõe suas idéias na sua obra, *As Leis*.⁹

« Puisque ce genre de bestiaux que sont les hommes est difficile à mener, il est clair que, par rapport aussi à cette inévitable distinction que l'on fait en distinguant de fait entre l'esclave et l'homme libre, c'est-à-dire le maître, les bestiaux dont je parle ne sont et ne seront évidemment pas le moins du

⁹ Les Lois, VI, 776-777 (citado por Pierre Dockès, *La libération médiévale*, Paris, Flammarion, 1979, p. 7).

monde disposé à l'accepter : d'où il suit que c'est là un bétail dont la possession est embarrassante.¹⁰

Tradução livre do texto francês acima:

Pois sendo este tipo de bestas que são homens, de difícil condução, fica claro que, em relação a esta inevitável distinção de fato entre o escravo e o homem livre, a saber, o senhor, as bestas as quais eu me refiro, não são e com evidência de modo algum, dispostas à esta aceitação: de onde se pode concluir que este gado é aquele cuja posse é a mais comprometidora.

Diversos autores da antiguidade greco-latina, da Idade Média e do período indo dos séculos XVI ao XIX vão se inspirar destes filósofos para justificar de suas visões sobre a escravidão e das populações não-européias que serão reduzidas à escravidão. Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), aquele da *Controversia de Valladolid*, escreve no seu “Democrates alter”,

“que con perfecto derecho los españoles imperam sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo y islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtual y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y la mujeres a los varones (...), y estoy por decir que de monos a hombres”, et d'autres auteurs du siècle d'or espagnol, tel que Fernando Vázquez de Menchaga ou José de Acosta justifient qu'un homme puisse être d'un autre, en assimilant le sauvage, l'obtus et l'animalité, et le dernier auteur de distinguer trois classes de barbares et de préconiser l'esclavage naturel d'un certain nombre de peuples qui « sin ser feroces, poco se diferencian de los ganados.¹¹

Tradução do francês pelo autor: “outros autores do do século de ouro espanhol, como Fernando Vázquez de Menchaga ou José de Acosta justificam que um homem possa pertencer a um outro, em assimilando o selvagem, o obtuso e a animalidade, e este último autor de distinguir três classes de bárbaros e de preconizar a escravidão natural de certos povos que “sem ser ferozes, pouco se diferenciam dos gados”, citado por Alessandro Stella.

Nesta pesquisa, realizada em parte no Brasil e também no contexto acadêmico francês, observo que em termos explícitos e também intersubjetivos ocorre a não aceitação do africano em sua condição humana. A língua, a linguagem, as formas de ser, sentir, pensar, os hábitos, os costumes, as tradições, são os fundamentos da cultura, da condição do ser humano em suas especificidades e diferenças geográficas e étnicas. Negou-se a humanidade do africano. Foi considerado ambigualmente animal. Seres “sem alma” e demoníacos

¹⁰ Les Lois, VI, 776-777 (cité par Pierre Dockés, *La libération médiévale*, Paris, Flammarion, 1979, p. 7).

¹¹ STELLA, Alessandro, « La Péninsule ibérique à l'âge moderne, Herrado en el rostro con una S y un clavo », In, *Figures de l'esclave au Moyen Âge et dans le Monde Moderne*, sous dir. BRESC, De Henri, p. 159-61.

em função de suas características distintas das europeias. A intersubjetividade, a dimensão psíquica do negro no Brasil, a formação da emocionalidade, está sob esta influência forte do contexto sócio antropológico e cultural da época escravista colonial na África e nas Américas. A qual possui correspondência com o cenário internacional que se passa na Europa e sobretudo na França (OLIVEIRA, 2017, p.8), o qual é correspondente à época em que aparece o Vudum Lebabimibome em Cachoeira na Bahia.

Observamos em um outro texto atribuído também à Aristóteles que aparece no período do Império Romano que influenciou profundamente os filósofos e teólogos medievais é o *Traité de Physiognomonie (Tratado de Fisiognomônia)*, redigido por um autor latino desconhecido. Esta teoria, é uma disciplina que procura determinar os caracteres individuais das pessoas se fundamentando sobre seus aspectos externos. Seus adeptos ligam as aparências, o “rosto” dos povos às suas pretensas qualidades morais e mentais. Assim, um indivíduo apresentando a aparência típica de um determinado povo é suposto ter a personalidade estereotipada de seus semelhantes, desta maneira seus adeptos chegam a atribuir caracteres específicos às “raças humanas”.¹²

É também na segunda parte deste tratado que se consignam os comportamentos segundo regras observadas no reino animal, de acordo com esta teoria. Desta maneira, eles dividem os seres humanos em dois grandes grupos de caracteres, um *macho* e o outro, *fêmea*, com *qualidades positivas atribuídas ao homem* em oposição ao *mau carácter das mulheres*. Este texto oferece um lugar de privilégio ao leão que é assimilado aos homens, assim como à pantera (considerada como animal feminino). Deste animal, um outro discípulo Polemon (1.196, 4 – 198, 2), dirá portanto: “*This is the shape of the body, and its character is petty; thieving and generally speaking, deceitful.*” (Esta é a forma do seu corpo, e o seu caráter é mesquinho; dado ao roubo e é geralmente engandora).¹³

De Physiognomonica dá muitos detalhes também sobre a textura dos cabelos de diferentes povos. Para eles, alguém que parecesse a um egípcio, estava subentendido que esta pessoa era: *astucioso, interesseiro, dócil, caprichoso;*

¹² ISAAC, Benjamin, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, p. 181, Princeton University Press, Princeton, 2006.

¹³ POLEMON, In ISAAC, Benjamin, , *ibid.*, p. 154.

inconstante e voluptuoso.¹⁴ A cor da pele é uma marca importante nesta disciplina e em razão da tez escura da maioria dos egípcios e etíopes, eles são descritos como sendo “*frívolos, passivos, covardes e sagazes*”. Ao contrário dos povos da parte setentrional do Mediterrâneo, que são percebidos como sendo “*audaciosos*” e “*corajosos*”.¹⁵

Um outro autor da antiguidade que muito se inspirou da obra de Aristóteles e também desta teoria foi Cícero que compara muito os homens com os animais. Este autor clássico terá uma grande influência na obra de Alberto Magno (Albertus Magnus).¹⁶ Este autor cita em inúmeras vezes a idéia de “*homens bestiais que comem carne crua e bebem sangue em crâneos humanos*”, se referindo a não-romanos.¹⁷

São Tomás de Aquino seguirá nos passos de Alberto Magno quando ele elabora o conceito da “*Grande Cadeia da Vida*”, que estabelece uma ligação direta entre os membros menos evoluídos de uma espécie que se ligam pela sua forma a aqueles de outra espécie. Deste pressuposto de uma aproximação na forma entre os homens “*inferiores*” e os animais, de forma que os outros homens superiores não deveriam considerar os “*inferiores*” (fenotipicamente diferentes) na escala dos “*menos evoluídos*”, como verdadeiros seres humanos, pois eles seriam somente “*similitudines hominis*.”¹⁸

A reciclagem de suas ideias em diferentes períodos permitiu aos colonizadores e pensadores europeus de imaginar que povos como os pigmeus e os “*khoi-san*” (bosquímanos) - foi revelador o caso da mulher africana, originária da África do Sul pertencente a este grupo, Sarah Bartie, no início do século XIX, a chamada “*Vênus Hotentote*”, a sua experiência foi um significativo da aplicação

¹⁴ ISAAC, Benjamin, *In, De Physiognomonia* (ANDRE) 14: Capili crispi nimium subdolum, avarum, timidum, lucri cupidum hominem ostendunt. Referentur autem tales ad gentem Aegyptiorum, qui sunt timidi, et ad Syrorum, qui sunt avari. ..., p. 155-156.

¹⁵ ISAAC, Benjamin, *ibid.*, *In, De Physiognomonia* (ANDRE), 79: Color niger levem, imbellem, timidem, versatum indicat: refertur ad eos qui in meridiana plaga habitant, ut sunt Aethiopes, Aegyptii et qui his iuncti sunt. (...), p. 157.

