

Universidade Federal do Rio de Janeiro

ESCRAVIDÃO E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Liliana Beatriz Jara Gutiérrez

2004

ESCRAVIDÃO E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Liliana Beatriz Jara Gutiérrez

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Giralda Seyferth

Rio de Janeiro
Agosto de 2004

ESCRavidÃO E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Liliana Beatriz Jara Gutiérrez

Giralda Seyferth

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada por:

Presidente, Prof.

Prof.

Prof.

Prof.

Prof.

Rio de Janeiro
Agosto de 2004

AGRADECIMENTOS

Várias instituições tomaram possível este trabalho. Desejo expressar meus agradecimentos ao corpo de professores e aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional-UFRJ e ao CNPq, instituições que tornaram possível a investigação.

À professora Giralda Seyferth, sempre comprometida com críticas e sugestões.

Aos professores Antônio Carlos de Souza Lima e Márcio Goldman pelos seus comentários e recomendações.

Ao professor Alexandre Parola, que sempre me deu uma força. A Miriam Santos pelas sugestões e solidariedade. A Dagoberto Ramos pela ajuda com os dados de arquivo. A Ricardo Harduim, Bárbara Mara, Ana Demori, Heloísa e Fernando Guida pelo apoio incondicional. A Paulo Schaffin, pela sua confiança. A Nadia e Camilo, pelas informações preciosas e sua boa vontade. Ao Pai-de-santo Aldenor de Oxoce, à comunidade do terreiro de Oxoce em Madureira por sua gentileza e boa disposição. Às funcionárias da Biblioteca. Ao professor Luciano Menezes que corrigiu o meu português. Aos colegas que me acolheram. E a Alejandro e Nicolás, que acompanharam esta aventura através da Calunga.

Jara Gutiérrez, Liliana Beatriz

Escravidão e religiões afro-brasileiras/Liliana Beatriz
Jara Gutiérrez.- Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS, 2004.

ix, 339 f.: 31 cm.

Orientador: Giralda Seyferth

Tese (doutorado) – UFRJ/ Museu Nacional/ Programa
de Pós-graduação em Antropologia Social, 2004.

Referências Bibliográficas: f. 339

1. Escravidão. 2. Cultos afro-brasileiros. 3 Brasil. I.
Seyferth Giralda. II Universidade Federal do Rio de
Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-graduação em
Antropologia Social. Título.

RESUMO

ESCRAVIDÃO E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Liliana Beatriz Jará Gutiérrez

Orientador: Giralda Seyferth.

Resumo da Tese de Doutorado submetida a Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Diversos estudos sobre religiões afro-brasileiras falam em escravidão: certos adeptos são tratados como “escravos” e, em determinadas cerimônias, os escravos entram num “barco” para realizar uma “viagem sem retorno”, saem para serem vendidos num “mercado”, podem comprar a “alforria”, etc.; além disso, certas divindades parecem ser “escravas” de outros orixás. Esta constatação induz à necessidade de sistematizar o tema da escravidão nas religiões afro-brasileiras. Por outro lado, a escravidão é um fato histórico que marcou a população afro-brasileira, população que por sua vez é a introdutora destas religiões no Brasil. Estas duas constatações levam a postular a hipótese de que o relato religioso poderia ter um certo paralelismo com os dados históricos da escravidão no Brasil. Assim, o presente estudo procura verificar se existe alguma correlação positiva entre o relato mítico religioso e os fatos históricos.

No decorrer da pesquisa, o paralelismo entre os discursos religioso e histórico sobre a escravidão tornou-se evidente. Esta constatação colocou a necessidade de verificar se a escravidão mística é um fenômeno acidental ou estruturante. A conclusão foi que, nas religiões afro-brasileiras, o cativo é uma necessidade de todo o sistema que garante a vinda dos orixás sobre a terra e permite a circulação do axé.

Palavras-chave: escravidão, religiões afro-brasileiras.

Rio de Janeiro

Agosto de 2004

vi

ABSTRACT

SLAVERY AN AFRO-BRAZILEAN RELIGIONS

Liliana Beatriz Jara Gutiérrez

Orientador: Giralda Seyferth

Abstract da Tese de Doutorado submetida a Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Several studies on Afro-Brazilian religions mention slavery: some adepts are treated as “slaves” and, in the course of certain ceremonies, the “slaves” board a “ship” to embark on a “one way trip”, they leave to be sold in a “market”, may buy their “freedom”, etc. In addition, some of the divinities appear to be slaves to other *orixás*. This realization brings about the need to systematize the notion of slavery within the different Afro-Brazilian religions. On the other hand, slavery constitutes a historical fact that marked the Afro-Brazilian population, which, in turn, introduced these religions into Brazil. Both realizations lead us to suggest the hypothesis that religious accounts are likely to run along parallel lines with the historical facts of slavery in Brazil. Thus, the purpose of this study is to determine the existence of a positive correlation between the mythical-religious accounts and historical data.

Throughout the research, parallelism between both discourses, religious and historical, about slavery became evident. This fact produced the need to verify whether mystical slavery is an accidental phenomenon or a structural one. The conclusion was that, in afro-brazilian religions, captivity is a necessity of the whole system, because it allows the *orixás* coming to Earth, and the flow of the *axé*.

Key-words: slavery, Afro-Brazilian religions.

Rio de Janeiro

Agosto de 2004.

vii

SUMÁRIO

Agradecimentos	iv
Resumo	vi
Abstract	vii
Introdução	1
Primeira parte: Os escravos.	
Capítulo I: O escravo e o liminar	22
Capítulo II: Os feiticeiros e os mortos	41
Capítulo III: O nascimento místico: o barco da vida ou o barco negreiro	72
Capítulo IV: O escravo e a chegada	93
Capítulo V: Os erês escravos	113
Segunda parte: escravidão e parentesco.	
Capítulo VI: O problema da nação	133
Capítulo VII: A família patriarcal e a família de santo	165
Capítulo VIII: As irmandades	197
Terceira parte: Liberdade ou destino.	
Capítulo IX: Liberdade ou alforria	216
Capítulo X: O destino	260
Capítulo XI: Orixás escravos	282
Conclusão	317
Referências bibliográficas	323

ÍNDICE DE TABELAS

TABELA 1	
Nomes de escravos associados ao patriarcalismo real	276
TABELA 2	
Outros nomes escravos associados à realeza	278
TABELA 3	
Nomes escravos associados a Exu	288
TABELA 4	
Nomes escravos associados a Ossaim	291
TABELA 5	
Nomes escravos associados indiretamente a Ossaim	292
TABELA 6	
Distribuição de nomes que refletem a condição escrava	315
TABELA 7	
Distribuição de nomes associados à escravidão de escravos liberados Nos barcos.....	316

INTRODUÇÃO

Ao começar a penetrar no mundo das religiões afro-brasileiras, um fato aparece com grande destaque: a persistência destas religiões apesar da repressão sistemática de que foram objeto em certos períodos históricos. Uma das tentativas de explicação está representada pelas correntes teóricas que postulam a aculturação da massa escrava, ou o sincretismo das religiões afro-brasileiras. São teorias que interpretam as mudanças rituais como um sinal do progressivo desaparecimento da cultura africana no Brasil.

O outro lado desta postura aparece em posições que consideram estas religiões, particularmente o candomblé nagô, como o instrumento fundamental da resistência cultural dos escravos. Estas religiões são apresentadas com um certo viés contestatário, como uma espécie de cultura autônoma, um tanto adversa às mudanças, que garante a liberdade e a independência do mundo negro. Este conservadorismo religioso estaria permanentemente ameaçado pelas variações e mudanças rituais observadas pelos etnógrafos, assim como pelo devir histórico da sociedade global que as obrigaria a mudar, apesar dos esforços para mantê-las na sua pureza. A reconstrução da religião africana pura é apresentada como um objetivo dos afro-descendentes na sua árdua luta pela liberdade. A pureza é entendida como a fidelidade ao modelo nagô, apresentado por inúmeros pesquisadores como uma cultura africana superior se comparada, por exemplo, com os bantos, descritos como poluídos pelos sincretismos e muito menos evoluídos culturalmente. Capone (1997) e Birman (1980) estudaram extensamente as descrições realizadas pelos etnógrafos desta hierarquia africana. Esta postura da superioridade nagô e da defesa da pureza religiosa tem enorme peso ainda hoje.

No entanto, esta forma de situar o problema pode trazer dificuldades, uma vez que o continente africano sofria o processo de colonização e evangelização na época do tráfico de escravos e o isolamento cultural não era completamente possível. Inclusive, ao tentar dar conta de certas primazias entre os orixás, Lépine (1978:193) conclui que elas podem ser o resultado da vitória de certas tribos africanas invasoras, que relegaram "a um lugar secundário as divindades locais". A mesma autora afirma que algumas divindades do país jeje foram adotadas pelos iorubas "no decorrer de sua história" (Lépine, 1978: 193) e a introdução de certos deuses seria o produto de guerras ou do contato cultural interafricano. Para Silveira (1988: 179, 180) o panteão

africano estratifica-se muitas vezes conforme à cooptação dos deuses locais por parte das divindades vencedoras. Neste estudo afirma-se o caráter "político" das religiões originárias.

Por outro lado, pode surgir a pergunta se o valor da pureza não estaria inscrito nas políticas de embranquecimento brasileiras, de um lado, e das visões da medicina eugênica que postulavam o caráter poluente e degenerativo das misturas raciais ou culturais – de outro –; mais ainda ao se levar em conta que os pesquisadores que inauguraram esta visão – notadamente Nina Rodrigues e seus seguidores – eram médicos além de etnógrafos e faziam recomendações sobre o particular, visadas a garantir o progresso do Brasil. A esse respeito, Vogel et al. (1993: 166, 167) denunciaram o caráter eugênico desta posição, visando perpetuar a segregação racial e cultural.

Na sua tese de doutorado realizada em Paris, Capone (1997) discute precisamente este ponto, afirmando que a pureza ou, melhor, a impureza do culto, muito mais que uma categoria de conhecimentos ou proibição religiosa, é uma "categoria acusatória" (Capone, 1997: 15) utilizada tanto nos terreiros (entre terreiros e dentro dos terreiros), quanto pelos etnógrafos para retirar a legitimidade de certos atores. Do mesmo modo, a pureza é uma categoria reinventada, que funciona como "estratégia política" (Capone, 1997: 265, 494), construída como "*bricolage*" (Capone, 1997: 493). Neste jogo pelo poder, sempre existem alianças entre os pais-de-santo e os pesquisadores, visando aumentar a legitimidade da palavra das autoridades religiosas. As modificações rituais, assim como a acusação de impureza, procuram, segundo a autora, "renegociar" as relações de poder no grupo religioso (Capone, 1997: 498, nota 57). Capone (1997: 503) afirma que muitos pesquisadores interpretaram as religiões afro-brasileiras como espaços de harmonia, carentes de conflito, como uma espécie de retorno ao mito bíblico do paraíso perdido, uma volta para a África e para a liberdade. Na realidade, segundo esta autora, a conflituosidade potencial das religiões afro-brasileiras foi permanentemente obscurecida e silenciada. Assim, o "universo político" das religiões afro-brasileiras, foi "inexplorado" (Capone, 1997: 572). Maggie (1977) chegou a conclusões semelhantes. Segundo Capone, nos espaços de conflito, muitas vezes os agentes ativos das mudanças rituais são as próprias autoridades religiosas, que invocam a pureza para legitimar-se e reatualizar o seu poder a partir do enfraquecimento dos subalternos ou dos inimigos, muitas vezes apelando às alianças dos etnógrafos que, a rigor, seriam os inventores da categoria da pureza. As mudanças, portanto, não são completamente inocentes, mas tampouco são realizadas de maneira arbitrária: somente os atores que estão no topo da hierarquia religiosa estão facultados para introduzir variações. E,

segundo esta pesquisa, as mudanças visam manter ou acrescentar o poder dos que já estão em posições de poder, seguindo uma linha argumental que tem seus próprios mecanismos de legitimação dentro da lógica religiosa.

Póvoas (1989) estudou as mudanças no candomblé a partir dos dados lingüísticos. O autor chegou à conclusão que, embora as mudanças internas fossem inevitáveis, existem conceitos estruturantes que permanecem sem variações e, inclusive, que não têm tradução para o idioma português. Tal é o caso de palavras como axé, ogan, equede, iaô, o léxico do panteão africano e outras. Assim, para este autor, os terreiros de candomblé são "um pedaço de África" (Póvoas, 1989: 32) ou um "espaço ideologicamente africano" (Póvoas, 1989: 57). Os conhecimentos da cultura e da liturgia africana estão distribuídos de maneira desigual, sendo que os neófitos são virtualmente ignorantes tanto no sentido lingüístico como na visão "africana" do mundo. Pelo contrário, os integrantes da hierarquia religiosa são bilingües (no mínimo) e dominam uma "visão africana" do mundo. Isso é possível porque o candomblé "se mantém como um domínio separado [da sociedade global] e auto-suficiente [...] é uma comunidade política que tem política, regras e *modus vivendi* particulares" (Póvoas, 1989: 80). Os lexemas suscetíveis de tradução podem ser utilizados em português (por exemplo, orixá traduzido por "santo"), mas o caminho iniciático leva necessariamente a uma compreensão "africana" do mundo. Assim, os iniciados mais antigos podem chegar a «... "falar nagô", também com enunciados lingüísticos portugueses» (Póvoas, 1989: 51).

Póvoas toca indiretamente no problema da pureza e nos bantos, desta vez, na dimensão lingüística. O autor afirma que existem candomblés bantos e os mesmos lexemas nagô podem ser traduzidos para os dialetos bantos e inclusive daomeanos. E, apesar das suas divergências formais, "... vale lembrar que os dialetos africanos tinham muito em comum, por mais afastados que fossem entre si" (Póvoas, 1989: 29). Assim, o autor insinua que tanto a estrutura interna dos terreiros como a sua estrutura de "pensamento" é basicamente igual apesar das variações étnicas, lingüísticas e, inclusive, apesar do uso do idioma português. Portanto, a intromissão de elementos culturais exógenos não significaria necessariamente mudanças estruturais, nem seriam necessariamente interpretados como fatores poluentes. Esta postura é oposta àquela colocada por Bastide, quem afirmava de modo categórico: "A sociedade africana não podia renascer no Brasil. Sobre esse ponto é geral a concordância e não pode aqui haver realmente nenhuma discussão possível" (Bastide, 1971: 65).

Um autor que se posiciona num eixo contrário ao do Bastide é Janheinz Jahn (1963) quem é ainda mais radical que Póvoas. O autor postula a existência de uma unidade de pensamento "neo-africana", que compreende tanto o continente africano quanto as suas extensões afro-americanas e afro-caribenhas. Neste complexo cultural a religião, a medicina, a filosofia, a arte e a política são partes constitutivas de um sistema maior comum, que descansa nas semelhanças lingüísticas dos dialetos da África sub-saariana (incluindo as variantes iorubas e daomeanas). O que, segundo este autor, permitiu a permanência (e não a sobrevivência) do pensamento africano nas Américas e no Caribe, é a continuidade da língua dos orixás depositada nos tambores sagrados. Os percussionistas experimentados podem imitar as línguas tonais africanas nos batuques, e os tambores literalmente "falam" e transmitem as mensagens dos orixás, não somente nos rituais, mas também como espécies de telégrafos percutivos. A aculturação da população negra, ao contrário, aconteceu nos Estados Unidos, por causa da destruição dos instrumentos sagrados, que não têm somente uma função estética, mas são estruturantes porque invocam as divindades e reproduzem as línguas vernáculas.