¹⁶ CICERON, *De Inventione* 1.2: cum in agris homines passim bestiarum modo vagabuantur et sibi victu fero vitam propagabant, nec ratione animi quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant, nondum divinae religionis, non humani officii ratio colebatur, nemo nuptias viderat legitimas ... *In, ISAAC, Benjamin, idem.*, p. 203.

¹⁷ GRAND, Albert le, *Ethicorum*, 7.1.1 ed. Borgnet, vol. 7, p. 464, cite par Pagden, *The Fall of Natural Man*, 21. *In, ISAAC, Benjamin, idem.*, p. 203.

¹⁸ Tomas Aquinas, *Suma contra gentiles* 2.68. Cf. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* Cambridge, MA, 1936). It was a key concept in the eighteenth century and, toward the end of this century, served as tool to justify classifying blacks as less than human, (...). *In ISAAC, Benjamin, idem.*, p. 203.

desta visão aos não brancos por esta teoria herdada do tomismo, que foi também aplicada até certo ponto e em certos períodos, aos indígenas das Américas pretendendo que esses povos eram desprovidos de alma e que descendiam de uma outra espécie vinda de Adão.

Alguns pensadores imaginavam também que a ciência do século XVIII permitiria estabelecer uma aproximação entre o homem e o macaco, que ela encontraria o “*missing link*”, (o elo perdido),

*“the missing link was sought at lower limits of humanity itself. It was held to be not impossible that among the more remote peoples semi-human beings might be found such as had now and then described in traveller's narratives. Some voyageurs testified to having seen with their own eyes men with tails; others had encountered tribes incapable of speech. (...)”*¹⁹.

“o elo perdido era procurado nos limites inferiores da humanidade. Admitia-se que não seria impossível encontrar entre populações distantes, seres semi-humanos, tais àqueles já descritos algumas vezes nos relatos dos viajantes. Alguns deles testemunharam já terem visto com seus próprios olhos; homens provido de cauda e outros teriam também encontrado tribos com pessoas incapazes de falar.” (Tradução livre do autor deste artigo)

A assimilação de “*khoi-san*” e de negros à “*similitudinis hominis*” os colocam no lado oposto ao do homem. Eles seriam os representantes do “elo perdido”, o “*missing link*”, entre o “Animal dotado de Razão e a Besta Fera”. Segundo estes pensadores existiria na “Cadeia de Criação do Ser” diversas espécies de homens e aqueles do Cabo de Boa Esperança estariam entre os que os viajantes europeus diziam ter encontrado, que seriam os entes mais próximos da Besta.

Para finalizar sobre estes autores que tiveram uma grande influência durante a Idade Média e daqueles do período das conquistas, seria importante mencionar um outro menos conhecido, mas que terá um papel importante na construção da ideologia escravista dos ibéricos, que foi Favorinus. As idéias deste filósofo romano nascido por volta de 80-90 em Arelate (atual Arles na França), retoma certos conceitos antigos e fabrica uma visão do “Outro” baseada na “sujeira”, na “infecção das raças” diriam mais tarde os portugueses durante o período das conquistas coloniais, segundo ele, esta “sujeira”, é inerente à escravidão, e que seus efeitos afetariam as gerações dos descendentes de escravos.

Considerado como “cético”, Favorinus, desenvolve esta noção de “sujeira” a partir da idéia que as mulheres escravas a transmitiriam às crianças que elas

¹⁹ N15, GUNTER, H., *Die Wissenschaft vom Menschen im achtzehnten Jahrhundert*, 30. In LOVEJOY, Arthur, *The Great Chain of Being*. Harvard University Press, Harvard, 1938, p. 234.

amamentassem. Sobre a transmissão dos pais às crianças, ele admite que a herança física (biológica diríamos hoje) de uma criança provém do sêmem do pai e do leite da mãe ou de uma outra mulher que a substitua. Igualmente ele implora para que sejam unicamente as mães legítimas do patriciado romano que assegurem o aleitamento de seus filhos, lamentando que este ato seja exercido por uma mãe-de-leite de extração servil, ou ainda de origem estrangeira ou bárbara.

20

As idéias deste filósofo vão modelar a percepção dos portugueses e dos espanhóis sobre os “outros”, no florilégio das noções então em voga durante o período colonial escravista: as de “raças infectas”, de “marcas de origem”, de “pureza de sangue”, ou de “sangue contaminado”, que estão ainda em curso nas sociedades modernas, oriundas de antigas sociedades escravistas das Américas. As duas primeiras noções são encontradas principalmente nos territórios conquistados pelos ibéricos, da mesma forma que prevalecia nos países a dominância anglo-saxônica (Estados Unidos) com a lei dos costumes chamada “*One Drop Rule*”.

4 - RECICLAGEM DO BESTIÁRIO CLÁSSICO E A INVENÇÃO DO HOMEM ANIMAL NA IDADE MÉDIA

Durante a Idade Média duas correntes de pensamento formularam suas idéias sobre os animais. Alguns autores e clérigos opõem ontologicamente o *homme* criado à imagem de Deus aos animais, criatura submetidas e imperfeitas. Outros pensam que há uma ligação difusa entre todos os seres vivos e supõem mesmo a existência de um parentesco e uma transcendência entre o homem e a besta.

A primeira corrente de pensamento passou a ser dominante, e o animal passou a ser o símbolo e repositório de todas as figuras de rejeição, isto conduziu a uma repressão intensa de todo o comportamento ambíguo entre o homem e o animal, daí a proibição de se fantasiar em animais, de festejá-los ou ter grande afeição por eles, sob pena de ser condenado por feitiçaria ou bestialidade.

A segunda corrente de pensamento inspirada pelo livro de Aristóteles *De Anima*, considera que há um interesse comum entre as duas espécies. Esta corrente

²⁰ ISAAC, Benjamin, *ibid.*, p. 187-90.

de pensamento se apoia também na epístola de São Paulo aos Romanos, admite que: “A criatura será libertada da servitude e da corrupção para entrar no reino da liberdade e da glória dos filhos de Deus.”

Também alguns teólogos da época se perguntavam se o Cristo tinha também vindo para salvar todas as criaturas e se os animais faziam parte dos “filhos de Deus”, pois nesta época havia um animal que estava no pedestal das tradições européias, que era o urso. Este animal será substituído pelo leão, que representa uma dupla herança bíblica e greco-latina.

O leão é considerado na Bíblia por sua força, mas é também um animal visto de maneira ambivalente, reunindo em um só, um bom e um mau animal. Originalmente nesta tradição (Antigo Testamento) é o lado ruim dele que prevalece. O leão é visto como perigoso, cruel, ímpio, ardiloso, ele incarna as forças do mal, os inimigos de Israel.

O Novo Testamento o vê desta mesma maneira, fazendo do leão uma figura do diabo, mesmo quando se é também admitido que este animal tem um bom lado pelo qual ele está a serviço do bem comum. O seu rosnar exprime a palavra divina, ele é considerado como sendo um símbolo da tribo de Judá.

No período clássico o leão era considerado como o “*rex bestiarum*” (o rei das bestas). Mais tarde durante a Alta Idade Média uma tendência dos fundadores da “Patrística”, o vêm com a mesma ambiguidade da Bíblia, e o considera como diabólico, violento e cruel, cuja força brutal não está ao serviço do bem. A guela do leão esta associada às “Portas do Inferno”, e combater este animal era como lutar contra Satã.

Mas foi um outro grupo dos “Pais da Igreja” que prevaleceu neste momento liderado por Ambrósio e Orígenes, que adota uma outra visão e transforma este animal como sendo o “*senhor dos animais*”, e o compara à “*figura do Cristo*”. Segundo o medievista francês, Michel Pastoureau, para valorizar este animal nos textos e nas imagens foi necessário fabricar um outro leão desprovido de seu lado negativo a partir do século XIII, a partir deste momento, o leão passa a ser então o *rex animalium* (rei dos animais). ²¹

A partir do momento em que o leão passou a ter uma dimensão crística e é promovido a diferentes registros espirituais, os autores da Idade Média se

²¹ PASTOUREAU, Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Éditions du Seuil, 2004, p. 30-32.

encontraram diante de um outro dilema, a saber, como resolver a questão do lado negativo do Leão. A solução encontrada nos séculos XI e XII foi a de fabricar um outro animal com nome próprio para ser o receptáculo do lado negativo do leão. Este animal foi o *leopardo*. Não o verdadeiro, o *panthera pardus*, mas um animal quimérico, dotado de certas características e aspectos formais do leão (sem a crina) e dotado de um mau caráter.

Assim, o *leopardo* passa a ser visto na literatura heráldica como um semi-leão, ser híbrido, bastardo, zombado. Ele consiste em um “mau leão”, fruto dos amores adúlteros, da copulação da leoa e do macho da pantera – o *pardus* dos bestiários latinos. Figura pejorativa por excelência nos braços atribuídos à personagens literários ou imaginários – criaturas mitológicas ou vícios personificados.²²

Como enfatiza o helenista Marcel D  tienne, “a iconografia dos mitos n   pode satisfazer-se de uma verdade zool  gica crua e nua”, para isso seria necess  rio ver a representa  o deste animal na tradi  o grega. Embora os gregos tivessem distintos termos para le  o e tigre, eles n  o tinham meios lingu  sticos para distinguir uma pantera de uma chita ou de um leopardo. N  o podendo diferenciar estas esp  cies do g  nero felis (*panthera* e *acynonyx*) os gregos antigos utilizava indistintamente as duas palavras: *p  rdalis* e *p  nther*, para todos os outros felinos.²³

Nesta civiliza  o, *p  rdalis/p  nther*    um animal “perfumado”, a sua ca  a    proibida, ele    o ca  ador. Animal ardiloso que sabe “se passar por morto”, que captura suas presas gra  as ao seu bom h  lito perfumado, invis  vel que engana suas v  timas. A/O *p  rdalis*    consagrado/a    Dion  sios (Bac  s), deus do vinho, da embriagu  s e da desmesura (*hubris*). Segundo os gregos antigos, a pantera combina o engano e a seduc  o, e a armadilha que ela p  e para as suas v  timas n  o    outro sen  o a do seu pr  prio corpo de fera. Esta seduc  o pelo odor fazia com que se fizesse uma associa  o da pantera com a imagem da mulher perfumada de corpo desej  vel. Para Arist  fanos e seus contempor  neos, uma cortes  a    uma “pantera” (*p  rdalis*).²⁴

A partir de tais constru  es pode-se compreender facilmente o uso pelos europeus, do nome desta fera para classificar e definir a identidade dos

²² PASTOUREAU, Michel, in *L'Ours – Histoire d'un roi d  chu*. « Aristote ne parle pas de l'accouplement de la lionne et du l  opard; c'est Plin   qui transmet cette l  gende    Sollin, puis    la culture m  di  vale par le relais oblig   d'Isidore de S  ville : « l  opardus ex adulterio leae et pardi nacitur » » (*Etymologiae*,   d. Cit   note 3, livre XII, chap. II., p. 58-59.)   ditions du Seuil, 2007, p. 193.

²³ DETIENNE, Marcel, *Dionysos mis    mort*,   ditions Gallimard, 1998, p. 92-98.

²⁴ DETIENNE, Marcel, *Dionysos mis    mort*,   ditions Gallimard, 1998, p. 92-98.

descendentes de africanas na peínsula ibérica e mais tarde em suas colônias (pardo/a/s e leopardo/a/s, uso arcaico), e não era por acaso a sua assimilação no imaginário dos colonizadores à Mulata e à Parda charmosa e sensual. Estas visões refletiam os fantasmas dos proprietários de escravizados, que viam nestas animalizações grandes possibilidades de controle social da(o)s subalternizad(a)os.

Os outros termos utilizados pelos escravistas são da mesma ordem que atribuem uma outra identidade subalternizada para os que fossem assim definidos se percebessem e se conduzissem de maneira negativa e pejorativa. Uma terminologia que vamos encontrar largamente empregada nos anúncios de jornais do Brasil do século XIX, onde dificilmente pode-se distinguir nas propostas de vendas e de compras dos anúncios, se são seres humanos ou animais indicados nos artigos referenciados quando se falava do ("*gado humano*") em fuga desesperada da casa dos senhores e nas "gordas" compensações para a apreensão de escravizados fugidos. Uma "cabra" (mulher escravizada a ser vendida) com muito leite para ser mãe-de-leite de uma criança de uma família patriarcal ou uma "cabra animal" ou uma "cabra", escravizado, híbrido de uma "mulata" com um "negro" ²⁵. Também em fuga e anunciados nos jornais.

Os primeiros traços do uso do termo "Mulato" na língua portuguesa aparecem no século XIV, os documentos lusitânicos da Idade Média sugerem uma etimologia oriunda do baixo latim "*mula*". Em 1113, este termo é ainda mais vulgar que o masculino "mulo" (do latim *mulu*, animal estéril). ²⁶A palavra, "Mulato", é também repertoriada em 1526 para designar o asno, no mesmo período, em Portugal, ela caracteriza uma pessoa de dupla origem, européia e africana, no mesmo sentido que o de "mestiço". Estes dois termos têm um ancestral comum, do baixo latim "*mixticius*", ²⁷ para significar a animalidade de uma pessoa a qual não se deseja que ela tenha descendentes, embora elas pudessem ter numerosos. ²⁸

A questão da animalização ocupa um lugar preponderante nas culturas surgidas das colonizações espanholas e portuguesas na construção das

²⁵ FREYRE, Gilberto, *O Escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*, Companhia Editora Nacional, vol. 370, São Paulo, 1979, 125p.

²⁶ COROMINAS, Joan y PASCUAL, José A., *Diccionario crítico e etimológico castellano e hispánico*, tomo IV, Madrid, 1981, p. 186-87; *Grande enciclopédia portuguesa e brasileira*, vol. XVIII, p. 103-105; *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, p. 2561.

²⁷ SAMAMA, Evelyne, « Discours et Théories Officiels », In *Histoire des métissages hors d'Europe*, sous la dir. Bernard Grunberg et Monique Lakroum, L'Harmattan, Paris, 1999, p. 14.

²⁸ COROMINAS, Joan y PASCUAL, José A., *idem.*, p. 186-87; *Grande enciclopédia ...*, vol. XVIII, p. 103-105; *Dicionário Houaiss...*, p. 2561.

identidades das populações submetidas a estes regimes ou herdeiras de tais processos colonizadores. Um historiador especialista da escravidão na península ibérica, Alessandro Stella, que analisou numerosos documentos de venda dos arquivos espanhóis e portugueses dos séculos XVI ao XVIII, sublinha o fato que este processo de desumanização e animalização contribuíram muito na manutenção e dominação dessas populações submetidas e humilhadas. Este fenômeno permitiu a aceitação por essas populações de sua situação, assim como ele servia ao mesmo tempo como justificativa social de um tal estado de coisas pelas elites ibéricas na Europa e nas colônias.

As elites brancas destes países fizeram da animalização uma das formas de controle social e de diferenciação das populações desde o século XVI tanto na Europa quanto nas Américas. As atas de venda conservadas nos arquivos da península ibérica, segundo este autor, nos falam de homens tratados como mercadorias, como móveis e animais. Este historiador acredita que na análise da escravidão, entre o homem móvel, o homem ferramenta e o homem animal, que este último aspecto foi o menos pesquisado e considerado pelos historiadores, antropólogos e filósofos.