No caso das religiões afro-brasileiras, Abrantes escreveu um trecho que permite conjecturar que a mesma lógica poderia estar presente no Brasil: "A música condensa os processos e abre passagem para os elementos que constituem o mito, há uma interação dinâmica de som - ritmo - divindade, intercâmbio de energias, permitindo a sacralização do mito" (Abrantes, 1996: 62). A ligação entre a percussão e a descida dos deuses foi também observada por Bastide, que chamou as combinações percutivas correspondentes a cada orixá de "*leit motiv wagneriano*" (Bastide, 1973: 251).

Por outro lado, ainda se mantém a pergunta de Goldman (1984) sobre a permanência do candomblé até hoje. Porque, apesar de não ser possível negar que houveram mudanças no repertório religioso, ninguém conseguiu demonstrar que essas mudanças sejam sinônimo de desaparecimento. Poder-se-ia se pensar que as próprias religiões afro-brasileiras tivessem mecanismos que contemplassem mudanças dentro de sua lógica interna. Assim, a continuidade do eixo religioso entre a África e o Brasil, apesar das mudanças, foi tomada como uma hipótese de trabalho plausível.

No entanto, as correntes que postulam as mudanças como um signo de desaparecimento dos remanescentes africanos ainda estão vigentes. A partir daí foi desenvolvida uma enorme polêmica sobre as origens africanas de outras manifestações religiosas além do candomblé, tais

como a umbanda e a quimbanda às vezes apresentadas com um viés degenerativo. Apesar disso, Capone (1997) fundamenta que todas elas podem entrar com propriedade na categoria de religiões afro-brasileiras. A autora fundamenta a sua postura a partir da presença de Exu em todas elas e, também ao longo das transformações históricas sofridas pela religião (Capone, 1997: 19). Inclusive, a autora chega a dizer que "*Exu semble ainsi être le gardien de l'héritage africain dans l'Umbanda*" (Capone, 1997: 184).

Para Barretto (1977: 29, 30) existe "uma variedade imensa de formas religiosas" afro-brasileiras e variações "externas" (de terreiro para terreiro, de região para região ou dentro de um mesmo terreiro). Apesar disso, a autora acredita em elementos comuns: a crença num Deus único, sem representação material e sem culto organizado, que é paralela ao culto de divindades intermediárias ou orixás (voduns); a ausência de imagens representativas desse Deus; a posse pelos orixás; a iniciação; a existência de Exu, e a consulta de Ifá ou destino. Birman (1980: 3) apresentou o problema, dizendo que a umbanda é percebida por muitos pesquisadores como tendo "a África como origem", porque é possível encontrar elementos "externos" à sociedade brasileira.

Goldman (1984) afirma que as variações e mudanças não colocam em questão a estrutura básica de todas as religiões afro-brasileiras: todas elas têm em comum a hierarquia interna, as relações do adepto com o macrocosmo, a construção ritual da pessoa e o transe como ponto fundamental na identidade dos adeptos, assim como pivô de articulação de todo o mundo religioso. O autor escreveu: "Pois o que impressiona de fato é que uma religião não codificada formalmente e que, estruturalmente, dá margem a uma gama de sínteses específicas, pudesse ser tão semelhante no Rio de Janeiro, em Ilhéus, em Salvador e em tantas outras partes" (Goldman, 1984: 6). "Pois embora possa haver e haja efetivamente, diferenças importantes de terreiro para terreiro, tais diferenças não passam de manifestações concretas de um esquema básico que permeia todas as manifestações empíricas" (Goldman, 1984: 10). Este trabalho marca o ponto alto nos debates sobre a aculturação, já que tenta demonstrar que as mudanças observadas na etnografia do ritual não foram estruturais, mas superficiais, o que pareceria conferir às religiões afro-brasileiras uma certa unidade na diversidade.

Mas existe um outro aspecto que está presente em todas estas manifestações religiosas e que ainda não foi sistematizado: a existência da escravidão no próprio discurso religioso, tanto no candomblé como na umbanda. A propósito, o objeto desta tese são as representações sobre os

escravos e a escravidão existentes na narrativa religiosa e dentro dos terreiros. Ainda não foi determinado se, no discurso religioso, a escravidão aparece de forma circunstancial, acidental, ou se, como um elemento que faz parte da própria hierarquia das casas de culto, dos complexos rituais e dos relatos míticos, não é um elemento estruturante. que vai além do problema da contaminação ou da pureza. Já foi apontado por Capone (1997: 488) que muitas das mudanças rituais foram introduzidas pelas hierarquias de culto e apresentadas como "atos de purificação", com o objetivo de ampliar o seu poder. Mas o poder máximo está marcado pelo binômio do escravo frente ao seu dono, o qual pode enfraquecer a parte dominada para aumentar o seu poder. Este fenômeno que foi descrito na dimensão religiosa por Maggie (1977) na sua *Guerra de Orixá*, onde a autora constata a conflituosidade latente nos terreiros que contradiz a visão harmônica apresentada por alguns etnógrafos. Nesse sentido, o problema já não seria a mudança, mas se essa mudança afeta, por exemplo, a relação do "livre" e do "escravo", a "produção" dos escravos ou os mecanismos para ultrapassar a escravidão mística. Ou se, em outras palavras, as mudanças afetam a estrutura da escravidão religiosa.

A escravidão mística não foi desenvolvida na literatura e o silêncio faria parte desse potencial conflitivo e "político" apagado, que mostraram Capone e Maggie. Uma pessoa entrevistada para esta tese, simpatizante do movimento negro e das religiões afro-brasileiras, além de professora de história, confidenciou que aquele é um elemento particularmente problemático desde o ponto de vista teórico e também desde o ponto de vista das reivindicações dos afro-descendentes. Este fato foi confirmado no campo.

Uma das primeiras evidências desse conflito emergiu quando comentei com uma outra informante amiga, adepta e militante do movimento negro, de forma bastante ingênua, qual era o objeto da presente tese: o escravo nas religiões afro-brasileiras. Alguns dias depois, ela confessou que a temática lhe causou uma crise religiosa. Quando fomos para o seu terreiro, uma casa de Oxoce¹, no bairro de Madureira, no Rio de Janeiro, aquela informante me apresentou, e fez referência ao objeto da pesquisa. Imediatamente começou a polêmica: Um dos adeptos, que era estudante de história postulou que os escravos não poderiam ter sido aculturados e que os senhores de engenho permitiam certas manifestações do candomblé, porque assim o escravo era mais trabalhador. Por sua vez, a equede falou que o candomblé era uma forma de "resistência

¹ A minha terminologia está baseada no dicionário Houaiss, Dicionário da língua portuguesa (2001). No caso das citações optei por respeitar a terminologia original.

cultural". Além do mais, se no período da escravidão os escravos louvassem o orixá da agricultura a colheita seria muito melhor. Mas aquela polêmica colocou aspectos problemáticos desde o ponto de vista teórico. Nesse terreiro os adeptos (alguns deles estudantes universitários de história) acreditavam que os antigos escravos cultuavam o candomblé e as divindades atuais, assunto que tem sido muito discutido nos âmbitos acadêmicos. E, mais importante, a "resistência cultural", na verdade, era funcional aos senhores porque aumentava a produtividade escrava! E isso era confirmado com todas as suas letras pelos próprios adeptos. Evidentemente, nas visitas posteriores, foi tratada com muita deferência, mas os informantes evitaram me entregar mais informação.

Este episódio mostrou também a necessidade de realizar um ajuste metodológico. A observação participante ou as entrevistas dirigidas apareciam como instrumentos insuficientes para abordar a pesquisa seja pela conflituosidade inerente ao tema, ou seja, porque as representações do escravo apareciam com níveis de complexidade e abstração que nem sempre os adeptos podiam verbalizar, e não sempre eram suscetíveis de uma observação simples. Além disso, o papel do silêncio ou o rigor do preceito do segredo foram apontados em diversos textos como dificuldades próprias da pesquisa nas religiões afro-brasileiras. Capone chamou a atenção sobre a utilização da palavra nesse universo e concluiu que "... o trabalho do antropólogo complica-se muito quando, na cultura estudada, a palavra não é pensada para veicular apenas informações, e sim poder" (Capone, 1991: 8). Assim, a revisão bibliográfica apareceu como uma metodologia menos invasiva em relação às crenças dos adeptos e mais de acordo com os níveis de abstração em discussão. Portanto, esta é uma pesquisa eminentemente bibliográfica.

A presença da escravidão no próprio discurso, no candomblé e suas variantes, aparece em muitos textos etnográficos de forma explícita: Goldman (1987); Vogel et al. (1993); Costa Lima (1977), etc.. Esta presença atinge o relato mítico, certas cerimônias, e inclusive certos padrões de relações dos adeptos dentro do terreiro, embora ela apareça como um dado um tanto anedótico, sem maior desenvolvimento teórico. Em determinadas cerimônias os "escravos" são encerrados num "barco" para realizar uma "viagem sem retorno", posteriormente são vendidos num "mercado", batizados numa igreja, vendem frutas na "quitanda", "compram a alforria", etc., o que lembra a triste trajetória dos escravos vindos para o território brasileiro, embora o relato seja apresentado como um discurso religioso que define o percurso existencial do indivíduo. Ali a escravidão aparece atualizada no mito, no rito e na vida cotidiana dos terreiros. Mas a enorme

semelhança entre o relato religioso e os dados históricos no Brasil levou ao estabelecimento da primeira hipótese: a existência de um paralelismo entre ambos os discursos.

Na literatura, as imbricações entre história e religião não foram muito desenvolvidas. Apesar disso, alguns autores escreveram sobre o particular e as posturas têm sido bastante diversas.

Para Goldman, "o enigma da estranha permanência" das religiões de procedência africana no Brasil

... seja sob sua forma mais tradicional, seja sob suas modalidades mais "sincréticas", especialmente com a Umbanda, [talvez] esteja relacionada antes a uma certa compatibilidade demonstrada pela estrutura de culto em relação a uma série de problemas históricos concretos colocados pela nova realidade em que ele foi inserido... (Goldman, 1984: 197).

A pergunta que emerge é se o escravo mítico tem alguma relação com aqueles problemas históricos.

Um dos autores mais relevantes que aprofundou as relações entre religiões afro-brasileiras e história é Roger Bastide (1971). Na introdução do seu livro *As religiões africanas no Brasil*, Bastide afirma que os "símbolos místicos" e os valores políticos "... não podem separar-se, que eles se entrecruzam a cada instante, não se devendo tratá-los isoladamente, mas, ao contrário, relacionar simultaneamente cada fenômeno social a esses dois eixos de coordenadas" (Bastide, 1971: 22, 23, t. I). Mas a história, como "simples descrição cronológica dos fatos", apresenta – segundo esta visão – os "fenômenos culturais" desligados dos "fenômenos sociais totais" (Bastide, 1971: 27, t. I). Esta "História parcial" não conseguiu perceber os "fenômenos de aculturação" (Bastide, 1971: 27, t. I). De maneira geral, o autor acredita que por causa da escravidão e, posteriormente do capitalismo, as religiões afro-brasileiras estão permanentemente ameaçadas. Nem sempre os adeptos foram bem sucedidos nas suas tentativas de reconstruir a religião perdida. O método da comparação geográfica e histórica serviria para "examinar estruturas e religiões em idades diferentes" (Bastide, 1971: 30, t. I), visando demonstrar a efetivação do processo de aculturação.

Apesar disso, Bastide observou a ligação entre religião de procedência africana e certas sublevações escravas ou formação de quilombos. O autor conclui que «... a religião afro-brasileira nos parece menos ligada à escravidão que ao trabalho artesanal dos negros "livres"...»

(Bastide, 1971: 42, t. I). A suposição implícita é que a escravidão e o tráfico negreiro quebraram definitivamente as bases materiais e simbólicas que sustentavam as religiões africanas originárias – implicitamente libertárias –, daí a inevitabilidade do processo de aculturação.

No entanto, no plano historiográfico, vários pesquisadores observaram algum tipo de ligação entre manifestações das religiões afro-brasileiras e os dados históricos objetivos. Por exemplo, Karasch (2000 (a): 31) fala dos "pretos velhos", indivíduos escravizados que viraram entidades da umbanda. A mesma autora constatou que algumas das "nações" dos escravos importados viraram "falanges" da umbanda.

Líbano Soares (1998), por sua vez, estudou a ligação entre a religião de origem africana, as casas de zungu, os quilombos do estado de Rio e as sublevações escravas. Na sua pesquisa o autor estudou uma incursão da polícia numa destas casas, onde se realizava um rito, parecido com o moderno candomblé, "... aparentemente a religião dominante neste tipo de culto" (Líbano Soares, 1998: 62). Segundo este autor as casas de zungu foram uma "fase importante" na constituição de uma "... proto-nação banto [no Rio de Janeiro], como disse Robert Slenes ao definir a unidade simbólica e lingüística construída pelos escravos da África banto" (Líbano Soares, 1999: 98) no Brasil.

Por sua vez, Slenes (1999) chamou a atenção para a necessidade de compreender certos fatos históricos sob o olhar dos antigos escravos importados e particularmente o seu aspecto religioso, na sua obra *Na senzala uma flor*. Naquele livro Slenes escreveu que exatamente a mesma preocupação guiou as pesquisas de Mattos: [Mattos] "... reconhece a importância da herança africana para a interpretação que os escravos faziam de sua experiência..." (Slenes, 1999: 18).

Segundo este autor as formas como os antigos escravos compreendiam o mundo seria um dado essencial para poder fazer análises históricas:

Apesar de já admirar muito o "marxismo cultural" de E. P. Thompson, demorei a reconhecer que o fato de os escravos não serem, digamos, "noruegueses", mas africanos de determinadas etnias e filhos de africanos, era central às questões que queria abordar.

Na verdade, foi meu envolvimento em outro projeto, a partir de 1978, que me levou a refletir de forma mais sistemática sobre questões de cunho cultural (Slenes, 1999: 15).

Nessa tentativa, o estudo das línguas, particularmente bantos, ocupa um lugar fundamental, e o autor retoma a mesma posição de Jahn (1963) e Kagame (1979), que postulam uma certa unidade lingüística no mundo negro-africano, depositária de todo um sistema de pensamento:

A preocupação levou-me à bibliografia sobre línguas pidgins e crioulas, como também à literatura antropológica e histórica sobre África Central. Ao mesmo tempo, incentivou-me a procurar em livros e arquivos evidências a respeito das formas de comunicação na senzala; desde logo, privilegiei, para isso, a pesquisa em fontes que pudessem retratar a rebeldia e a religiosidade escrava, onde tais informações provavelmente iriam aflorar com mais freqüência (Slenes, 1999: 15).

Acredito que experiências e heranças culturais em comum acabaram se sobrepondo, ainda na primeira metade do século XIX, às forças que promoviam a introversão familiar, pelo menos nas *plantations* do Sudeste... (Slenes, 1999: 17).

Esta abordagem pode ser suscetível de questionamentos por parte da antropologia, disciplina que também está atenta às mudanças e às variações culturais dentro da história do mundo negro.