Ele prossegue e admite que neste processo de reificação e exploração, a “animalização” foi talvez determinante na manutenção de homens na escravidão, pela sua justificação de obter um consensus social na sua prática de domesticar pessoas que de outra maneira seriam dificilmente submetidas. Através deste processo de inferiorização, não somente o escravo é expelido da comunidade do direito, dissocializado, mantido como estrangeiro ao grupo, mas ele é também reenviado para fora da comunidade humana, desumanizado, obrigando-o, antes de poder aspirar a ver sua liberdade reconhecida, a de ver a sua qualidade humana. (tradução do texto francês em português pelo autor deste artigo).²⁹

5 - CONVERGÊNCIAS E CONEXÕES

Voltando ao cronista português Antônio de Oliveira Cadornega, que diz ter visto com seus próprios olhos o “lote” de “gente como selvagem” prestes a ser vendidos aos mercadores, a quem ele não atribui um nome étnico ou metaétnico,

²⁹ STELLA, Alessandro, *Figures de l'esclave au Moyen Âge*. In BRESC, Henri (Org.). *Figures d'esclaves au Moyen Âge et dans le monde moderne*. L'Harmattan, Paris, 1996, p. 141.

ressaltando que eles não usavam uma linguagem articulada e se comunicam através de cliques e gestos e que tinham uma cara simiesca, ao mesmo tempo que ele exprime o seu ponto de vista sobre esses seres, o que envolve e apela a todas as suas referências e imagens construídas do outro não-branco, dominados e inferiorizados. Este cronista nos fala também de outras histórias que lhes foram contadas do que ocorria nos “caminhos do Antigo Reino do Congo”.

Sobre este personagem e outros de sua época, devemos por um lado nos lembrar que este cronista português era um homem culto para a sua época, mesmo que tenha ido jovem para Angola, mas com certeza ele deve ter tido acesso e lido textos clássicos permitidos pelos religiosos que o educaram no século XVII, mesmo assim ele certamente compartilhava das idéias difundidas pelos textos clássicos entre os outros europeus formados e educados nas instituições oficiais, controladas pela Igreja Católica ou Protestantes.

Mas, foi através do livro de Carlo Ginzburg no qual ele formula questões de micro-história importantes, *“Le fromage et le vers – L’univers d’un meunier du XVIe siècle”* (O Queijo e os Vermes), que me foram dadas parte das ferramentas para que eu pudesse fazer certas reflexões e nos transpor a um século mais tarde daquele do moleiro herege que o autor consegue reconstruir sua vida individualmente e a de seu grupo social. As análises de Ginzburg, me permitiram poder visitar a mentalidade das pessoas implicadas no processo dos eventos ocorridos em Luanda, através da análise que ele fez do processo do moleiro Menocchio que foi queimado por heresia durante a Inquisição.

Ginzburg nos fala da dificuldade de se reconstituir o ambiente e o quadro social das “populações subalternas” e “analfabetas” ou sem escrita como um dos principais obstáculos para se reconstituir suas histórias devido à raridade de documentos, que em sua quase totalidade são escritos por membros da cultura dominante com seus filtros deformantes e por serem estas culturas fundamentalmente orais, pertencentes a outras épocas que aquelas dos historiadores. Com suas análises, ele nos revela outras maneiras de proceder estes inventários, a partir de poucos documentos que conseguiu angariar através dos dossiês do processo feitos contra Menocchio, ele pode restituir a este homem seus pensamentos e sentimentos. Desta forma, Ginzburg pode reconstruir um fragmento

do que se chama a “cultura das classes subalternas” ou “cultura popular”.³⁰

O historiador Ginzburg, contorna este problema das fontes das culturas populares que para alguns autores pode ser percebida não como a “cultura produzida pelas classes populares”, mas como “a cultura imposta às classes populares”, ele é inspirado pelo crítico literário, Bakhtine através de seu livro “A obra e a cultura da Idade Média de François Rabelais e sob a Renascença”. Segundo o crítico literário existira entre as duas culturas, a subalterna e a dominante, hegemônica, tanto uma dicotomia cultural quanto trocas circulares e influências recíprocas particularmente intensas no século XVI.

Parece estranho que eu tenha buscado me apoiar no exemplo do processo de Benoccio para analisar eventos ocorridos em Angola, um universo cultural distante do Frioul e há quase um século de intervalo (seculos XVI e XVII), para dizer a verdade, não é evidente. Mas podemos também fazer as palavras de Ginzburg, nossa, que diz que uma crônica hostil pode também fornecer preciosos testemunhos sobre o comportamento de uma comunidade. E, “Até que ponto os eventuais elementos da cultura hegemônica que podemos encontrar na cultura popular só é fruto de uma aculturação mais ou menos deliberada, ou de uma convergência mais ou menos espontânea – e não o seu contrário, de uma deformação inconsciente da fonte, que leva ao ponto de trazer o desconhecido, ao conhecido e ao familiar?”³¹ (tradução do autor do artigo)

Daí eu poder relacionar o que ocorreu com o “lote” de “*khoi-san*” e a crônica de Cadornega, que afirma “ter visto com os seus próprios olhos”, gente parecida com macacos”, que se se comunicavam por sinais, cuja linguagem se resumia à “cliques”.

Seu método que pôde me orientar na análise ao meu ver os eventos de 1664 na África relatado por Cadornega, pôde também me orientar no que vai ocorrer um século mais tarde na Amazônia brasileira contado pela crônica do missionário, João Daniel em 1764, que diz ter conversado com indígenas da região que diziam conhecer pessoas que recusavam o uso da palavra e se comunicavam através de mímicas como em Angola e assim tentavam se passar por “macacos para não remar gratuitamente as pirogas para os brancos, como eles, os indígenas,

³⁰GINZBURG, Carlo, *Le fromage et les vers – l'univers d'un meunier du XVIe siècle*, Flammarion, Paris, 1980, p. 7.

³¹GINZBURG, Carlo, *ibid.*, p. 10-15.

regularmente faziam sob trabalho forçado.”

Nesta modulação, as artimanhas para escapar à dominação e criar seu próprio território de pertencimento simbólico observamos o comportamento dos indígenas e negros no Brasil na tentativa de escape a esta subalterforçada forçada.

Os quilombos, também emergiram como resistências e modos de combate a colonização escravista e racista. E podemos considerar que a resistência à escravização a partir do vudum “Lebabimibone” é também uma forma de movimento de emancipação dos territórios negros nas cidades e nos campos da Bahia, particularmente as do Recôncavo.

A cultura dos povos africanos e as elites se relacionam por lutas e resistências como a historicidade dos quilombos.

A partir deste novo *approach*, como nas resistências quilombolas um diálogo pode se abrir entre a cultura das classes subalternas e a das elites, para determinar em que medida a primeira estava submetida à segunda. Ginzburg se pergunta se a cultura subalterna não exprime, ao contrário, conteúdos de uma outra natureza, e se não podia haver uma “circulação” entre os dois níveis de culturas.³²

Foi desta forma que a “circulação cultural” de Bakhtine foi formulada e inspiradora de Ginzburg. Por conseguinte, nos perguntamos, segundo ele, que importância pode ter sobre o plano geral, as idéias e crenças de um indivíduo (ou grupo de indivíduos) isolados de sua camada social? Vários estudos biográficos demonstram que se pode observar, como em um microcosmo, as características de uma camada social inteira e em uma época histórica dada.

Não se sai da cultura de seu tempo e de sua classe, senão para entrar em um delírio de não comunicação; e o mais importante na história das idéias, é a conotação “interclasse” das mentalidades, ela estuda o que há de comum entre “César e o último soldado das legiões, São Luís e o camponês que cultiva a terra, Cristóvão Colombo e o marinheiro das caravelas.”³³

Fica então evidente que a crônica de Cadornega não é neutra e que haveria entre as culturas subalternas e as culturas hegemônicas trocas circulares e influências recíprocas intensas e daí nos perguntarmos se uma crônica hostil, não pode também fornecer dados preciosos sobre o comportamento de uma comunidade, a saber, um grupo, o “lote”, e uma etnia de africanos que tentam

³² GINZBURG, Carlo *idem.*, p. 7.

³³ GINZBURG, Carlo, *ibid.*, p. 15-28.

escapar à escravização recusando o uso da palavra.

Admitindo estes permanentes diálogos, para saber, “Até que ponto os eventuais elementos da cultura hegemônica que se pode encontrar na cultura popular são frutos de uma aculturação mais ou menos deliberada, ou de convergência mais ou menos espontânea, e não, ao contrário, de uma deformação inconsciente da fonte que leva o desconhecido ao conhecido e ao familiar.”³⁴ Até que ponto esta visão poderia nos ajudar em nossas buscas pela compreensão histórica em determinados momentos.

Podemos supor que este grupo de prisioneiros “*khoi-san*” integraram idéias estrangeiras a si mesmo como uma maneira estratégica de resistir à escravidão, vimos através da história vários exemplos de povos que adotam nomes e idéias pejorativas forjadas por uma cultura estrangeira. Por exemplo, o nome “*nagô*”, um dos termos definindo os iorubás no golfo do Benim, é de origem fon e significa nesta língua “*piolhento*”. Esta comunidade destituiu o termo de sua conotação pejorativa e o integrou à sua própria identidade no reino do Daomé.

Para mim a obra de Carlo Ginzburg (*O queijo e o verme – O universo de um moleiro do século XVI*), de sua análise de micro-história teve um papel importante para a minha compreensão do fenômeno que se produziu em Angola na segunda metade do século XVII, com o grupo de *kho-san*, a partir da leitura deste autor sobre Benocchio.³⁵

Chegamos aqui ao momento crucial que nos informa da relação que existiria entre o olhar do cronista português sobre o “*lote*” de sul angolanos do século XVII, a saber: a integração do conceito da “*Grande Cadeia da Vida*” e a emergência de um *Vudum* que se funde com *Exu-Legbara* da tradição fon/iorubá, como seria isto possível? Divindade que toma a forma de um macaco em um *candomblé* da nação *jeje* do *Candomblé* da Bahia e de outros macacos protagonistas de contos populares do Brasil e de outros lugares das Américas? Estas são questões fundamentais que tentei responder ao longo de minhas pesquisas para o meu doutoramento em antropologia. A este respeito escutemos o que nos diz o crítico literário, Henry Louyis Gates:

“O papel de *Esu* e o do Macaco em vários mitos são cruciais. Por razões muito difíceis de ser reconstruídas, o macaco tornou-se através do

³⁴ GINZBURG, Carlo, *ibid.*, p. 10-15.

³⁵ GINZBURG, Carlo, *Le fromage et les vers – l'univers d'un meunier du XVIe siècle*, Flammarion, Paris, 1980, p. 7.

dislocamento em mitos africanos no Novo Mundo, um personagem central em cena para a sua compreensão. De uma maneira curiosa, mas que se repete através desse processo de transmissão da África para o hemisfério ocidental, um elemento estrutural que parece ser inexpressivo, analisado através de subseqüentes versões contadas por babalaôs iorubás, tornou a ser um personagem importante nas variantes que sobreviveram na cultura negra do Novo Mundo." (Tradução de HAC autor do artigo).³⁶

Por outro lado, o antropólogo Melville Herskovits nos diz que o *Trickster* Legbá desempenha o papel do "way out", "a saída", na medida que ele oferece aos homens esta possibilidade a uma rigidez sobrenatural intrínseca às culturas tradicionais. E segundo minha interpretação, e ponto de vista, é esta possibilidade que permitirá a Exu-Elegbara, o Leba, de se introduzir na falha visível do sistema de dominação europeu onde o homem africano é percebido como macaco, daí eles usarem este disfarce de animal para poder escapar à servidão programada, não fazendo uso de uma linguagem articulada, se comunicando por mímicas e gestos de macacos.

Este "way out", do antropólogo é inerente aos sistemas mitológicos fon e iorubá, que por sua vez, vai se materializar na mudança de comportamento de Exu quando de sua passagem para as Américas se transformando em macaco. É este estratagema que as culturas ancestrais encontraram para aliviar os aspectos mais rígidos e sufocantes de culturas onde tudo é previsto e decidido de antemão, antes mesmo do nascimento do ser humano.

Esta possibilidade abre no coração do sistema religioso e filosófico dos iorubás e fons possibilidades de mudanças e reorganizações nos tempos históricos e no espaço geográfico dos dois lados do Atlântico para a criação de estratégias de ordem religiosa e retórica, e isto vem do fato da possibilidade de incerteza nas ações de Legbá concebida pelo próprio Criador para que a vida real possa ser suportável, embora os seres humanos tenham que respeitar os imperativos divinos, assim foi criada esta solução sobrenatural aos aspectos mais rígidos do sistema religioso.³⁷

Nas entrevistas que nos foram concedidas pelo Ogã Buda, sobre a fundação do Terreiro do Ventura, Candomblé "Seja Hundé", e da aparição do "Vudum" *Lebabimibome*, ficou bem evidente a relação de origem deste Terreiro com o universo cultural dos povos de cultura linguística pertencentes ao grupo gbe do

³⁶ GATES, L. Henry, *ibid.*, p. 15.

³⁷ HERSKOVITS, Melville, *Dahomey: an West African Kingdom*, Northern Univ. Press, Vol. II, 1967, p. 295-6.

antigo Reino do Daomé e atual, Benin e Togo.

Sobre as características do vudum surgido no Ventura, o responsável do Terreiro diz que *Lebabimibome* não era um orixá e que esta divindade poderia ser considerada como sendo “o Secretário do dono da casa”, que ele era também “o Escravo do vudum da casa”, “o Servidor de Bessem”, “A Serpente Arco-Íris – Oxumaré dos terreiros de tradição queto”. Que ele era o “Guardião e Protetor do Terreiro do Ventura e de seus filhos e filhas-de-santo da casa, acima de tudo isso Ogã Buda me disse que *Lebabimibome* era uma mistura de Exu com Leba cujo nome em si já nos relembra sua origem.

Ogã Buda nos indica também que *Lebabimibome* veio da África na época de “Sinhá Ludovina Pessoa (uma das fundadoras e zeladoras do terreiro do Ventura) que veio da África em 1867 da cidade de Bogum, e de Seu Salacó outro responsável pela fundação do templo, e que foi sinhá Ludovina Pessoa quem trouxe todos os “apreparos”, os ingredientes necessários, “os axés”, que foram plantados durante a fundação do templo e do culto desta divindade.

Este Vudum foi “assentado” em um “*atinsá*” no pé de uma gameleira, “*loko*” em fon e “*iroko*” em iorubá, fora do “barracão”, e a partir deste “*atinsá*”, *Lebabimibome* exerce um controle absoluto sobre toda a área do Terreiro e de seus inicados em Bessem, “Sobo” (Xangô) e os de “Azançu” (Obaluaiê), divindades maiores do Terreiro do Ventura. Esta trilogia traduz uma resignificação parcialmente adaptada no contexto brasileiro diaspórico das trilogias da cosmogonia religiosa ewé do golfo do Benim.

Quando questionado sobre a existências de estórias que comprovam esta sua versão da emergência da divindade, Ogã Buda, nos diz que há poucas estórias que comprovam esta transformação depois da passagem da África para o Brasil e também dos paradigmas das tradições orais consignadas no Corpus de Ifá contados pelos babalaôs e “*houngan*” do Benim que levou a esta transformação de um macaco em uma divndade, um Vudum, mas que este mistério está ligado à história, ao fato da escravização dos africanos quando ele passou a ser considerado como sendo o “escravo” da nação jeje (Evhe/Fon) em seu aspecto global.

Sobre outras características dessa entidade, Ogã Buda nos diz que *Lebabimibome* é um vudum sério que gosta, como Exu das mesmas oferendas, “ebós”, gosta de comer acaçá, de farofas (de cachaça, de água e de dendê, de

pipocas de milho torrado e de galo. Ele vive também nas encruzilhadas e trabalha também com “Ogum-Xoroquê”, eles são parceiros.

Lebabimibome se transforma em um macaco por que ele tem o poder que tem Exu na forma de *Exu-Elegbara*, (O Detentor do Poder), e que pode segundo a sua própria vontade se transformar no que ele quiser ser para transmitir suas mensagens, sendo Exu, o Mensageiro dos deuses entre si e entre os homens e os Orixás.

Ogã Buda nos conta que a primeira aparição de Lebabimibome na forma de um Macaco, segundo o que lhe disse o seu pai, o falecido Ogã Bobosa, Ambrósio Bidpo da Conceição, foi na forma de “um boneco preto feito de pano, com um rabo e um ocã, (um falo, um penis em ereção), que ele apareceu na Roça do Ventura, e o velho Ogã Bobosa, disse assim, “esse aí é Leba”, e pediu para que o botasse dentro do “*atinsá*”, porque o buraco do “*atinsá*” no pé de “*loko*”, pertencia a Leba.