No entanto, quando se fala em variações, a suposição implícita em muitos textos é que no continente africano as pessoas eram livres e a escravidão aconteceu com a intervenção européia, anulando os referentes simbólicos dos negros escravizados. Mas, precisamente, a escravidão acontecia entre os próprios negros, no continente de origem e Libano Soares chegou a afirmar que "... muitos africanos ocidentais que entraram no circuito do tráfico atlântico como peças tinham sido no passado até recente caçadores de escravos" (Libano Soares, 1998: 62). Outros autores afirmam que os iaôs moçambicanos também caçavam escravos. Nesse caso, aparentemente, o tráfico negreiro não quebrou a legitimidade da escravidão preexistente, situação que obriga a redefinir o problema das variações culturais, pelo menos no tocante à escravidão.

A continuidade religiosa entre a África e o Brasil foi estudada por Verger (1954), que afirmou que suas pesquisas de campo na Bahia facilitaram-lhe o trabalho antropológico no continente africano, por causa das imensas semelhanças nos ritos nas duas margens do Atlântico. A respeito da escravidão, o autor escreveu sobre o fato desconcertante que negros libertos da

Bahia voltaram para África, mas retornaram para o Brasil com suas mulheres e filhos, e também com "... *leurs propres domestiques esclaves tous restés attachés à leurs dieux*" (Verger, 1954: 12). Assim, o vínculo entre religião e escravidão aparece insinuado no próprio continente de origem e, ainda, fora transplantado pelos ex-escravos libertos do Brasil. Por isso, a segunda hipótese da presente tese postula a continuidade entre a escravidão africana e as representações da escravidão nas religiões afro-brasileiras.

Ainda não houve uma sistematização sobre a legitimidade religiosa do cativo no continente africano. Apesar disso e, como será desenvolvido no capítulo 2, os delitos de feitiçaria eram castigados com a escravidão, o que pode indicar alguma ligação entre a escravidão histórica e as práticas de magia. Além disso, Augé (1978) abordou o interesse que a antropologia demonstrou nas relações entre religião e política:

A antropologia religiosa [no continente africano] mostrou-se sensível à coerência das diversas representações duma sociedade, nomeadamente as relações entre religiões, magia e feitiçaria ou cosmologia, cosmogonia e organização social. A antropologia política não ignorou, longe disso, o papel ou a importância das manifestações e da linguagem religiosa no projeto político. A antropologia social e a antropologia política referem-se explicitamente às teorias locais respeitantes ao corpo e ao psiquismo (Augé, 1978: 12).

A antropologia política põe em evidência, há muito tempo, a imbricação da política e do sagrado (Augé, 1978: 16).

Mas, precisamente nas religiões afro-brasileiras, a manipulação das práticas religiosas foram interpretadas como ações "claramente políticas" por Capone (1997: 502), na medida que podem reforçar ou questionar as relações de poder entre pais e filhos-de-santo. Neste último caso, emerge um conflito que pode se constituir em "guerra mística" (Capone, 1997: 303). O conflito pode, inclusive, ter "conotações econômicas" (Capone, 1997: 310), observadas na ascensão social e sucesso econômico dos subalternos, o que coloca em questão a sua inferioridade hierárquica e a sua dependência.

Apesar de tudo, também se pode levar em conta o postulado de Goldman (1984), que afirma que aprofundar no debate sobre as mudanças acontecidas não contribui necessariamente para o avanço da presente pesquisa, já que é impossível saber como se manifestavam as religiões

afro-brasileiras no período da escravidão, nem estabelecer com certeza se houve e quais foram as mudanças acontecidas até o tempo presente. E o problema da pureza foi longamente desenvolvido por Capone (1997), e por isso não seria de muito proveito desenvolvê-lo aqui.

Um outro recurso metodológico é realizar uma comparação entre os discursos sobre a escravidão histórica (na África e no Brasil) e a escravidão nos discursos religiosos apresentados na literatura, retomando a complementaridade entre história e antropologia proposta por Bastide. No decorrer da presente pesquisa foram contemplados diversos autores e trabalhos que insinuam a continuidade religiosa entre a África e o Brasil. Esses autores e seus trabalhos serão citados ao longo da tese.

Assim, uma comparação pode fornecer dados interessantes: pode se comprovar se existem rupturas importantes ou, pelo contrário, continuidades a levar em conta nas narrativas sobre escravidão, seja mística, seja histórica, no Brasil ou na África. Estas continuidades entre a escravidão africana e brasileira foram consideradas a partir da revisão bibliográfica, onde no próprio continente africano apareciam conceitos como tráfico e comércio de escravos (Thornton, 1997; Reis, 1987; Serrano, 1997), quilombos (Munanga, 1995/96; Freudenthal, 1997), senzalas (Thornton, 1997: 63). Particularmente interessante é o texto de Freudenthal (1997) sobre os quilombos angolanos do século XIX. A autora os define como comunidades de escravos fugidos, agrupados em "associações não linhageiras", etnicamente heterogêneas e organizadas como sociedades iniciáticas. Os escravos fujões eram tanto "ladinos" como "boçais" (Freudenthal, 1997: 115) e, no caso de captura, os cativos iriam "... na procura de um protetor [que] funcionaria como meio de promover a negociação de novas condições, antes do regresso" (Freudenthal, 1997: 114). Tal como no Brasil, os escravos eram um bem alienável das relações mercantis, e os senhores podiam alugá-los, doá-los, vendê-los e transmiti-los em testamento e doação ou, inclusive, constituí-los em objeto de penhor ou hipoteca (Freudenthal, 1997: 113).

A enorme semelhança entre estas descrições e as narrativas sobre escravos brasileiros é coerente com os postulados de Alencastro (2000) sobre a unidade política e comercial luso-brasileira na África e América. Daí que surgiu a terceira hipótese sobre a unidade estrutural da escravidão em ambos os continentes.

Se houvesse concordâncias e continuidades estruturais entre a escravidão histórica, no Brasil e na África, e as representações da escravidão nas religiões afro-brasileiras, adquiriria sentido a hipótese do paralelismo entre ambos os discursos, ainda mais quando se constata que,

no discurso religioso, há elementos que parecem estar inscritos na memória histórica oral, inseridos no discurso mítico. Estes elementos parecem corresponder a descrições sintéticas da vida dos escravos no território brasileiro, fundamentadas em dados históricos, daí o aparente paralelismo entre o registro religioso e o registro histórico, que é um outro aspecto onde não parece haver sistematização teórica, uma vez que a religião é entendida de maneira independente do devir histórico. A concordância possível leva a estabelecer a quarta hipótese: a escravidão na narrativa religiosa e no discurso histórico constitui-se como uma estrutura de longa duração.

Mas, se no discurso histórico a escravidão é apresentada como um sistema sem legitimidade política (ou, ao menos, cuja legitimidade aparece questionada), nas religiões afro-brasileiras a escravidão pareceria ser uma condição legítima e, inclusive, praticada dentro da própria hierarquia dos terreiros. Esta contradição, onde o discurso religioso tem autonomia frente às mudanças políticas pós-abolicionistas, bate de frente com as teses de reconstrução cultural, ou de defesa do candomblé e suas variantes como uma maneira de alcançar a liberdade da população afro-brasileira, tal como postulado por Otávio Ianni ou Roger Bastide. Assim, o problema da escravidão ultrapassa o problema inter-racial e, aparentemente, está presente nas próprias cosmovisões de origem africana. Há, inclusive, autores como Raposo que chegaram a afirmar que: "Tanto os antigos europeus quanto os modernos portugueses aproveitavam-se do caráter legítimo que a escravidão possuía entre alguns povos africanos" (Raposo, s. data: 3). A pergunta que emerge é se nas religiões afro-brasileiras a escravidão é um fato legítimo, qual o seu papel na libertação dos afro-descendentes, tal como postulado por Ianni e Bastide?

O presente estudo resgata o fato de haver variações dentro da escravidão, incluindo a diferenciação rural e urbana, dadas as condições diferenciadas de inserção social, econômica, o isolamento, acesso a bens e serviços e possibilidades de alforria para os escravos. Estas foram estudadas a fim de observar se há alguma concordância entre elas e certos estágios vitais definidos pelas religiões afro-brasileiras, sendo que um dos objetivos da pesquisa é realizar a descrição das possíveis variações da escravidão mítica. Essas diferenças podem esclarecer se existe alguma relação positiva entre o acesso a determinados bens, possibilidades de associação, com a obtenção da alforria, e determinadas estruturas que visam alcançar a liberdade mística e maiores cotas de poder na família de santo. Assim, a diversidade das modalidades dentro da escravidão, pode ser usada como modelo a contrastar com os modelos religiosos. A pesquisa

busca verificar se há algum tipo de relação positiva entre os diversos tipos de escravidão e a inserção escrava no meio social, além de categorias socioestruturais nas religiões afro-brasileiras, incluídas ali a possibilidade de alcançar a liberdade nos registros legais, econômicos e religiosos. A comparação entre esses dados pode esclarecer se, efetivamente, existe algum tipo de paralelismo entre o discurso religioso e o discurso histórico.

A tese foi dividida em três partes: na primeira parte foram levantados os dados sobre escravos ligados a processos iniciáticos. Assim, no primeiro capítulo, foi desenvolvida a ligação entre a despersonalização que caracteriza o escravo, com estados liminares e, por sua vez, esses dados foram contrastados com as definições legais do escravo.

No segundo capítulo, foi estudada a noção dos "mortos" nas religiões afro-brasileiras, sua ligação com os feiticeiros, e a conexão entre os crimes de feitiçaria e a escravidão no continente africano.

No terceiro capítulo, realizou-se uma comparação entre as etnografias dos "irmãos de barco" e os relatos sobre os navios negreiros.

O quarto capítulo dá conta da chegada dos africanos ao território brasileiro, tentando esclarecer se existem elementos rituais comparáveis nos ritos religiosos, tais como a venda de escravos no mercado.

O quinto capítulo examina a noção dos erês, entidades "menores" e escravas nas religiões afro-brasileiras. Os erês e seus relatos míticos foram comparados a determinados escravos históricos.

A segunda parte da tese aprofunda a relação entre escravidão e parentesco, uma vez que uma das características do escravo, é a ruptura dos laços de parentesco porque é estrangeiro. A partir daí, o sexto capítulo estuda o conceito de "nação", que aparece nos registros de batismo dos escravos, e os problemas teóricos que acarreta. Foi desenvolvida a comparação com o conceito de "nação" existente nas religiões e sua ligação com as irmandades de negros.

No sétimo capítulo, estabeleceu-se um paralelo entre as famílias escravocratas brasileiras estudadas pelos juristas e historiadores, a escravidão africana e sua ligação com a família e, finalmente, a família de santo que também contém escravos.

No oitavo capítulo foi desenvolvido o conceito de irmandade: as irmandades das religiões afro-brasileiras, as irmandades africanas, as irmandades de negros das igrejas brasileiras. Junto

com isso foi explorada a ligação dos irmãos de pretos com os "reinados" africanos e o conceito de "nação" africano. Finalmente foi estudada a ligação destas associações com a escravidão.

A terceira parte da tese desenvolve o aparente antagonismo entre liberdade e destino a partir da perspectiva das religiões afro-brasileiras: no nono capítulo foi aprofundado o debate sobre a liberdade, diversas aproximações teóricas e como as religiões afro-brasileiras entendem a liberdade. Consta-se se existe algum paralelo entre esses conceitos e as ações de liberdade dos escravos históricos.

No décimo capítulo foi desenvolvida a noção de destino nas religiões afro-brasileiras, em oposição ao conceito de liberdade e seu possível vínculo com a escravidão.

Finalmente, no último capítulo a pesquisa procurou orixás escravos e os relatos míticos que lhes são associados, tentando verificar se esses dados são compatíveis com atores escravos históricos.

Assim, esta tese procura dar conta das representações sobre a escravidão, realizando um balanço entre história, etnografia, e as relações dos terreiros, confrontando as narrativas. A análise se fundamenta numa pesquisa fundamentalmente bibliográfica. Além dos textos disponíveis na Biblioteca do PPGAS², na cidade de Vassouras, foram realizadas pesquisas na Biblioteca da Universidade Severino Sombra, e na Biblioteca Setorial do Curso de Mestrado em História da Universidade Severino Sombra, onde foram consultados textos específicos sobre a escravidão na região. Também na Biblioteca da Casa da Cultura de Vassouras, onde foram revisados livros sobre fazendas da região.

Também foram realizadas pesquisas na Biblioteca da Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro e a Biblioteca Nacional, onde foi consultada literatura específica. Outras fontes foram utilizadas para complementar as informações da literatura estudada, ou como dados comprobatórios.

Além da pesquisa bibliográfica, foram visitados três terreiros, assim como foram realizadas entrevistas a informantes qualificados:

Após a primeira tomada de contato, no terreiro de Oxoce em Madureira, Rio de Janeiro, no primeiro semestre de 2001, foram realizadas diversas entrevistas no terreiro de Mãe Conceição de Oxoce (Madureira, Rio de Janeiro). Nas entrevistas individuais, os entrevistados podiam falar

² Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, da Universidade Federal de Rio de Janeiro.

livremente sobre os aspectos que para eles eram os mais importantes na sua vivência como adeptos. Logo após os primeiros encontros, as entrevistas foram mais dirigidas, mas continuou-se com o formato de entrevista semi-estruturada.

As entrevistas formuladas dessa maneira não somente permitiam que os entrevistados falassem do culto, como também das suas vivências pessoais produzidas pela seu pertencimento aos grupos de culto: por exemplo, um informante louro, universitário, se queixava da discriminação permanente de que era objeto por sua condição fenotípica, econômica e profissional aparentemente privilegiada, contradizendo, por exemplo, os dados de campo fornecidos por Roger Bastide, que afirmava que foi sempre muito bem recebido nos terreiros. Outros entrevistados comentavam sobre a literatura religiosa "legítima", entre a qual havia literatura antropológica e etnográfica, muito mais que literatura litúrgica. Outros entrevistados, numa reunião no terreiro, indicavam nomes de professores universitários que poderiam ajudar na pesquisa, não havendo – ao que parece – a menor contradição entre a procura de informação no discurso dos profissionais de antropologia e história (principalmente) e a palavra autorizada dos adeptos, particularmente das autoridades do culto.

Outros informantes centravam seus discursos no registro afetivo, enfatizando os afetos estabelecidos dentro do grupo de culto, assim como os sentimentos de pertencimento e códigos compartilhados.

No terreiro em que realizei as entrevistas em Madureira, a mãe-de-santo, a senhora Conceição, estava muito doente, já não falava, por isso as obrigações e os cultos estavam sob comando de sua filha biológica, a equede Lucinha. Apesar da sua condição física muito deteriorada, a mãe-de-santo era muito reverenciada e querida.

A primeira visita foi no domingo 25 de março de 2001. A equede falou que nada era por acaso, que minha visita seria muito bem recebida, porque nessa data se cumpriam 50 anos da primeira visita de Oxoce no terreiro. Logo depois começou um ensaio de danças bantos: Embora o terreiro tenha tradição nagô, os adeptos estavam ensaiando danças bantos para uma celebração futura que comemoraria uma aliança entre vários terreiros de tradições diferentes. Esses ensaios eram públicos, por isso eu fui convidada a aprender os passos e dançar com os outros integrantes.