A emergência desta divindade, deste Vudum no Seja Hundé, corresponde exatamente à mesma maneira como o processo se desenrola na região do golfo do Benim, e quanto a isso, Herskovits nos diz que, quando ele perguntava aos “nativos” o que significava “*vudu*”, que eles diziam sempre, “*God*” e lhe mostravam um pote enterrado, um “*atinsá*”, e diziam, “ele está enterrado aí”. O fato é que o “*vudu*” é também pensado pelos daomeanos, como algo localizado, e que embora um espírito mesmo pensado como existindo e podendo se manifestar em toda a parte no espaço, obrigatoriamente ele deve ter um lugar definido de onde pode ser invocado com fórmulas próprias para que os ajude. Segundo um informante do antropólogo, é o próprio deus que indica o lugar para o “*atinsá*” ser plantado e cultuado. As vezes a emergência acontece com o surgimento de um broto de “*loko*” dentro da própria casa da pessoa que a divindade quer que faça o templo.³⁸

Estas divindades são inúmeras e na maioria das vezes efêmeras e mudam de função e a transformação de alguns ancestrais em divindades nos revela que há diferença de natureza entre uns e outros e isto se passa em toda a região cultural Evé, como nos diz De Surgy.³⁹ Por sua vez Herskovits diz que é desta maneira que

³⁸ HERSKOVITS, Melville, *Dahomey: an West African Kingdom*, Northerner Univ. Press, Vol. II, 1967, p. 295-6.

³⁹ De SURGY, Albert, *Le système religieux des Evhé – connaissance des hommes*, Harmattan, 1998, p. 43.

alguns cultos públicos começaram sendo primeiramente associados a um grupo de pessoas unidas pelo sangue que perpetuaram o culto.⁴⁰

Adotando um ponto de vista próximo, o antropólogo De Surgy nos fala de *tro*, dizendo que os evés esperam do mundo espiritual ajuda vinda deles e não dos ancestrais, mas das divindades que faz pouco tempo eles as chamam de *vudu*, e que o missionário alemão Spieth, estudioso das religiões do Benim qualifica de “deuses subalternos, subordinados ao Deus Supremo. No conjunto estas divindades evoluem juntas às populações que elas são destinadas a socorrer. “Ele nos diz também que a partir do momento em que um objeto qualquer impressione de maneira agradável o espírito de um homem e afeta a sua existência, é este o momento propício para o nascimento de um ‘*tro*’ no espírito dos Evhé”. Pode ser uma lagoa, um buraco num tronco de árvore à beira do rio, uma porção de floresta densa, um formigueiro, um enxame de abelhas, ou um par de tambores encontrado abandonado no mato, foram no passado transformado em “*tro*”, “*vudu*”.⁴¹

Segundo De Surgy, estas divindades se impõem delas mesmas aos seres humanos e que um certo dia ela toma posse das pessoas que elas acham que são aptas para adotá-las. Toda relação de um *tro/vudu* requer um ambiente institucional, e que este aparecimento não se ocorre com pessoas que não pratiquem um culto de mesma natureza, ou que possam ensiná-la a outros, ou se responsabilizar por elas para formar um grupo de indivíduos mesmo reduzido à sua mais simples expressão e a fazer o elo do novo adepo ao seu responsável pela iniciação.

Vimos assim pelo que nos diz antropólogos, tais como, Herskovits e De Surgy, e o missionário alemão, Spieth; como surge um vudum em um lugar preciso e de suas maneiras de se revelarem aos humanos para o início de seus respectivos cultos. Constatamos também que elas podem perfeitamente se enquadrar à maneira como a emergência e a adoção do culto de *Lebabimibome* aconteceu no Terreiro do Seja Hundê de Cachoeira, como fazendo parte dos mesmos processos e fenômenos que ocorrem regularmente no Benim.

Mesmo não tendo maiores detalhes sobre as exigências desta divindade aos responsáveis do Candomblé do Ventura no momento de sua emergência, o fato

⁴⁰ HERSKOVITS, Melville, *ibid.*, N1, p. 170.

⁴¹ De SURGY, Albert, *idem*, , p. 46.

é que hoje, este Vudum faz parte do panteão do Candomblé jeje de Cachoeira, da Roça do Ventura sob o nome de *Lebabimibome*, e que periodicamente recebe oferendas como para todo outro Vudum da casa.

Assim, segundo as palavras de Ogã Buda, *Lebabimibome*, tornou-se o representante, O Mensageiro da principal divindade do Terreiro, ou seja, Bessem. Este Vudum é o representante da “nação jeje-mahim”, por causa de sua origem daomeana e por ser o símbolo do escravizado e o Exu-Mensageiro do Daomé, segundo ele. Assim, Leba se introduziu na pele de um macaco para representar o escravizado africano, como divindade comunitária e étnica.

Na área cultural fongbe do golfo do Benim há numerosos precedentes de *vudu* que em certas circunstâncias podem obter o estatut de divindades de linhagens e de clãs, podendo assim se confundir com elas em benefício da totalidade do grupo, como nos lembra o antropólogo De Surgy, citando Seth Nomenyo (1968, p. 61), o “tro” é inicialmente o deus de um indivíduo, aquele que é sua “esposa” e sua “boca”. Na maioria das vezes esta pessoa é um chefe de família. Em seguida o deus se transforma em divindade da família deste indivíduo, da tribo deste clã, e enfm, segundo a sua importância social, o deus do povo ao qual pertence a tribo.⁴²

Por quê o macaco, perguntei ao Ogã Buda? Por ser também um animal muito comum na África e por *causa da etnia* (assimilação de conceitos científicos pelos religiosos), de onde eles vieram e foram assimilados a este animal pelos europeus.

A este respeito, seria bom lembrar uma idéia já bem difundida na península ibérica que já assimilava negros aos macacos mesmo antes das conquistas e do “tráfico negreiro”. Percebemos esta maneira de ver o “Outro”, o negro, o africano, pelos portugueses em um episódio ocorrido no século XIV em Portugal, mesmo antes de sua presença no Reino do Congo, que nos é contado pelo historiador José Ramos Tinhorão, quando nos relata a visão que tinha a elite portuguesa dos africanos, foi assim que o boêmio, Alexandre Sasek, que era secretário do barão viajante Leão de Rosmital à serviço do rei George de Podiebrad, por volta de 1465 a 1466, descreveu a maneira muito negativa de como os negros eram percebidos. Este nobre viaja em embaixada para visitar a corte do rei português em Braga.

⁴² N. 17 De SURGY, Albert, *ibid.*, p. 42-52.

O secretário nos relata que como de hábito depois do encontro e no momento das despedidas e de trocas de presentes, o chefe da embaixada lhe pede em lembrança um negro para levar para o seu país, assim desta maneira:

"O irmão do Rei [falando de D. Fernando, duque de Viseu, (...)], que presenciara este pedido, entrou a rir, dizendo: "Isso que pedes, amigo, não vale nada; pede coisa mais importante e decente que dois negros. Mas, já que tanto os queres, aceita uma dádiva minha, que é um maccaco, e assim irás para a tua terra egregiamente presentiado. É de crer que nas tuas regiões não haja negros nem macacos, visto a insistência com que pedes estas coisas." ⁴³

Os portugueses, contrariamente a outros europeus de culturas protestantes, ingleses e norte-americanos e de outros países do norte da Europa, o caso da Prússia, onde alguns escravizados ou adotados, tiveram a oportunidade e condições permitidas pelos seus antigos senhores e padrinhos, conseguiram desenvolver uma literatura negra, o que chamou-se de "*Slave Narrative*" nos países de língua inglesa, a partir do século XVII, chamado do "Século das Luzes", ou vieram a ser filósofos, numa época em que a imagem dos africanos, especialmente a dos boquímanos, chamados pejorativamente de "hotentote", estava intimamente associada a ideia do "elo perdido" entre o homem e o macaco, entre o homem moderno, o europeu, e o animal.

Este fenômeno não teve grande influência entre os portugueses, embora tenha casos de assimilação e permissão a africanos à cultura europeia, como no caso da ordenação do filho do rei do Congo convertido ao catolicismo, D. Afonso I, Mvunda a Nzinga, que ascende ao trono em 1505. A pedido do soberano, o seu filho, D. Henrique, foi levado para estudar em Lisboa, onde foi ordenado padre. Após ordenação, ele foi promovido em situação controversa ao arcebispado da antiga cidade romana de Útica na atual Túnisia em 1518 pelo papa Leão X, cidade que nesta época já estava soterrada pelas areias do Saara há mais de mil anos. Esta nomeação parece mais a uma forma de exílio como o que os romanos praticavam com frequência com os que lhes caíam em desgraça, no caso do príncipe, particularmente por causa da oposição dos religiosos europeus que viam com maus olhos a ordenação de um negro a um cargo de uma tal evergadura o que desencadeou oposições do padroado branco da metrópole.

Esta possibilidade das culturas africanas de se transformarem e de

⁴³ TINHORÃO, José R., *Os Negros em Portugal – Uma presença silenciosa*, p. 85. Editorial Caminho, Lisboa, 1998.

permanecerem no contexto diaspórico das Américas e no Brasil em especial, vem de uma das características de muitas culturas deste continente, que é a possibilidade intrínseca de *Invenção Espiritual* que lhes são inerentes, tais as culturas estudadas por historiadores como, Yves Person que publicou diversos trabalhos na França analisando a dimensão histórica das religiões ditas tradicionais.⁴⁴

A partir deste momento as religiões africanas passaram a não ser mais vistas como sendo objetos de pesquisas inertes e imutáveis e que as tradições, elas mesmas comportavam um modo global de estabilidade a qual elas se referenciavam, que havia forças de mudanças que não estavam unicamente ligadas às potências anticoloniais, mas que existam bem antes desses contatos com as religiões monoteístas, o cristianismo e o islã.⁴⁵

Esta nova maneira e seu corolário, a *invenção espiritual*, me pareceu mais apropriada para estudar as transformações espirituais no campo dos estudos sobre as religiões africanas no Brasil e no Candomblé em particular, foi muito importante com a atribuição de novos papéis para as antigas divindades e a emergência de novas, que se adaptam ao novo ambiente socio cultural do contexto brasileiro.

É preciso considerar também que o papel das mulheres nesta resistência transformadora no território brasileiro foi também fundamental, considerando o candomblé na Bahia onde surge a divindade Vudum Leba vimibome.

As mulheres no Candomblé são fundadoras do legado africano no Brasil.

«On constate en effet que le rôle historique des femmes noires n'est jamais mentionné, ni dans l'histoire universelle écrite par les Occidentaux ni dans l'historiographie académique sur l'Afrique ni dans les manuels scolaires censés faire découvrir aux jeunes générations les acteurs et événements marquants de notre passé. Seuls les Afro-Américains, ainsi que quelques rares Etats d'Afrique anglophone et certains pays de la diaspora noire, s'attachent à valoriser les personnalités féminines de leur histoire. Pourtant, l'histoire de l'Afrique est parsemée de luttes féminines, individuelles ou collectives, qui illustrent une longue tradition d'engagement des femmes dans la défense de leur société. Du nord au sud du continent, des femmes se sont distinguées sur des scènes historiques depuis des temps très anciens. Et leur présence est attestée soit par des traditions orales, soit par des écrits d'observateurs européens sur leurs déplacements dans certains territoires africains » (SERBIN & OLIVEIRA, 2017, p.4)

Pouco abordamos estas circunstâncias do papel feminino no

⁴⁴ CHRÉTIEN, J-P. (org.), « Religion et histoire en Afrique au Sud du Sahara », p. 7-8, In *L'Invention religieuse en Afrique – Histoire et religion en Afrique noire*. Publié avec le concours du CNRS. Éditions Karthala et ACCT, Paris, 1993.

⁴⁵PERSON, Yves., « Pour une histoire des religions africaines », *Archives de sciences sociales des religions*, 1973, 36, p. 91-101, In *L'Invention religieuse en Afrique*, Idem, p. 7-8.

desenvolvimento das religiões africanas. Porém, é importante mencionar, que elas são participantes firmes e emblemáticas das ações e desafios que estas religiões enfrentaram e enfrentam no contexto brasileiro.

O aparecimento de Vudum, Lebabimibome, é uma resposta direta à crise profunda surgida no seio das religiões africanas no Novo Mundo. As antigas divindades não estavam mais em condições de responder as angústias e aos problemas colocados pela deportação e suas inserções em uma economia mercantilista fundamentada no trabalho forçado escravista.

Foi então necessário se fazer face a numerosos desafios e operar adaptações, fazer transferências e reinterpretações de antigos cultos que de agora em diante deveriam participar à cultura política e religiosa local, adaptando de maneira sincrética elementos externos ao grupo. Foi uma das razões que conduziram essas religiões africanas a buscarem e a encontrarem na sociedade em mutação "nichos secretos", como dirá, Roger Bastide. Uma evolução necessária para se adaptar e reconstituir uma nova identidade, integrando novas cristalizações e referências étnicas própria ao quadro oficial.

Segundo J.-P. Chrétien, este método esclarece diversas formas de mudanças nas sociedades estudadas: adaptações à novas atividades, proposição de respostas às crises, reinterpretação ou transferências de antigos cultos e assim participam da cultura política, à adaptação de elementos externos ao grupo, à reconstrução de sociedades em busca de identidade, a cristalização de referências étnicas.

Os estudos feitos por pesquisadores neste sentido revelaram a dinâmica específica das representações que se constituem, se ligam e agem nas manifestações religiosas na África, não reduzindo estas religiões a um jogo único de símbolos e considerações teológicas. Elas insistem sobre as relações das religiões e a gestão material e espiritual, do ambiente, da economia, e dos poderes tanto para o passado longínquo, quanto ao contexto ideológico contemporâneo. Este approach permite analisar os mitos e rituais não pelo lado esotérico, reservado a raros iniciados, mas segundo um registro de imagens em situações difíceis. As transferências, remodelagens, os empréstimos que alimentam este imaginário permitem desta maneira de falar de uma "invenção", no sentido de E. Hobsbawn

e T. Ranger.⁴⁶

Segundo Jean-Piere Chrétien, nas antigas religiões africanas, já se percebia sinais de evolução comprovando que longe de se fecharem sobre elas mesmas, estas religiões se mostram na linha do tempo permeáveis aos pedidos dos fieis e ao impacto da conjuntura sobre a demanda da mesma maneira que das influências externas. O conjunto das características atribuídas às religiões tradicionais africanas perduraram do outro lado do Atlântico no seio das diferentes diásporas na elaboração de diversos sincretismos.⁴⁷

Documentos complementares: Mito em inglês colhido por Leo Frobenius no qual a importância de Exu é revelada e consignada:

*« There is no picture of Ifa ; those on the Ifa trays and caskets are images of Edju. »
Edju ! The Devil – as the black and white missionaries, coming from the Coast to preach the Savior of Mankind to the Yorubas, have taught them to believe. Wherever a missionary has set his foot, the folks to-day talk of the Devil, Edju. Yet, go into the compounds, talk to them kindly and they will tell you: "Ah, yes! Edju played many tricks; Edju made kindred peoples go to war; Edju pawned the moon and carried off the sun: Edju made the Gods strive against themselves. But Edju is not evil. He brought us the best of all there is; he gave us the Ifa oracle; he brought the sun. But for Edju, the fields would be barren." And, therefore, we must, for good or ill, needs occupy ourselves with him, and start by banishing all thoughts about a devil. He has nothing whatever to do with this Person nor with any other medieval impersonification of evil at all. He is a boon companion; up to all sorts of games, something like the Polynesian deity Maui; he showed himself above all measure friendly to men by giving them the Ifa oracle; and I will now tell the reader the legend as given to me by a dweller on the border of Kukurukuland.*