Mesmo sendo uma cerimônia "profana", onde não havia propriamente um ritual religioso, e, portanto aberta aos não-iniciados, naquela ocasião houve três tranSES (que estavam fora de

programa), atribuídos à data comemorativa e à presença de Oxoce no terreiro. Das pessoas possuídas, uma não estava iniciada (o que foi interpretado como um chamado à iniciação), enquanto as outras já tinham feito alguns rituais de iniciação e seu transe foi muito mais leve.

Os assistentes fizeram questão de explicar a seqüência das danças que correspondiam aos respectivos orixás.

Foram realizadas várias outras observações nos domingos e todas se enquadraram no mesmo esquema, no entanto, somente os iniciados mais antigos caíram no transe, assunto que passou quase despercebido. A repetição do mesmo esquema se deu até a morte da mãe-de-santo.

A morte de D. Conceição marcou um momento catastrófico e o terreiro fechou por um ano, suspendendo todas as futuras celebrações que estavam previstas. É sabido que a morte do integrante do terreiro supõe rituais, mas eles são fechados e, na minha condição de não-iniciada, não tive a menor possibilidade de assisti-los.

No segundo semestre do ano 2001 foi realizada uma visita a um pai-de-santo rural, Aldenor de Souza, em Jacu do Alto, Itaboraí. Ele é pai de Oxoce, da nação angola, embora conheça os "fundamentos" dos rituais nagô. O *babalorixá* mora num campo e dedica-se à criação de gado bovino, suíno e aves, como qualquer camponês, aproveitando para criar os animais que ele usa nos seus sacrifícios rituais. O fato de criar seus animais lhe garante (segundo suas palavras) que os bichos sejam perfeitos para o ritual. O contato realizou-se sob formato de entrevista informal, onde o entrevistado falou das coisas que para ele eram relevantes, e logo houve uma pequena direção nas perguntas. Nestas entrevistas foram levantados os seguintes aspectos:

-O problema econômico no candomblé: tanto as festas como os rituais precisam de um desembolso importante de dinheiro, do pai-de-santo, ou do adepto. No caso das festas, a comida, alguns elementos rituais, assim como o pagamento dos batuqueiros e dos cantores especializados corre por conta do pai-de-santo. No caso dos batismos, as despesas correm por conta do iniciado sendo que, somente a roupa do orixá pode custar R\$ 600 (US 250). Segundo ele, este fato determina o afastamento dos fieis potenciais e, no seu caso, determinou uma importante redução das festas realizadas (somente três por ano). Ao ser consultado, considerou altamente improvável que um escravo pudesse realizar o ritual, não só pelos constrangimentos econômicos (que

constituem uma dificuldade quase intransponível para a capacidade econômica do escravo), mas também pela censura existente.

-Assuntos litúrgicos: O pai-de-santo forneceu documentos e fotos dos rituais, explicando o simbolismo de cada uma. Além disso, forneceu explicações dos batismos, havendo concordância entre este depoimento e a literatura etnográfica, sendo que eventuais variações eram puramente formais.

-Descreveu o enterro de um pai-de-santo, dizendo que o folclore fornece inúmeros exemplos das manifestações materiais do candomblé. Finalmente falou das mudanças rituais por causa de problemas econômicos, da procura de maior simplicidade que torne o ritual mais acessível, ou de uma contaminação indesejável. Falou também das perversões de certos pais ou mães de santo que usam seus poderes para fazer o mal ou para enriquecer-se, assim como do interesse das pessoas que se aproximam ao terreiro, que nem sempre é um interesse religioso, mas um pretexto para encontrar parceiros ou amizades, ou oportunidades para comer e beber de graça.

Finalmente, no segundo semestre de 2001, houve uma observação ao vivo no Terreiro de Preto Velho em Porto da Pedra (São Gonçalo), onde fui consultar os búzios e pedir conselho ao pai-de-santo.

Os dados coletados na pesquisa de campo, de forma geral, são idênticos aos descritos nas etnografias. Aquelas observações e entrevistas ajudaram a determinar conteúdos a ser aprofundados, e os rumos iniciais da pesquisa. Mostraram também que esses instrumentos eram insuficientes para dar conta da polêmica escravidão religiosa, pelos valores mobilizados e pelo nível de abstração em jogo, aspectos que estavam muito melhor desenvolvidos na literatura. Por este motivo foi privilegiado o trabalho bibliográfico.

Uma outra frente foi a pesquisa de arquivo. Foram consultadas listas de escravos datadas do ano 1822 até 1850, isto é, desde a proclamação da independência até a abolição do tráfico negreiro, período em que os documentos e os arquivos passam a permanecer no Brasil. Isto foi determinado principalmente pela facilidade de acesso às fontes nos arquivos em território brasileiro, o que não impede a de consulta de textos que ultrapassem aquele período. A partir de 1850 o tráfico desaparece e a escravidão deveu continuar sob outras regras do jogo.

As listas de nomes foram selecionadas, entre outros documentos, porque, na literatura, é colocado em destaque que o nome é um indicador de posicionamento social nas religiões afro-

brasileiras e em sociedades africanas. Os dados coletados esperam determinar se os nomes podem indicar a condição escrava dos cativos, apesar da aparente falta de maiores atributos nos documentos consultados. O trabalho centrou-se principalmente na distribuição dos nomes e sua possível reinterpretação religiosa. Os dados assim processados têm uma função comprobatória da informação revelada pela na literatura.

O lugar da pesquisa de arquivo é principalmente a cidade do Rio de Janeiro, e o Vale do Paraíba Fluminense (cujo auge começa por volta de 1800 com o ciclo do café). A escolha geográfica é também um referente que não exclui informações sobre outros estados e, inclusive, sobre o continente africano. Mas a ênfase geográfica é coerente com o fato do aumento explosivo de escravos entrados pelo porto do Rio de Janeiro a partir de 1822 (Pinheiro, 1998), além do crescimento da cidade produto da vinda da família imperial, e seriam paralelas com a transformação de Rio de Janeiro e o Vale do Paraíba em importantes centros de recepção e retenção de massa escrava recém importada. Pinheiro (1998) colocou que em 1821 havia 36.182 escravos numa população total de 79.321 habitantes na cidade de Rio de Janeiro. Já em 1849 havia 78.855 escravos numa população total de 205.906 habitantes. Por outro lado, algumas estimativas falam em 800 000 escravos importados no Vale do Paraíba, como produto do auge do café³.

Na cidade do Rio do Janeiro, houve pesquisa em dois arquivos: no Arquivo da Cúria foi revisado o *Livro de Batismos de Escravos*, de 1826 a 1829, de onde foi selecionada uma amostra de 323 escravos batizados; no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro foi consultado o documento *Marcas de Escravos, Listas de escravos emancipados vindos a bordo de navios negreiros (1839-1841)*, junto com o texto analítico de Luciano Raposo. Nessas listas aparecem os registros de 1497 escravos trazidos para Brasil e libertados pelo bloqueio britânico.

Uma outra fonte consultada foi o Arquivo da Fundação Educacional Severino Sombra, Centro de Documentação Histórica, na cidade de Vassouras. Ali houve uma revisão do catálogo "Fontes Primárias Para História da Escravidão em Vassouras". Desse catálogo foram selecionados os inventários post-mortem, onde apareciam os registros escravos, com seus nomes,

³ Fonte: Jornal do Brasil, 30 de setembro, ano 2000. A informação apareceu no Caderno IDEIAS LIVROS do Jornal p. 1, 2, numa notícia referida à descoberta do arquivo de fontes primárias catalogados pelo Centro de Memória da História do Vale do Paraíba, em Vassouras. Este arquivo, ordenado e catalogado, passou para a Fundação Educacional Severino Sombra, Centro de Documentação Histórica.

nações, doenças, idades, sexo, "profissões" e preço estimado. Foram examinadas as caixas 03, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, com um total de 98 inventários, 2414 escravos, com seus nomes, idades, sexo, preço estimado.

A respeito dos documentos de arquivo, é importante salientar que eles apresentam diferenças deduzidas da própria função desses registros. Nos registros batismais do Arquivo da Cúria, correspondentes ao universo dos escravos urbanos, destaca a preponderância de batismos individuais e batismos simultâneos de grupos pequenos (no máximo sete indivíduos). De uma amostra de 324 escravos, a única exceção foi um plantel de 31 cativos. Nesses registros não aparece a idade estimada (a menos que fossem crianças recém nascidas tidas por "inocentes") nem outras informações complementares.

Nos inventários post-mortem, pelo contrário, por pertencerem a um universo rural, com planteis já constituídos, os registros dificilmente são individuais. Aqui há uma avaliação das peças e seu preço estimado, a idade e, às vezes, aparecem certas informações sobre as aptidões do cativo, certas "profissões" como carpinteiros ou engomadeiras, e "doenças", apontadas como "aleijado", "quebrado", "doente", sem que haja um diagnóstico médico mais fino. Esses dados são inexistentes no registro anterior.

Embora, nos registros da Cúria fossem apontadas informações sobre a procedência (ou nação) do escravo, estes registros são menos enfatizados e, pelo contrário, são mais sistemáticos no caso dos planteis rurais, o que pareceria refletir a preocupação dos senhores por dosificar ou controlar a quantidade de indivíduos da mesma nação nas suas fazendas. De forma geral, repetem-se em ambos os registros o nome do proprietário, as nações apontadas na literatura e sistematizadas por Karasch [2000 (a)], assim como o desequilíbrio dos sexos longamente desenvolvidos pela literatura.

Uma situação um tanto diferente estaria presente no documento "*Marcas de escravos*". Esses cativos correspondiam a escravos emancipados já no navio negreiro por causa do bloqueio britânico. Aqui, não há dados sobre um proprietário. Além da informação do nome e da nação, há informações detalhadas sobre marcas e sua localização precisa nos corpos dos africanos. Segundo Raposo (S. data.: 1) tratar-se-ia de "marcas tribais e monogramas talhados por proprietários na pele dos africanos", as que possibilitariam a sua identificação.

Os aspectos relevantes dessas informações serão desenvolvidas ao longo desta tese, principalmente no capítulo sobre a família, sobre a nação, e sobre o destino.

Para completar as informações, foram utilizados textos correspondentes a períodos anteriores ou posteriores aos anos 1822 e 1850, ou de outros estados, tentando verificar se existe alguma coerência interna no discurso, que permita estabelecer continuidades ou estruturas de longa duração.

De forma complementar, e sempre considerando que a pesquisa é eminentemente bibliográfica, foram utilizadas outras fontes, como matérias de jornal e pesquisas em museus. As viagens a Vassouras facilitaram a aproximação com o que foi a escravidão rural. Nessas viagens foi visitado o Museu da Casa da Hera (antiga fazenda), para poder ter uma aproximação *in situ* de como eram as fazendas e a organização espacial das senzalas. Também foi visitado o Memorial de Manoel Congo. Estas visitas foram pensadas para encontrar, além de informação escrita, informação não escrita sobre a vida dos escravos, dados importantes num universo tradicionalmente analfabeto. A análise desse material será explicada ao longo desta tese.

PRIMEIRA PARTE

OS ESCRAVOS

CAPÍTULO I

O ESCRAVO E O LIMINAR

O transe místico, nas religiões afro-brasileiras, é o objeto de inúmeros estudos e diversas abordagens. Numa primeira linha de pesquisa, a possessão foi interpretada a partir da perspectiva médica e suspeita de um viés patológico. Numa segunda linha interpretativa foram enfatizados os aspectos ou funções adaptativos do transe nas camadas desprotegidas da população. Em todas as abordagens a questão da identidade do indivíduo possuído é central, toda vez que a possessão rompe a aparente unidade entre o corpo e a personalidade.

Mas possessão aparece, nas religiões afro-brasileiras, como um fenômeno imprescindível na progressiva construção da pessoa. O percurso existencial supõe o assentamento de diversas entidades, e esta progressão corre paralela à ausência ou presença de liberdade do indivíduo. No discurso das religiões afro-brasileiras a oposição liberdade-escravidão está presente na dimensão mágica, associada àquele percurso existencial. A partir do momento em que técnicas oraculares associadas a algumas crises pessoais determinam a necessidade do indivíduo iniciar-se no santo, a liberdade ou alforria é alcançada somente com a iniciação do sétimo ano, momento transcendente na religião, porque liberta o adepto dos pais (ou mães)-de-santo. Deveria se pensar, portanto, que antes desse momento o indivíduo, pelo menos durante os sete anos prévios, não é "realmente" livre. Deveria se supor que o adepto continua sendo "escravo" no terreiro até o ritual do sétimo ano que dá uma "alforria" que, porém, não seria a liberdade completa. Esta última somente é alcançada com a obrigação dos 21 anos. Todos estes rituais visam a assentar um conjunto de entidades na cabeça do adepto e, nas palavras de Goldman, a existência do ser humano "... permanece em estado, digamos virtual, até o momento em que são "fixados" pelos ritos de iniciação e de confirmação" (Goldman, 1984: 175). Assim, o indivíduo "nasce aos

poucos", e depois de 21 anos a pessoa pode estar "completa". "Até atingir esse momento ideal, o equilíbrio do seu eu é de tipo instável, altamente instável" (Goldman, 1984: 176).

Nas religiões afro-brasileiras, a penetração das forças invisíveis nos corpos das pessoas determina a identidade temporária dos indivíduos, apresentando-se momentos de verdadeiras confusões ou crises identitárias. As diversas possibilidades que pode apresentar o princípio existencial humano supõe que o indivíduo pode, eventualmente, não ser ele próprio, mas ser um corpo onde moram alternativamente forças mágicas externas. Nesse sentido, a noção do "eu" pode não ser precisamente adequada como categoria explicativa, ao se levar em conta que em determinados momentos o apagamento do "eu" é requisito indispensável para a mediunidade, que por sua vez é indispensável para a realização do percurso existencial da pessoa, tal como apresentado por Birman (1980).

Este apagamento do "eu" foi retomado por Augras (1983: 18), ela afirma que os ritos de possessão supõem a "despersonalização" do fiel para que possa transformar-se no que "ele é realmente". Segundo esta autora, através desse processo, o fiel pode internalizar a energia do deus dono-da-cabeça (ou duplo) e assim completar a metamorfose que supõe o seu percurso existencial. No entanto, para que o percurso existencial seja realizado, a despersonalização é um requisito prévio. Mas, no registro histórico, a despersonalização é apontada por Alencastro (2000, 144) como uma das condições fundamentais que definem a escravidão na dimensão histórica.

Justamente, por intuir que a construção da pessoa deve ser redefinida fora dos parâmetros da psicologia "ocidental", Augras (1983: 20) colocou que sua pesquisa situava-se no "âmbito da psicologia religiosa", seguindo a tradição teórica de Mauss da construção da pessoa. Os objetivos explícitos de sua pesquisa são "... as idéias a respeito da estrutura da personalidade, do microcosmo condensando toda a imagem do universo" (Augras, 1983: 55). Portanto, o ritual é "... descrito em relação à sua função de manutenção e ampliação do sistema global" (Augras, 1983: 55), tentando «... "esclarecer o modo como as tradições religiosas atuam no indivíduo", moldando a estrutura do seu mundo e, portanto, da sua personalidade» (Augras, 1983: 9). A noção de pessoa apresenta-se, nesse contexto, redefinida em função do sagrado e de como o sagrado explica "uma interpretação do homem e do mundo" (Augras, 1983: 13). O ritual opera assim como mecanismo central na construção da pessoa.

Por sua vez, Goldman (1984: 160) afirma que, nas religiões afro-brasileiras, o transe "opera sobre o indivíduo humano". A partir daí o que está em discussão é a indivisibilidade ou a unidade do indivíduo. Para este autor, portanto, a "teoria do ritual" e a "noção de pessoa" (Goldman, 1984: 161) são dois eixos que devem ser abordados conjuntamente por causa da sua "interdependência" estrutural (Goldman, 1984: 162), na medida em que a possessão supõe uma forma particular de entender o indivíduo, dentro dos marcos culturais que lhe dão sentido. Esse entendimento da pessoa não pode se desligar do rito nem da religião.

Michel-Jones (1978) escreveu um artigo no qual tenta dar conta das diversas aproximações teóricas à noção de pessoa. Nesse artigo, destaca as abordagens de Mauss, onde o indivíduo encarna diversos personagens, na vida familiar ou nos dramas sagrados. Em certos contextos ritualísticos esta mesma aproximação foi retomada por Trindade-Serra (1978) e por Augras (1983) para as religiões afro-brasileiras, onde o indivíduo possuído deveria representar certas condutas atribuídas às entidades mágicas, sendo que o ritual teria formato de *performance*.

Michel-Jones (1978) continua seu artigo, tentando explicar de "certas constantes dos diferentes conceitos de pessoa existentes na África Negra" (Michel-Jones, 1978: 54). A autora afirma que, apesar de existir variações segundo as "etnias" (Michel-Jones, 1978: 54) há, contudo, certas constantes. A mais importante é a pluralidade de componentes que integram a – por assim dizer – personalidade. Há, nessa pluralidade, elementos "estritamente individuais" (Michel-Jones, 1978: 56), como a escolha pré-natal do destino; elementos herdados que situam o indivíduo nas linhagens e, finalmente, elementos "simbólicos" (Michel-Jones, 1978: 56). Estes últimos estariam registrados no nome, que exprime a posição social da pessoa, onde se inclui um nome secreto que somente pode ser utilizado pelos sacerdotes. Assim, a imposição do nome introduz a criança nas redes sociais. Pelo contrário, um bastardo sem nome não pode, segundo esta pesquisa, aspirar a "bocados de terra" (Michel-Jones, 1978: 61), nem a se casar. A situação da criança ilegítima corresponde com a "morte social" (Michel-Jones, 1978: 61), com inserções potenciais, mas permanecendo como "estrangeira" (Michel-Jones, 1978: 61) no seu grupo de origem. A passagem do biológico para a cultura realiza-se através de complexos rituais, e corresponde com "exigências de seleção e de hierarquia" (Michel-Jones, 1978: 63). Segundo a autora, "a concepção do ser do homem (microcosmo) remete para o universo (macrocosmo)" (Michel-Jones, 1978: 63), situação que foi retomada por Augras, e Capone para o candomblé brasileiro.

A pesquisa de Michel-Jones está em concordância com o trabalho de Augé (1978). Esta autora postula que na África Negra existe uma relação lógica, não sempre explicitada na antropologia, entre a noção da pessoa, a religião/feitiçaria, e a ordem política com seus mecanismos de dominação. Uma determinada concepção da pessoa deve supor determinados modelos políticos e estes modelos estão legitimados e articulados a partir da religião, já que os sacerdotes têm considerável poder político a partir de suas práticas de magia.

O mesmo autor participou num colóquio chamado *La notion de personne en Afrique Noire*, realizado em 1971 e publicado em 1973. Nessa ocasião, diversos pesquisadores estudaram 18 "sociedades" africanas e tentou-se realizar um "estudo comparativo da noção da pessoa". A conclusão foi que existe um "*certain degré d'homogénéité culturelle*" (Cartry, 1973: 22). Curiosamente, nesse colóquio Roger Bastide e Juana Elbein dos Santos participaram como expositores.

Janheinz Jahn (1963) realizou uma ligação sistemática entre estas correntes antropológicas que estudaram a noção de pessoa no continente africano e suas derivações afro-americanas. Este autor se posiciona no outro extremo das teorias aculturativas, dizendo que, por uma parte, a heterogeneidade africana não exclui certos postulados culturais compartilhados em todo o continente negro (sub-saariano) e, por outra, que aqueles postulados sobreviveram nas Américas escravocratas. Estes postulados se relacionam com uma forma de entender a vida, o homem, e as relações que ele mantém com o macrocosmos. As variações empíricas ocorridas no Novo Continente seriam, segundo este autor, variações que correspondem a um modelo cuja estrutura básica permanece inalterável. Jahn coloca explicitamente a idéia de que a filosofia, a teologia, a política, o direito e a medicina – no complexo que denominou neo-africano – fazem parte de um sistema lógico, onde os seus componentes são indivisíveis. A religião está também presente em todas essas dimensões (Jahn, 1963: 132). Para o caso do candomblé, esta idéia aparece nos escritos de Póvoas, o qual escreveu que:

Politicamente, o babalôrisá ou a iyálôrisá na terra, representante do òrisá na terra, mantém o poder nas mãos. Chefe de Estado, conselheiro, curandeiro, médico, psicólogo e sacerdote, não raro que ele estende seu poder aos lares de seus confrades. O poder é total e vitalício, chegando mesmo a interferir em questões familiares ou conjugais (Póvoas, 1989: 30).

Inspirado nos trabalhos de Alexis Kagame, Jahn afirma que na cosmovisão africana (e suas extensões afro-americanas) tudo o que existe pode entrar em quatro categorias:

- Muntu = “homem” (plural banto)
- Kintu = “coisa” (plural bintu)
- Hantu = “lugar e tempo”
- Kuntu = “modalidade”.

Tudo o que existe deve, necessariamente, pertencer a uma destas categorias (ou uma combinação delas), que não somente são concebidas como substância, mas como força. Esta força está inscrita na raiz *ntu* que percorre as quatro categorias, o que quer dizer que tudo o que existe está aparentado e, portanto não há, na verdade, uma separação entre as coisas: “*Ntu es aquello que son conjuntamente Muntu, Kintu, Hantu y Kuntu. No es que la fuerza y la materia lleguen así a unirse: lo que ocurre es que jamás fueron separadas*” (Jahn J.: 1963; 138).

O *Muntu* está definido por ser a única força que possui o “dom da inteligência”, e o domínio sobre a força vital *ntu*. Tudo o que acontece no universo é devido a um *Muntu* que possui o poder de movimentar a força vital graças ao domínio sobre o que ele denominou o *nommo*. O *nommo* é:

“agua y fuego, la fuerza vital que sostiene la palabra, sale de la boca en el vapor de agua, que es agua y palabra. Es decir que el *nommo* es agua y fuego y semilla y palabra unidos. El *nommo*, la fuerza vital, es lo líquido en general, es una unidad de fluidez físico-espiritual que todo lo vivifica, todo lo compenetra, todo lo obra (Jahn, 1963: 171).

Esta força movimenta todas as entidades do universo, incluindo as dos próprios homens, que estão hierarquizados – segundo esta visão – em função daquele domínio. Por isso, a palavra não somente é uma ferramenta de comunicação, mas um instrumento indispensável para a transmissão da vida e a movimentação da força vital *ntu*, o que em definitiva produz as mudanças no mundo, quaisquer que elas sejam. Por isso também, o que distingue o *Muntu* das outras categorias é o domínio sobre a palavra, que lhe permite reacomodar o *ntu* presente nas quatro categorias e produzir mudanças no mundo. Este poder diferenciado faz com que os

homens sejam hierarquizados: há uma relação proporcional entre o domínio do *nommo* e o crescimento da força vital do indivíduo. Ao que parece, estes postulados estão presentes nas religiões afro-brasileiras, onde aquela força vital é chamada de axé, e deve circular entre os “vivos” e os orixás para aumentar a vida dos homens. O axé é transmissível, pode aumentar ou diminuir por meios materiais e simbólicos, segundo a observância das condutas rituais (Elbein dos Santos, 1976: 39). Elbein dos Santos descreveu o fenômeno, de uma forma que corresponde ao *nommo* definido por Jahn:

Se a palavra adquire tal poder de ação, é porque ela está impregnada de *àse*, pronunciada com o hálito – veículo existencial – com a saliva, a temperatura: é a palavra soprada, vivida, acompanhada das modulações da carga emocional, da história pessoal e do poder daquele que a profere. [...] Quanto mais *àse* daquele que o transmite é poderoso, mais as palavras proferidas são atuantes e mais ativos os elementos que manipula. Para que a palavra adquira sua função dinâmica, deve ser dita de maneira e em contexto determinado (Elbein dos Santos, 1976: 46, 47).

Descrições semelhantes do axé foram colocadas por Capone (1997: 507). Janheinz Jahn afirma que *Muntu* não equivale exatamente à “homem” mas inclui os vivos, os mortos, os ancestrais, os orixás, sendo que a palavra privilegiada é a palavra com ritmo dos tambores rituais, que na verdade, é a palavra dos orixás. Segundo esta filosofia, as diferenças entre os homens entram na categoria de *Kuntu* (modalidade), em função do *nommo* e a quantidade de força vital que teriam acumulado. A hierarquização humana então, está dada entre as polaridades vida e morte, sendo que os *muntu* que detêm o maior poder e que são imortais (por isso moram no Orun), são os orixás que possuem a palavra sagrada. No outro extremo estão a morte, os mortos que foram definidos por este autor como os bruxos ou feiticeiros, abandonados no espaço vazio do nada. Tanto no esquema de Jahn, como nas descrições etnográficas dos mortos nas religiões afro-brasileiras, os mortos perderam a voz e a palavra.

Neste contexto, a morte não é entendida (pelo menos não somente) como a morte “biológica”. Trata-se de uma morte metafísica, onde o feiticeiro, assim como toda a sua linhagem está condenada a perder a imortalidade, o princípio que lhes dá a sua humanidade, e são lançados ao espaço vazio das coisas. “*Se le prepara la muerte de los animales*” e “... *no puede obrar ya mediante ningún nommo en el universo de las fuerzas*” (Jahn, 1963: 181). Neste caso os animais pertencem à categoria *kintu* ou coisa, portanto não tem vida, mas podem ser

animados pelo poder de um *muntu*. As entidades mortas perdem o domínio sobre a palavra e são homologadas a uma *coisa* que perdeu seu princípio de *humanidade* junto com o poder da palavra, combinando as categorias *muntu* (homem), *kintu* (coisa) e *kuntu* (modalidade). Neste caso, a modalidade seria liminar, já que combina categorias opostas: o homem possuidor do princípio de inteligência e coisa, categoria desprovida de princípio de humanidade.

Os mortos estão na distância máxima do Orun, e são justamente entidades ligadas à morte (os *eguns* e os *encostos*) as que na literatura religiosa estão relacionadas de forma explícita à figura do escravo. Ao perderem o poder da palavra, os mortos perderam o poder de influir sobre a força vital. No entanto, como entidades “inertes” elas podem ser movimentadas por algum *muntu* que detém o poder. Nessa relação, a distância relacional que separa as duas entidades, definida pelo diferencial no domínio da palavra, determina que uma delas esteja submetida e indefesa frente às capacidades do outro.

Outro autor que aprofundou o estudo das bases filosóficas da religiosidade africana foi Munanga (1995/96). Este autor, da mesma forma que Jahn (1963) e Kagame (1979), acredita que existe uma certa unidade filosófica no complexo cultural banto. A unidade é dada pelo uso de famílias lingüísticas que usam a raiz *ntu* para denominar o “homem”. Todos eles concordam em dizer que os significados filosóficos contidos nessas línguas, apesar das diferenças, são comuns para o mundo banto e, ainda, estendem-se para toda a África subsaariana. Ao se referir às religiões africanas, Munanga escreveu que “As religiões de todos os povos bantu são semelhantes” (Munanga: 1995/96: 61). A organização interna das religiões baseia-se num Deus longínquo e distante que criou o mundo, mas sem intervir diretamente nele. A administração dos problemas mundanos está nas mãos dos seus “filhos divinizados”, fundadores de linhagens. Nas religiões afro-brasileiras, esses filhos são os orixás ou voduns. As hierarquias do mundo obedecem à mesma ordem descrita por Jahn, a partir da acumulação da força vital, cuja fonte é o próprio Deus. O autor, ainda descreveu a morte de forma que pode se enquadrar no registro da modalidade apontado por Jahn. A morte não é senão a perda da força vital, processo de causalidade inobservável. Como modalidade, a morte pode ter diversos degraus, mas também pode ser combinada com diversas outras categorias. Por isso, “... as noções de “Ser” e de “Força” são inseparáveis e estão interligadas” (Munanga, 1995/96: 62). Ainda, «... a palavra “morrer”, que é uma privação ao extremo da força vital, é aplicada a tudo o que existe na natureza» (Munanga, 1995/96: 62).

Segundo este autor, a morte pode também ser aplicada aos objetos, como vidros ou pedras quebrados. No entanto, e segundo estas premissas, o corpo pode, eventualmente, se tornar um espaço vazio o que, em definitiva, supõe que a perda de força vital, não mais da unidade corpo/alma, mas do princípio existencial que pode abandonar o corpo, sem que por isso o corpo esteja morto. Há nesse caso uma certa independência entre o conjunto espiritual e a corporeidade, onde podem aparecer inversões dramáticas: embora o corpo morra, o princípio existencial pode seguir existindo e evoluindo numa reencarnação ou, ao contrário, um corpo "vivo" pode ser o depósito de princípios espirituais "mortos".

Esta última possibilidade foi explicitada para as religiões afro-brasileiras, particularmente por Augras (1983), que fala na possessão pelos eguns (ou mortos): Quando o indivíduo sofre a desgraça de ser possuído por essas entidades, "... fica nítido o caráter de despersonalização da morte" (Augras, 1983: 65). "Nela [a morte], a individualidade desaparece" (Augras, 1983: 65), e o corpo fica esvaziado do seu princípio existencial. A morte está presente em ambos os casos (corpo vazio, e emi sem corpo), mas a consequência seria completamente diferente num e outro. Ambas as situações, pela sua contradição estrutural, entram no registro da liminaridade.

Mas é possível realizar um cruzamento entre esta última categoria (o corpo "vivo" com um princípio existencial "morto" e coisificado), com a morte social associada ao cativo no próprio continente africano, descrita por Alencastro: "Perecendo como pessoa ao cair cativo no Continente Negro, o africano converte-se em mercadoria" (Alencastro: 2000, 149). Este mesmo processo de morte social e coisificação está presente na legislação escravista brasileira estudada por Perdigão Malheiro, onde o escravo é legalmente definido como:

"Desde que o homem é reduzido à condição de cousa, sujeito ao poder e domínio ou propriedade de um outro, é havido por morto, privado de todos os direitos, e não tem representação alguma, como já havia decidido o Direito Romano (Perdigão Malheiro, 1976: 35).

Chama a atenção à perfeita correspondência entre uma explicação metafísica de uma categoria "humana" e "morta", ligada à escravidão, e uma definição legal, que operou no Brasil escravista, que define uma figura que está "morta", mas ao mesmo tempo "viva", que é "humana" e também "coisa".

Nas religiões afro-brasileiras, esta figura altamente desestruturada e ambígua estaria também ligada a Exu, orixá das encruzilhadas e dos estados liminares, que transporta o axé, e

que por sua vez também está ligado à figura do escravo: A literatura o descreve como o escravo dos outros orixás.