Once upon a time the Gods were hungry. They did not get enough to eat from their wandering sons on the face of the earth. They were discontented with each other and quarreled. Some of them went forth to hunt. Other Gods, and Olokun in particular, wanted to go fishing; yet, although one antelope and one fish were caught, these did not last long. Now, their descendants had forgotten them, and they asked themselves how they were to get their sustenance from men again. Men no longer made them burnt offerings, and the Gods wanted meat. So Edju set out. He asked Yemaya for something with which to regain man's good will. Yemaya said: "You will have no success. Shankpanna has scourged them with pestilence, but they do not come and make sacrifice to him; he will kill them all, but they will not bring him food. Shango struck them dead with lightning which he sent upon them, but they do not trouble themselves about him or bring him things to eat. Better turn your thoughts to something else. Men do not fear death. Give them something so good that they will yearn for it and, therefore, want to go on living." Edju went further on. He said to himself: "What I cannot get from Yemaya, Orungan will give me." He went to him. Orungan said: "I know why you are come. The sixteen Goods are ahungered. They must now have something which shall be good. I know of such a thing. It is a big thing made of sixteen palm-nuts. If you get them and learn their meaning, you will once more gain the goodwill of mankind." Edju went to where the palm-trees were. The monkeys gave

⁴⁶ Au sens d'E. Hobsbawn & T. Ranger (eds.) *The invention of tradition. Sur une anthropologie historique de l'imaginaire*, cf. J. FERNANDEZ, *Bwiti. An ethnography of the religious imagination in Africa*. Princeton, 1982. Voir aussi de K. Fields, *Revival and rebellion in colonial Central Africa*, Princeton, 1985; aussi D. Lane, *Guns and rain: guerrillas and spirit in Zimbabwe*, Londres, 1985. Sur la place spécifique de l'invention religieuse dans la vie sociale, voir aussi, W. Van Binsbergen & M. Schoffelaers (eds.), *Theoretical explorations in African religion*, Londres, 1985.

⁴⁷ CHRÉTIEN, J.-P. (org.), *idem*, p. 7-11.

him sixteen nuts. Edju looked at theses, but did not know what to do with them. The monkeys said to him: "Edju, do you not know what to do with the nuts? We will counsel you. You got the sixteen nuts by guile. Now go round the world and ask for their meaning everywhere. You will hear sixteen sayings in each of the sixteen places. Then go back to the Gods. Tell men what you yourself have learned, and then men will also learned, and then men will also learn once more to ear you."

Edju did as he was told. He went to the sixteen places round the world. He went back into the sky.

Edju told the Gods what he had learned himself. The Gods spake: "It is well." Then the Gods imparted their knowledge to their descendants, and now man can know the will of the Gods every day, and what will come to pass in the future. When men saw that all evil things would happen in the days to come, and what they would be able to escape by offering sacrifices, they began to slaughter animal again and burn them to the Gods. This was the way in which Edju brought the Ifa (palm-nuts) down to men. When he went back, he stayed with Ogun, Shango and Obatala, and these four watched to see what men would do with the kernels".⁴⁸

REFERÊNCIAS:

ALENCASTRO, Luis Felipe. *O Trato dos viventes – Formação do Brasil Atlântico Sul*. Companhia das Letras, São Paulo, 2000.

ARISTOTE, *La politique – Livre I*. Éditions Nathan, Paris, 1983.

BENJAMIN, Isaac, *The Invention of racism in classical antiquity*. Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2004.

CADORNEGA, António Oliveira de. *História geral das guerras angolanas*, III Vols. Divisão de Publicações e Biblioteca, Agência Geradas Colónias, (Revisto e anotado por Manuel Alves da Cunha), Lisboa, 1942.

CHRETIEN, Jean-Pierre (org.). *L'Invention religieuse en Afrique – Histoire et Religion en Afrique noire*. Éditions Khartala et ACT, Paris, 1993.

COROMINAS, Juan y PASCUAL, José A. *diccionario crítico y etimológico castellano e hispánico*, Tomo IV, Madrid, 1981.

De SURGY, Albert. *Le Système religieux des Evhé – Connaissance des Hommes*. L'Harmattan, Paris, 1988.

DANIEL, João. *O Tesouro descoberto no Rio Amazonas*, Vol. I, 1ª, 2ª, 3ª, Partes. Anais da Biblioteca Nacional, 1975 [1876], Rio de Janeiro.

DETIENNE, Marcel. *Dionysos mis à mort*. Gallimard, Paris, 1977.

..... *Transcrire les mythologies*. Éditions Albin Michel S. A., Paris, 1994.

FREYRE, Gilberto. *O Escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*, 2ª Edição, aumentada. Companhia Editora Nacional, 1979.

FROBENIUS, Leo. *La Civilisation africaine*. Éditions du Rocher, Monaco, 1993.

..... *The Voice of Africa*, II Vol. Hutchinson and Co. London, 1913

GATES, Henry, L. Jr. *The Signifying Monkey*. Oxford University Press, New York, 1984.

GINZBURG, Carlo. *Le fromage et les vers – L'univers d'un meunier du XVIe siècle*.

⁴⁸ FROBENIUS, Leo, *The Voice of Africa*, vol. I, p. 228-232.

Flammarion, Paris, 1980.

GRUZINSKI, Serge. *Les Quatre parties du monde – Histoire d'une mondialisation*. Édition de la Martinière, Paris, 2004.

HERSKOVITS, Melville J. *Dahomean narrative: A cross-Cultural analysis*, Evanston, Northwestern University Press, 1958.

..... *Dahomey: An Ancient West African Kingdom*. Evanston, Northern University Press, 1967.

HOBBSBAWN, Eric and RANGER, Terence. *The Invention of tradition*. Cambridge University Press, New York, 1983.

LOVEJOY, Arthur O. *The Great chain of being*. Harvard University Press, Cambridge, 1936.

McALISTAIR, L. N., "Social Structure and Social Changes, in New Spain," *HAHR* 43, n° 3 (Aug. 1963), p. 349-79.

PASTOUREAU, Michel. *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*. Éditions du Seuil, Paris, 2004.

..... *L'Ours – Histoire d'un roi déchu*. Éditions du Seuil, Paris, 2007.

PLATON. *Les Lois*, Vol. 776-777. In: DOCKES, Pierre. *La Libération médiévale*. Flammarion, Paris, 1979.

SAMAMA, Évelyne. Discours et Théories Officielles. In: *Histoire des métissages hors Europe*. Sous la direction de GRUNBERG, Bernard et LAKROUM, Monique. L'Harmattan, Paris, 1999.

SCHWARTZ, Stuart B. *Sugar Plantation in the formation of Brazilian society – Bahia, 1550 -1835*. Cambridge University Press, London, New York, 1985.

..... *Slaves, Peasants and Rebels – Reconsidering Brazilian Slavery*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1992.

STELLA, Alessandro, *Histoires d'esclaves dans la Péninsule Ibérique*. Éditions de l'EHESS, Paris, 2000.

..... *La Péninsule Ibérique à l'Âge Moderne – « Herrado en el rostro con una S y un clavo »*. In BRESC, Henri (org.). *Figures d'esclaves au Moyen Âge et dans le monde moderne*. L'Harmattan, Paris, 1996.

TINHORÃO, José R. *Os Negros em Portugal – uma presença silenciosa*. Editorial Caminho, Lisboa, 1988.

CERQUEIRA, Hildebrando Almeida. *Esclavage et Inventions Spirituelles Afro-Brésiliennes: Du Vudum Lebabimibome aux Contes Populaires*. Thèse Doctorale en Ethnologie Sociale, Paris Descartes – Ecole Doctorale en Sciences Humaines et Sociales Cultures Individus et Sociétés, Paris, 2014/2015.

DE SOUZA OLIVEIRA, R. M. Quilombos, racismo ambiental e formação em saúde e saúde mental: diálogos emergentes. *ODEERE*, v. 5, n. 10, p. 129-156, 2020. <https://doi.org/10.22481/odeere.v5i10.6876>

SERBIN, S.; DE SOUZA OLIVEIRA, R. M. Ancestralidade africana na Europa: O legado

feminino na saúde psíquica da diáspora negra no mundo. ODEERE, v. 2, n. 4, p. 15-28, 2017. <https://doi.org/10.22481/odeere.v0i4.2364>

DE SOUZA OLIVEIRA, R. M. Psicologia, psicanálise e relações étnicas no Brasil e na França. ODEERE, v. 2, n. 4, p. 29-60, 2017. <https://doi.org/10.22481/odeere.v0i4.2365>