O status das pessoas, segundo a lógica das religiões afro-brasileiras, estaria definido a partir das quantidades de “vida” ou “morte” que possui. Aqui, a vida não é exatamente o equivalente à vida biológica e a morte não equivale tampouco à morte do corpo. A morte do corpo é uma transição de um estado a outro (onde obviamente a morte também está presente), mas o princípio vital continua existindo, podendo ser reencarnado. Da mesma forma, todo o esforço ritual da construção da pessoa nas religiões afro-brasileiras visa incrementar a quantidade de força vital (axé) do indivíduo mediante nascimentos místicos. A idade das pessoas, ou, melhor dizendo, a idade de seu princípio de humanidade (emi no candomblé), somente é mensurável segundo os rituais de iniciação a que foram submetidas, sendo a idade “biológica” do adepto irrelevante neste esquema. É significativo que Juana Elbein dos Santos tenha afirmado que quando realizado o nascimento místico, “a individualização não é completa, até que o novo ser não seja capaz de emitir seu primeiro som” (Elbein dos Santos, 1976: 47)⁴. O processo se denomina “abrir a fala” do iniciado.

Estes nascimentos têm como objetivo introduzir na cabeça do adepto uma porção de “matéria” provinda do Orun, e que tem a ver diretamente com os parentescos místicos, ligados aos orixás, conforme uma ordem extremamente rigorosa, amplamente descrita por Goldman (1984). Este autor descreveu a ordem hierárquica dos adeptos do candomblé, onde o poder aparece diretamente ligado aos nascimentos místicos das pessoas. Quanto mais alta a posição, maior liberdade frente às forças da natureza: assim um não iniciado está submetido aos vodunsis, aos eguns e aos orixás. Quem fosse oborizado ou recém-iniciado estaria submetido aos vodunsis e aos orixás. Com a iniciação de um ano, o adepto continua submetido ao pai-de-santo e aos orixás, mas adquire o domínio sobre os eguns e “usa-os como escravos” (Goldman, 1984: 157). A iniciação dos sete anos prescreve a submissão aos orixás, mas o adepto tem poder sobre outros filhos-de-santo e os eguns. Finalmente, com a iniciação dos vinte e um anos, o adepto tem poder sobre os eguns, os vodunsis e já não se submete aos orixás (Goldman, 1984: 157).

⁴ Neste ponto pode surgir uma polêmica, já que o processo de individuação corresponde a uma linguagem psicanalítica que obedece a outros parâmetros de construção da pessoa. Por outro lado, e como foi longamente desenvolvido por Goldman (1984), nesta fase do nascimento místico, o indivíduo ainda não está unificado. A unificação da pessoa somente é atingida nas últimas fases iniciáticas.

A observância da seqüência de iniciações produz efeitos paradoxais: liberta a pessoa das forças inobserváveis da natureza, sempre movimentadas por algum *mntu*, onde, na base, o não-iniciado é extremamente vulnerável, principalmente aos eguns, figuras ligadas à escravidão. Por outro lado, o cumprimento da seqüência reforça as relações hierárquicas, não havendo em momento algum a defesa da igualdade entre as pessoas. A liberdade aparece ligada à hierarquia, mas de uma maneira que também é contraditória: o adepto se liberta das forças da natureza, conforme acumula nascimentos, mas na prática, sua conduta se torna cada vez mais rígida e ordenada pelas prescrições rituais, as quais por sua vez são cada vez mais dispendiosas e exigem do iniciado um grande esforço econômico. A liberdade assim conquistada é também instável, precisa de uma conduta que exclui o livre arbítrio e se fundamenta pela oposição com as posições subalternas, que por sua vez devem uma obediência absoluta aos superiores religiosos.

Numa outra ordem de coisas, esta liberdade se caracteriza por ter voz passiva: ela depende da vontade dos orixás, da competência dos pais-de-santo, da estrita observância ritual. Em momento algum o adepto deve lutar ou assumir uma conduta ativa para conquistar a liberdade e, muito menos, ela aparece como a consequência das revoltas coletivas. Ao contrário, a liberdade é o resultado da obediência e da submissão, onde adepto, pai-de-santo e orixá realizam um contrato tácito de promessas, oferendas e favores. A vida cotidiana do adepto é “vivida” por forças invisíveis de superiores hierárquicos que têm o poder de manipular o axé.

Esta maneira, até certo ponto individualista e passiva, de se relacionar com o poder pareceria ter se deslocado para a política brasileira atual (principalmente no nordeste do país), segundo as observações de Patrícia Birman (1983: 55), que postula que a relação entre o eleitorado e os políticos é de troca de favores e promessas mútuas, realizadas não no discurso ideológico, mas num plano pessoal, tal como o fiel se envolve com seu orixá.

A hierarquização (modalidade inscrita como *Kuntu*) inclui os orixás, os “vivos”, os “mortos” e os eguns, e inclui também os escravos, figuras que no registro religioso aparentemente não ultrapassam o nível místico, mas são indispensáveis para realizar as tarefas encomendadas por algum *mntu*, as quais incluem práticas de magia. Nas religiões afro-brasileiras, o escravo existe, tem um lugar na hierarquia que faz sentido na medida em que está relacionado com outras posições, e com o marco existencial que lhe dá sentido. A separação entre o que é “crença” e o que é “real” obedece a bases epistemológicas que não necessariamente

estão presentes nessa cosmovisão, sendo que ali a separação entre o mágico e o real não pareceria pertinente, portanto não é possível afirmar *a priori* que a figura do escravo não tivesse manifestações materiais concretas na vida das pessoas, ainda mais se, nas religiões afro-brasileiras, segundo Augras "... O mundo concreto é a manifestação física do outro mundo"(Augras, 1983: 57).

Nesta hierarquia existencial o corpo é o dado sensível. No entanto, aquela unidade indivisível entre o corpo e o psiquismo que cresce conforme a cronologia biológica, que é postulada pelo moderno individualismo, não está presente. Pelo contrário, o corpo é, até certo ponto, uma espécie de depósito que alberga princípios existenciais inobserváveis, havendo independência entre a unidade do corpo e a multiplicidade de entidades que o percorrem. Aquela independência manifesta-se numa possível deslocação entre a idade do princípio existencial e a idade do corpo, sendo que um recém-nascido pode ter "o santo feito", enquanto uma pessoa idosa pode precisar da iniciação e tornar-se dessa forma num "recém-nascido". Em qualquer um dos casos acima citados, a causalidade que determina a idade no santo terá causas inobserváveis provocadas pela vontade de entidades mágicas, e/ou pela realização do preceito litúrgico que habilita o indivíduo a elevar seu status existencial. Para que isso aconteça é imprescindível a correta manipulação do axé.

A manipulação do axé está ligada a práticas mágicas que possibilitam a acumulação ou a perda da força vital, mesmo à distância, executadas por *muntus* que podem ser desconhecidos. A perda do axé, isto é, o sofrimento, a doença, a desgraça de qualquer tipo é uma manifestação observável de um procedimento mágico, seja este um trabalho de magia ou a quebra das quizilas e dos preceitos rituais. Quanto maior a perda, maior a submissão do indivíduo aos outros homens que estão em posições superiores sejam estes seres "carnais" ou entidades sobrenaturais, inobserváveis na vida comum mas que aparecem em determinados momentos rituais ou às pessoas que têm poder para dialogar com elas. Quanto maior for a fuga do axé, será maior a incapacidade do indivíduo para ultrapassar àquele estado de indefensabilidade e submissão, sem a ajuda do superior hierárquico, que por sua vez precisa encontrar-se no topo da hierarquia para neutralizar os efeitos altamente perniciosos da fuga de força vital. Os nascimentos místicos, pelo contrário, têm como objetivo acercar o homem aos orixás e aproximá-lo do Orun, dando-lhe vida e fortalecendo-o, dando-lhe maiores porções de liberdade.

O momento crítico de acumulação é o nascimento entendido não somente como nascimento biológico, mas como apropriação da força vital do ancestral mítico. A geração neste caso, se realiza pelo “sêmen da palavra” (Jahn J., 1963; 172), que entrega o princípio de humanidade às pessoas, que é transportado por Exu. No entanto, este é um momento extremamente perigoso.

Nas religiões afro-brasileiras este momento tem sido amplamente estudado e descrito na literatura antropológica (Bastide, 1973; Goldman, 1984; Cruz, 1995, etc.). O nascimento do adepto está ligado ao descobrimento de seus ancestrais míticos e do seu nome que sintetiza sua missão na vida. Está ligado portanto ao batismo e ao mandato vital. No ritual, o nascimento místico obedece a três momentos diferenciados:

- O princípio vital do adepto (emi) abandona o corpo.
- O corpo é possuído por algum orixá (ou outras entidades) em concordância com a idade-de-santo do neófito.
- Consolida-se um estado vital “posterior”, uma nova identidade.

Este momento crítico, como momento de passagem, está atravessado pela modalidade de liminaridade. No plano místico, a liminaridade é controlada por Exu, o orixá das encruzilhadas espaço-temporais e das mudanças de qualquer tipo, o qual transporta o axé.

No adepto se produzem dois tipos de estados liminares, que correspondem aos dois primeiros momentos da possessão:

- a) No primeiro momento, o princípio vital abandona o corpo. Isto quer dizer que um corpo “vivo”, na verdade está “morto”, porque já não tem um princípio de humanidade nem tem identidade, transformando-se dessa maneira em um espaço vazio. Combinam-se aqui as categorias *muntu* (homem), *kintu* (coisa), *hantu* (lugar-tempo vazio) e *kuntu* (modalidade liminar).
- b) No segundo momento, o corpo é possuído pelo orixá, e não pelo emi: num corpo humano há uma entidade divina, momento (e lugar) em que o Aiyé e o Orun se conectam rompendo sua separação originária (espaço- tempo liminar), fazendo com que o corpo seja um lugar divino, desaparecendo a combinação *muntu-kintu* (homem

coisa) do primeiro momento. Há aqui *surplus* de identidade, e outro estado liminar: um corpo “humano” (espaço-tempo) se transforma em morada divina (Orun).

Ambos os momentos são manifestações da absoluta oposição morte-vida vivida no corpo do adepto, mostrando a extrema volatilidade do axé, e deixando de manifesto a pluralidade de combinações possíveis das quatro categorias existenciais descritas por Jahn, que não admitem nenhuma possibilidade de separação. As mudanças radicais que fazem a constituição do ritual de passagem evidenciam também que o processo de “individuação” (se o termo pode ser usado aqui) de modo algum é individual, e está sempre ligado ao movimento da força vital, e implica, de uma forma ou outra, algum tipo de dependência a outras entidades pertencentes ao *mntu*.

No terceiro momento, se produz a separação entre o Aiyé e o Orun e, se der tudo certo, a nova identidade deverá assentar-se na cabeça do iniciado. Aqui, as categorias retornam a seu lugar: o emi (princípio vital da pessoa) volta ao corpo “humano”, e a pessoa retorna ao Aiyé. Durante todo o processo, o iniciado é tomado por aquelas forças existenciais, sob o controle rigoroso do pai (ou mãe)-de-santo. O iniciado virtualmente pertence a seu pai-de-santo, está em suas mãos. Há contudo, grandes riscos que o emi abandone o corpo e, caso não se completar o processo, o corpo pode permanecer indefinidamente sem um novo princípio vital tornando-se um espaço vazio. Todas as prescrições rituais visam “assentar a cabeça” do iniciado, superar a liminaridade, e a impedir algum retrocesso que leve o iniciado à perda do seu novo emi.

Há um forte paralelismo entre estas descrições dos ritos de passagem e a etnografia que Turner (S. data) realizou para os rituais de iniciação africanos. Este autor constatou que a liminaridade é uma transição entre dois estados com características que afetam também as pessoas:

La invisibilidad estructural de las personas liminales tiene un doble carácter. Ellos a la vez no están clasificados y aún no están clasificados.

Pero la característica principal de estas simbolizaciones es que los neófitos no están ni vivos ni muertos, por un lado, mientras que por otro lado, están tanto vivos como muertos. Su condición es de ambigüedad y paradoja, una confusión de todas las categorías habituales. [...] Otra característica estructuralmente negativa de los seres transicionales es que no poseen nada. No tienen status, propiedades, insignias, ropas seculares, rango, posición, parentesco, nada que los delimite de sus

congêneres. Su condición es en realidad el prototipo de la pobreza sagrada (Turner, S. data: 56, 57, 60).

Turner acrescenta que as pessoas liminares são altamente contaminadoras. Num outro trabalho, Turner (1974) desenvolveu com maior detalhe o conceito de liminaridade, particularmente nos ritos de passagem que determinam a transição de uma posição a outra. Retomando os trabalhos de Van Gennep, o autor postula que, nestes ritos, a transição apresenta três fases: a separação, a margem, e a agregação. A liminaridade é freqüentemente comparada à morte, a estar no útero, à invisibilidade, à bissexualidade. Os atributos das pessoas liminares são necessariamente ambíguos, e seu comportamento deve ser passivo e humilde. Entre as pessoas liminares destacam os neófitos, muitas vezes reclusos por longos períodos de tempo.

O paralelismo entre as descobertas de Turner e as pessoas liminares das religiões afro-brasileiras foi levantado por Cruz (1995), que, além de etnógrafo é também iniciado. E este estado ligado a Exu e ligado à morte está relacionado com o escravo no plano mítico, e com o escravo brasileiro, ator social que tem seus direitos restritos, restrita legalmente sua capacidade para ter alguma propriedade, e que é o protótipo do pobre no plano econômico.

A esse respeito Alencastro escreveu:

Nessa perspectiva convém lembrar a análise de Patterson: o escravo era escravo não porque fosse possuído, mas porque não podia possuir. Não porque constituísse um objeto de propriedade, mas pelo motivo de estar impedido de se tornar um sujeito de propriedade, porquanto não detinha os direitos essenciais dos atos em que aparece como parte contratante (Alencastro: 2000; 161).

No caso brasileiro, esta figura estava definida pela legislação escravista estudada por Perdigão Malheiro, onde a definição legal do escravo é compatível com este estado liminar.

No artigo III de Estado Família, § 26 aparece que:

O escravo subordinado ao *poder* (potestas) do senhor, e além disto equiparado às *coisas* por uma ficção da lei enquanto sujeito ao *domínio* de outrem, constituído assim objeto de propriedade, *não tem personalidade, estado. É pois privado de toda capacidade civil* (Perdigão Malheiro, 1976: 58) (Grifos no original).

No artigo III do Estado Família, § 27 aparece:

[No escravo]... havia outra coisa mais que um objeto de propriedade, que ele não era rigorosamente uma coisa, como os irracionais, que no escravo havia um homem, uma pessoa mesmo (Perdigão Malheiro, 1976: 58).

No artigo IV, Propriedade, Pecúlio, § 31 aparece:

O escravo nada adquiria, nem adquire para si; tudo para o senhor. Tal era o princípio do Direito Romano; fossem direitos reais, desmembrações da propriedade, créditos, legados, herança, posse, ainda que sem ciência e consentimento do senhor.

§ 32. Entre nós tem sido recebida e praticada aquela regra... (Grifos no original) (Perdigão Malheiro, 1976: 61).

§ 34. Entre nós, nenhuma lei garante ao escravo o pecúlio; e menos livre disposição sobretudo por ato de última vontade, nem a sucessão, ainda quando seja escravo da Nação (Perdigão Malheiro, 1976: 62).

Assim, aquele estado intermediário de homem coisificado, ligado à morte e à pobreza sagrada, ligado aos ritos de passagem, está também presente na legislação escravista.

Nas religiões afro-brasileiras, o ritual de passagem é extremamente perigoso, porém é um pré-requisito para transformar-se em pessoa, tanto um direito como uma obrigação. O maior perigo é que o processo não seja completado. Neste caso apresentam-se várias possibilidades:

- . O corpo perde o emi, sendo um corpo “sem humanidade”
- . O corpo pode ser possuído pelos eguns ou feiticeiros.
- . O pai (ou mãe)-de-santo pode fazer uma “demanda” contra seus filhos, que, sendo novos no santo, não tem “preparos” para anular seus efeitos.

Esta última possibilidade foi colocada por Maggie, quando dizia que uma “demanda” possível é uma espécie de feitiço realizado no nascimento místico ou em outros momentos de conflito, onde “a Mãe-de-santo fazia “trabalhos” para ocasionar algum mal a seu filho” (Maggie, 1977: 49), realizando oferendas, geralmente a Exu. No momento da iniciação “o Pai-de-Santo pode tirar toda a força do médium” (Maggie, 1977: 77).

Em todos esses casos, os corpos perdem seu princípio existencial para tornar-se uma espécie de mortos-vivos ligados à escravidão. Segundo Goldman, quando o processo iniciático não pode ser completado, as conseqüências podem ser terríveis: o cavalo (iniciado) poderia enlouquecer e o “próprio mundo poderia ser aniquilado se a comunicação [com os orixás] se interrompesse” (Goldman, 1984: 189).

Para evitar este fato, visto em todos os casos como catastrófico não somente para o iniciado, mas para toda a comunidade em razão das forças desatadas sem controle que podem atingir a qualquer um, é preciso que sejam cumpridas uma série de prescrições assim como quizilas (proibições). O não cumprimento dessas obrigações é visto sem exceção como perigoso e como um caminho certo à autodestruição. O modo de evitar os efeitos destruidores da quebra dos preceitos é a reparação ritual e a apresentação de oferendas. No entanto, estas reparações exigem também aportes materiais e econômicos e, vale lembrar, na sociedade escravista o escravo estava impedido por lei de possuir qualquer tipo de propriedade.

A rebeldia ou desobediência nas prescrições equivale à perda de axé (individual ou coletivo), equivale à descida no estatuto existencial, à perda do poder da palavra e, finalmente, equivale à despersonalização. A literatura enfatiza que a quebra das quizilas leva à loucura, à autodestruição, e, no limite, à morte individual ou coletiva. Assim, o corpo transforma-se num espaço progressivamente esvaziado. Patrícia Birman descreveu o processo, enfatizando a progressiva passividade decorrente da perda de força vital:

O indivíduo se representa deslocado de um lugar de atividade do qual seu corpo é instrumento, passa a se ver como espectador passivo das ações realizadas por ele, como se estas estivessem sob o comando de uma outra vontade, aliás, muito mais potente do que a sua (Birman, 1980: 72).

O mal-estar corporal, como vemos, deve-se a perturbações causadas por elementos externos as suas pessoas atuando no interior de seus corpos. Estes elementos externos têm o poder de atuar na consciência dos indivíduos, causando esta dissociação entre os seus corpos e suas consciências (Birman, 1980: 72).

Esta dissociação é concordante com a figura do escravo histórico, ator legalmente incapacitado, comandado por princípios espirituais alheios, que atuam apesar da impotência do próprio indivíduo. A impotência é a conseqüência da perda de axé, situação que, por outro lado,

está presente nas leis escravistas. A debilidade do princípio existencial pode também ser lida como incapacidade para se desenvolver como "pessoa" ou como incapacidade para a realização de atividades que precisam de "conhecimentos". De tal forma que no Brasil escravista havia "... funções [que] são reservadas aos brancos pois, não tendo personalidade jurídica, o escravo não as poderia exercer" (Scarano: 1978; 130).

Segundo a lógica religiosa, a única forma de ultrapassar aquele estado é a realização sucessiva dos diversos nascimentos místicos que entregam maiores doses de axé, sendo que a literatura deu o maior destaque ao batismo ritual. As etnografias enfatizam a importância desse momento, assim como o imperativo de agir conforme a preceito. Nesse momento, a periculosidade da presença da morte, assim como a passividade do iniciado foram apontadas pela literatura: os recém-nascidos devem usar determinados objetos que revelam aquela condição. Os iniciados devem portar, por exemplo,

- o Kelê "... colar que "significa a sujeição absoluta do iniciado ao orixá e obediência total à mãe ou pai-de-santo que fez a sua cabeça" (Cacciatore apud em Augras, 1987: 70).
- usar o contra-egun, "... bracelete trançado de palha da Costa, que tem precisamente por finalidade afastar os espíritos dos mortos" (Augras, 1987: 70).

Mas, na sociedade escravista brasileira, o preceito do uso do kelê e do contra-egun estaria impedido legalmente já que segundo Gilberto Freyre,

Desde os remotos dias coloniais, que os homens de governo no nosso País, preocuparam-se em proibir aos escravos e aos pretos não só a ostentação de jóias como a de armas, considerando-se que umas e outras deviam ser insígnias da raça e classe dominantes (Freyre, 1968: 387).

Assim, no ritual aparece de forma explícita a imagem da completa submissão do neófito a alguém que na hierarquia religiosa está em posições superiores. A legalidade escravista brasileira parecia atuar em concordância com essa lógica, tal como apresentado por Perdigão Malheiro no seu livro *"A escravidão no Brasil"*. Ali, na Seção 2ª, Questões várias sobre a escravidão, art. 1, Direitos dominicais, § 44 está escrito que:

Por isso que o escravo é reputado de *cousa*, sujeito ao *domínio* (dominium) de seu senhor, é por ficção da lei subordinado às regras gerais de propriedade. Enquanto *homem* ou *pessoa* (acepção lata), é sujeito ao *poder* do mesmo (potestas) com suas respectivas conseqüências (Perdigão Malheiro: 1976; 69) (Grifos no original).

Por outro lado, no candomblé, o uso do contra-egun explicita o perigo da proximidade dos espíritos dos mortos, uma vez que os eguns representam a impossibilidade de se conectar com os orixás, reafirmando a incompatibilidade entre a vida e a morte, incompatibilidade que, por sua vez, tem nuances nas gradações hierárquicas do *mntu* que exprimem sua proximidade à vida ou à morte, ao Orun ou Aiyé.

No momento do nascimento místico outras proibições gerais têm relação com evitar todo contato com a morte, os mortos (o que inclui a proximidade com cemitérios ou hospitais, e também olhar o próprio reflexo no espelho ou nos olhos de outrem); evitar qualquer situação liminar (por exemplo andar na rua às horas liminares: meio dia, meia noite, seis da tarde, horas usadas para fazer “coisas ruins” (Augras, 1987: 66 e ss), andar numa praia (liminar entre terra e mar) após seis meses da iniciação (Goldman (1984) aumentou o prazo até um ano), e obedecer uma série de quizilas alimentares. A não obediência destas obrigações leva o iniciado à autodestruição. É no cumprimento das prescrições rituais que se produz a ligação entre a vida cotidiana e a posição ocupada nas religiões afro-brasileiras: um determinado comportamento material deveria ter por conseqüência um determinado posicionamento na estrutura da religião. Aquele posicionamento somente é possível pela satisfação daquelas obrigações. A quebra das obrigações, pelo contrário, leva à aniquilação e a morte, e isto, ao parecer, conduz à escravidão mítica, sendo ela o lado oposto da vida e do contato progressivo do vivo com seus ancestrais míticos.

Mas a política escravista brasileira pareceria impedir que os escravos pudessem completar o rito de passagem e a realização das obrigações rituais: a construção da pessoa nas religiões afro-brasileiras, assim como sua libertação mítica precisam da liturgia e do sacerdote especializado. No entanto, as leis proibiam explicitamente que os escravos exercessem cargos religiosos:

Tal é a extensão dessa incapacidade, que, entre nós nem são os escravos admitidos a servir com praça no Exército e Marinha.

Nem tão pouco a exercer cargos Eclesiásticos, quer de natureza mista, quais os de Pároco e outros, quer de natureza puramente espiritual; no que vai de acordo com a lei Canônica e com a Lei Civil (Perdigão Malheiro, 1976: 35, 36).

Moreira Soares (1992: 134) acrescenta que a constituição brasileira de 1824 somente permitia a liberdade religiosa aos “brancos estrangeiros residentes no Brasil”, enquanto forçava os negros a praticar suas religiões “às escondidas”. Assim, a lógica da construção religiosa da “pessoa” estava limitada nas suas manifestações materiais e na possibilidade de acumular nascimentos místicos bem sucedidos, o que, de outro lado, desde a perspectiva das religiões afro-brasileiras, significa a dificuldade em alcançar espaços de liberdade mítica e patamares superiores de humanidade.

Se o princípio existencial pode ter diversos graus de desenvolvimento, o corpo pode, na teoria, e a partir dessas limitações, virar um lugar vazio, apresentando-se um corpo “vivo” com uma alma “morta”, o que definiria o escravo. Este estado potencialmente existe no plano metafísico, e suas causas podem ser diversas: o nascimento mal sucedido, uma “demanda” (ou feitiço), a quebra dos tabus, a punição dos orixás, a punição da sociedade à prática de feitiçaria. Em todos os casos, a causalidade do rebaixamento existencial tem uma origem mágica inobservável, mas inferida pelas consequências observadas.

Se fosse possível fazer uma leitura da escravidão a partir da perspectiva das religiões afro-brasileiras, provavelmente poder-se-ia fazer também uma interpretação religiosa da chegada dos africanos ao Brasil.

A evidência histórica mostra a existência de escravos concretos, mas talvez, a importação dos escravos para o Brasil tivesse, nas suas origens, uma fundamentação mística. A procura dessa fundamentação, assim como suas possíveis relações com as religiões afro-brasileiras, serão desenvolvidas nos capítulos a seguir.

CAPÍTULO II

OS FEITICEIROS E OS MORTOS

Geralmente a literatura aponta na dicotomia evangelização/feiticeira como uma das justificativas legitimadoras do tráfico negreiro. A escravidão era apresentada como o caminho para salvar almas da heresia enquanto os escravos eram introduzidos na religião cristã através do batismo. Esta postura muitas vezes apresenta o catolicismo num antagonismo irreduzível com as religiões africanas, que seriam catalogadas de heresia e, portanto, perseguidas pela religião dominante. Um estudo mais profundo indica que as coisas eram mais complexas. A heresia não era sinônimo de paganismo, nem o paganismo era sinônimo de gentio, categorias que também podiam ser atribuídas ao universo escravo, como se verá adiante. A heresia era um delito ligado diretamente à feiticeira, e os acusados daquele delito podiam também pertencer ao universo luso-brasileiro, particularmente aos cristãos novos.

Inversamente, a leitura de alguns textos africanistas aponta para a crença na existência de bruxos nas próprias culturas africanas. Nesse contexto os feiticeiros eram tratados como criminosos ou inimigos públicos no continente africano. Por exemplo, Jahn escreve:

Un brujo [nas culturas neoafricanas] es un hechicero que no pone al servicio de la comunidad sus conocimientos, su poder sobre la palabra, sino que abusa pernicioso y egoistamente de ellos. El brujo está entregado al placer del poder, reduce, destruye y aniquila la fuerza vital de sus semejantes, difunde el terror por el terror mismo (Jahn, 1963: 179, 180).

Segundo este autor, a condenação dos feiticeiros é ser jogado ao vazio existencial, ao “nada” ao “vazio das coisas”, e à exclusão da imortalidade outorgada pelo contato com os orixás. Perde, portanto, sua existência espiritual e, nesse sentido, é tido como “morto”, não de morte física, mas de morte espiritual, tanto sua quanto da sua linhagem. Segundo o mesmo autor, o bruxo é equiparado ao “animal” que perde o poder de manipular a força vital assim como perde o domínio sobre a palavra. Tal como foi formulado por Jahn, Matory (1988: 225) retoma a idéia que, no complexo Atlântico ioruba, os feiticeiros nunca poderão entrar na cabeça dos descendentes, o que quer dizer que não poderão reencarnar perdendo, portanto a possibilidade da imortalidade.

Pelo menos, a uma primeira vista, a retórica de Jahn contém certos elementos que na legislação brasileira definiam o escravo: trata-se de um inimigo público. Esta figura aparece, tal como escrito por Perdigão Malheiro, no Capítulo II, § 15 onde se especifica que “... o escravo não é só reputado como inimigo doméstico, mas ainda um inimigo público, pronto sempre a rebelar-se, a levantar-se” (Perdigão Malheiro, 1976: 51). O feiticeiro aparece também animalizado (ou coisificado), “morto”, sem poder sobre a palavra, características que o aproximam do escravo.

Augé (1975: 465, 470) afirma que, no século XIX, na sociedade *alladian*, certos escravos eram suspeitos de serem feiticeiros. O autor supõe que isso poderia ser produto da fragilidade do escravo, que o transforma num bode expiatório preferencial para explicar a desgraça da linhagem. Ele acrescenta que os escravos e as mulheres, devido às suas posições intersticiais, que o autor denomina como possuidoras de “prestígio marginal”, são às vezes considerados feiticeiros, confirmando a ligação entre escravidão e feitiçaria no continente africano. Esta ligação é ainda mais categórica no caso de Thornton (1997). O autor afirmou que, entre 1718 e 1844 (período de sua pesquisa), em território congolês, os bruxos podiam provocar a morte por “envenenamento sobrenatural”. Segundo este pesquisador

Castello Vide mencionou o papel da escravidão judicial, mostrando que qualquer morte podia ser atribuída à bruxaria. Inquirições de bruxaria, conhecidas em Kikongo como mucanos, ocorriam freqüentemente quando alguém morria e, como resultado, “famílias inteiras eram perdidas, alguns eram mortos [executados] e outros vendidos”. É claro que a acusação de bruxaria também pode se misturar com as guerras civis, como por exemplo, a culpa da morte de Afonso V, que foi colocada na feitiçaria e resultou na demanda de um inquérito e a punição de seus inimigos (Thornton, 1997: 62).

Certas guerras, portanto, estavam também ligadas às práticas de feitiçaria. Segundo Debret (1972: 186, t. I), os negros importados para as Américas eram prisioneiros de guerra na própria África, fato corroborado por Taunay (1941), Gorender (1978) e por Meillassoux (1990).

Com relação aos prisioneiros de guerra no território ioruba, Akinjogbin (1983:13, 14) afirma que, ainda atualmente, a derrota é sempre considerada a manifestação da vontade dos “orixás”. Quando os fracos são vencidos em combate pelos fortes, ou quando os poderosos ocupam as terras alheias, a conquista somente é possível com a ajuda das divindades, ou pela

quebra dos laços entre os vencidos e seus ancestrais. A vitória somente é completa quando a vinculação entre os vencidos e os ancestrais é totalmente cortada e os seus objetos rituais profanados.

Uma equivalência retórica foi encontrada nas religiões afro-brasileiras, apresentada por Maggie (1977), que chamou o fenômeno como “Guerra de Orixá”:

A Demanda era uma guerra de Orixá, mas tal guerra estabelecia-se a partir dos homens. Um médium que tinha uma desavença, uma “questão”, com outro médium, mobilizava seus Orixás através de “trabalhos”, a fim de que estes causassem algum mal a seu oponente. O médium atacado mobilizava então seus Orixás para defendê-lo. Assim estabelecia-se uma “guerra” entre os Orixás de cada um dos dois médiuns. Cada qual tentando “desmanchar”, anular os “trabalhos feitos” pelos Orixás oponentes. Um desses Orixás vencia e o vencedor era o “Orixá mais forte”, ou seja aquele que conseguira proteger melhor seu “cavalo” (Maggie, 1977: 49).

A autora acrescenta que quando um orixá consegue “prender as linhas” do médium oponente, o orixá inimigo já não pode proteger o seu “cavalo”, ficando preso e imobilizado, enquanto o cavalo pode “... ser levado à “loucura” ou à “morte” [...] No momento em que um médium perde o contato com um de seus Guias, ou com muitos deles, perde sua identidade como homem, como pessoa ” (Maggie, 1977: 50).

Para conseguir aquele resultado, os médiuns devem realizar oferendas para algum orixá, “geralmente um Exu” (Maggie, 1977: 49). A autora asseverou também que a “demanda” é uma prática comparada com a feitiçaria. Assim, o “cavalo” e o orixá são separados e o médium não somente perde o seu poder, mas também perde a sua “humanidade” e, aquele processo está explicitamente ligado à feitiçaria. O princípio de causalidade é inobservável, e não depende diretamente do indivíduo, mas das forças que são movimentadas e do fluxo que permite a conexão entre os corpos humanos e os seus orixás. Cortada a conexão, a derrota supõe a desumanização da pessoa. Mas, precisamente, a desumanização da pessoa (neste caso por causa de procedimentos de feitiçaria) é uma das características da escravidão.

Reis (1987) também estabeleceu a ligação entre feitiçaria e escravidão em territórios africanos, afirmando que

Se alguém era acusado de feitiçaria, por exemplo, podia ser expulso e vendido para fora do seu grupo. A mera expulsão de um indivíduo da sua comunidade – na qual sua existência era fundamentalmente definida pela participação num grupo de parentesco – significava sua transformação em estrangeiro, ainda que permanecesse no mesmo território tribal. Nessas circunstâncias, ser comprado/vendido significava a criação de novos (embora subordinados) laços ou alianças com outro grupo (Reis, 1987: 7).

Este trabalho, ainda, coloca a ênfase na produção interna de escravos dentro das próprias comunidades africanas, onde a punição não era a única maneira de produzir escravos. Certos grupos de Moçambique vendiam seus membros e algumas pessoas sacrificavam-se para salvar o grupo da fome, aceitando a metamorfose em escravo e sua venda posterior.

Karasch [2000 (a)] coloca que grupos moçambicanos, entre os quais os iaôs, vendiam como escravos os criminosos (sem especificar se ali se incluem os bruxos) e suas famílias completas. Muitos deles chegaram ao Rio de Janeiro através do tráfico negreiro, chegando a ser entre um quarto e um terço da população escrava do Rio na década de 1830. É possível que nesse contingente escravo houvessem chegado pessoas acusadas de feitiçaria, uma vez que, no território brasileiro, a definição dada por Jahn aparece num texto de Reis, também ligado à escravidão: o autor descreveu a defesa de um grupo escravo que tinha assassinado um superior, baseando-se numa argumentação centrada nas práticas de feitiçaria realizadas pela vítima. Assim “É possível que os escravos tenham encontrado uma desculpa para se vingar de um chefe particularmente severo, mas uma das definições de feitiçeiro é exatamente a de fazedor de mal à comunidade” (Reis: 1988; 74, 75).

Souza (1999), também fez alusão à vinda de escravos reputados de bruxos desde a África, razão pela qual

Os crioulos livres ou escravos achavam que os africanos ficavam sempre marcados por suas origens pagãs, e estes preferem a convivência dos patricios, pois sabem que, se os temem pela reputação de feitiçeiros, não os estima a população crioula (Nina Rodrigues, Apud em Souza, 1999: 81).

Os autores descrevem os feitiçeiros como pessoas que abusam do poder espalhando, através de procedimentos mágicos, desgraças e doenças aos semelhantes e, como tais são

inimigos públicos. E a própria prática de feitiçaria é condenada no discurso do Candomblé, tal como apresentado por Prandi:

Naquele tempo, a feitiçaria era proibida
E ninguém podia fazer mal a ninguém usando poderes mágicos.
Quando alguém era acusado de feitiçaria,
Era levado à presença do velho caçador, que o julgava.
Se o acusado fosse considerado culpado, era condenado à morte.
No fundo da caverna de Ocô morava uma criatura
E a criatura cortava a cabeça do condenado... (Prandi, 2001: 180).

O relato destaca a condenação à morte e a perda da cabeça do inculpado. Mas, no registro religioso, a perda da cabeça é também a perda da identidade, do ori, do núcleo constitutivo do indivíduo, o que pode ser lido como a morte do princípio existencial que pode substituir a morte física.

Nas religiões afro-brasileiras os feiticeiros exilados foram descritos por Maggie (1977: 134): trata-se dos pretos velhos. A pesquisadora os descreveu como entidades quiumbas (espíritos sem luz, que provocam confusões no terreiro) que às vezes possuem os médiuns: Aqueles pretos velhos representam os arquétipos míticos dos “escravos”, “velhos feiticeiros” que “falavam errado”, retomando no plano mágico os feiticeiros exilados e escravizados, desta vez como energias divinizadas e domesticadas que entram na “cabeça” dos médiuns.

A transformação do feiticeiro em escravo, seguindo a lógica de Jahn, estaria acompanhada pelo rebaixamento do estatuto existencial do inculpado: a perda do domínio sobre a palavra – ou sobre o axé –, que corre paralela à coisificação do sujeito. Fazer mal à comunidade é, afinal das contas, estar fora da comunidade e aquele processo é descrito para certas sociedades africanas por Kouyate:

Celui qui se met hors de la communauté, d'une manière ou d'une autre, perd sa qualité d'être humain et devient une sorte de réincarnation de génies malfaisants, mis à l'index et craint de tous. L'homme naît, grandit, évolue, se réalise seulement au sein de l'ensemble qui l'enrichit aussi. Hors de cette idée, hors de cette logique, il n'est pas d'homme (*Apud* in Sow, 1978: 124).

Na perspectiva das relações sociais, a transformação em estrangeiro – mesmo dentro do próprio grupo de origem – supõe a ruptura dos laços sociais, a perda de direitos, o capital simbólico violentamente desvalorizado, a incapacidade de ser proprietário para se transformar em propriedade e, finalmente, o isolamento dos referentes afetivos, assim como o rebaixamento do status social. Nessa perspectiva, a modalidade da morte aplicada à vida social e encarnada numa pessoa, pode entender-se como um indivíduo com um corpo “vivo” sem o princípio de humanidade outorgado pela cultura ou, dito de outra maneira, como um “morto social”, já que a punição supõe a despersonalização do inculcado e a ruptura dos seus referentes sociais e culturais. Aquela ruptura seria mais dramática no caso dos escravos importados para as Américas, onde a distância física torna o isolamento ainda mais radical.

Um rebaixamento pessoal, com essas características, pode ser comparado ao processo que Goffman (1961) chamou a “morte do eu” de certos atores confinados às “instituições totais” – prisões e manicômios –, com barreiras geográficas e culturais intransponíveis. Ali são confiscados os objetos pessoais dos internos e sofrem duras provas mortificadoras (com signo redentor), comparáveis também às padecidas pelos escravos: perda do “conjunto de sua identidade” (Goffman, 1961: 29), deformações corporais, violência física, permanência num ambiente que não garante a integridade física e, finalmente, é decretada a morte civil do interno, o que tem como consequência direta a desvalorização do seu discurso e de sua capacidade legal de autodefesa.

Tal situação pode ser compreendida como o “vazio” descrito por Jahn, já que no caso do rebaixamento do indivíduo transformado em coisa, o princípio existencial é anulado, a humanidade é esvaziada, processo que pode ser descrito como o lançamento do seu princípio vital ao vazio. Aquele rebaixamento torna-se explícito na venda do indivíduo como “coisa”, o que corre paralelo com a mudança do grupo de referência do escravo: é expulso da família originária, tornando-se um não-parente. Seus filhos, por sua vez, não lhe pertencem. Ingressa em outra linhagem, com eventuais deslocamentos territoriais, padecendo o exílio com a ruptura das referências anteriores, a possível inutilidade das habilidades aprendidas com anterioridade, e a possível mudança da língua, portanto a perda do domínio da palavra.

Nas religiões afro-brasileiras, a morte do "eu" está presente na iniciação sob forma de "morte" ritual: Para Cruz (1995), no caminho da iniciação, os adeptos são "... esvaziados de suas identidades cotidianas". "A morte, por outro lado, isola sua vítima [...] não há mais certeza de seu estatuto relacional" (Cruz, 1995: 80). O processo iniciático continua, entre outras cerimônias, com a "entrada no barco" para atravessar a Calunga.

Mas a Calunga aparece nos textos historiográficos de Congo-Angola, precisamente associada ao oceano e à morte. Coelho (1997) destaca que no antigo "Reino de Ndòngò" (Angola)

... O mundo estava organicamente dividido em duas partes iguais, idênticas como em duas partes gemelares, que, basicamente, designam os nomes que são atribuídos aos gêmeos, isto é, Kalùlù e Kábàsà. Para estes, a terra está dividida pela terra propriamente dita (inclui o céu), por um lado, e pelo mar por outro lado. Vejamos:

Kábàsà

Mundo dos seres vivos, do homem, de todos aqueles que falam a língua kimbùndù: [...] "falemos a nossa língua", dizem.

Kálùlù

Mundo dos mortos, dos antepassados, mundo do criador de tudo quanto possuímos hoje ou de quem herdamos e que é preciso reverenciar sempre que possível (e necessário); mundo dos começos, mundo do além, da negrura, da imensidão, mar, Oceano Atlântico, Kálungà (Coelho, 1997: 145).

Esta descrição do "mundo dos mortos" associada ao Atlântico é concordante com a idéia de criminosos rebaixados à "morte", condenados ao exílio e à travessia marítima num túmulo. Esta idéia é reforçada pelo fato de que o porto de Luanda pertencia ao reino de Ngòngò e ali embarcavam os escravos para a América, onde os cativos já não falavam "a nossa língua". Por outro lado, Capone (1997: 599) escreveu que se no candomblé Calunga quer dizer cemitério, Calunga grande quer dizer oceano, havendo ali uma associação entre a morte e o oceano. No mesmo trabalho, a autora afirma que na mitologia banto, "*... à la tête de ces esprits-ancêtres régnait Calunga-ngobe, le roi du monde inférieur, personification de la mort*" (Capone, 1997: 171). E

En Angola, Calunga-ngombe est également le responsable du jugement après la mort, avec la punition ou récompense qui s'ensuit. La punition consiste à laisser les âmes prisonnières, attachées par des cordes. Le mot Calunga signifie également la mer, l'océan (Capone, 1997: 171, nota 5).

Em uma entrevista, o pai-de-santo Aldenor de Oxoce (Itaborai), forneceu a seguinte explicação sobre os diferentes usos da palavra Calunga: Tanto o cemitério como o oceano são lugares de onde não se retorna. Segundo este depoimento, antigamente, os mortos eram jogados ao mar. Esta interpretação poderia perfeitamente fazer referência à travessia dos tumbeiros, à viagem sem retorno. Por sua vez, Trindade-Serra (1978: 322) afirma que "... no dialeto [do candomblé] baiano de modo muito costumeiro se emprega a palavra "embarcar" com o sentido de "morrer"".

Para o caso do tráfico negreiro, aquela interpretação da morte e dos mortos parece confirmar-se no mesmo texto de Coelho, na nota nº 5:

Ao que parece, os portugueses, na primeira fase da conquista, foram equiparados e enquadrados sistematicamente no grande grupo de "outros povos", cultural e biologicamente "diferentes", e foram considerados também *mátumbù* [...] No entanto, as populações que viviam ao longo da faixa lagunar de Luanda e que avistaram os portugueses pela primeira vez equipararam-nos aos *jindèlè* (singular: *ndèlè*), um tipo de espírito errante, malévolos, devido à sua prática, que tem nessa cultura um lugar e um papel bastante negativos. O termo *ndèlè* designa para as populações da orla marítima. "espírito de um morto recentemente falecido que vagueia no mundo dos mortos", isto é, em *Kálungà*". Esse mesmo espírito, na primeira fase de sua constituição e adaptação a esse novo mundo, o mundo sombrio da morte, de vez em quando vem contatar e importunar as pessoas que compõem sua linhagem nuclear. Tendo *ndèlè* esse comportamento suspeito e negativo, é temido na maior parte dos casos. Ora, quando os portugueses foram vistos, pela primeira vez, justamente a "emergir" do mar (*Kálungà*), nessa primeira fase dos contatos e mesmo na fase inicial da conquista, foram considerados com muita suspeição, já que se esperava que eles tivessem um

comportamento semelhante ao “espírito errante” *ndèlè* [...] Esse termo passou a designar as populações de raça branca e, em definitivo, os europeus (Grifos no original) (Coelho, 1997: 153)⁵.

Esta citação, além de estabelecer a relação entre o tráfico negreiro e a “morte”, esclarece certos pontos que aparecem de maneira confusa na literatura: os “mortos” podem circular entre os “vivos” e ter corpos “humanos”, que se movimentam. A morte assim entendida ultrapassa a morte física, e pode ter manifestações no mundo “real” sob forma de indivíduos que estão inseridos em redes sociais, e que transportam indivíduos “mortos” socialmente ao “mundo dos mortos”, através do oceano Atlântico. Aquela “morte”, portanto, manifesta-se no espaço-tempo encarnada num corpo “humano”, e não necessariamente numa dimensão ultramundana, sendo uma energia que percorre ou se instala no corpo do indivíduo, mesmo que aquele corpo se movimente. Assim, esse corpo constitui-se num espaço “vazio”, já que é esvaziado do princípio existencial que garante a “vida”. A morte assim entendida convive com os “vivos”, mesmo que aquele convívio seja potencialmente problemático ou perigoso.

Uma outra característica dos portugueses “mortos” é que sua língua não é a “nossa língua” e são estrangeiros absolutos, o que de alguma maneira os relaciona com os escravos descritos por Meillassoux (1990), para o continente africano. Segundo Meillassoux, o estrangeiro geográfico e cultural é o ator suscetível de ser escravizado. A descrição de Coelho (1997), finalmente, equipara os europeus aos “espíritos errantes dos mortos” que, no registro das religiões afro-brasileiras, correspondem ao que se denomina egum, encosto ou obsessor, descritos profusamente na literatura.

O Egum. Por esse termo o grupo define geralmente as almas dos mortos que permanecem perambulando pela terra. São espíritos desencarnados essencialmente diferentes e inferiores aos Orixás. Afirma-se por outro lado, embora a possibilidade da reencarnação seja freqüentemente negada, que todo ser humano traz, “na cabeça”, um Egum; trata-se, contudo de uma outra espécie de Egum, um Egum-de-Santo. Este é definido, algo confusamente, como uma alma que nunca esteve encarnada e que não pode ser assimilada à alma [...emi] da pessoa (Goldman, 1984: 124).

⁵ Uma narrativa muito semelhante foi apresentada por Silva (2002), que escreveu que no Reino do Congo, “... ao falecer um homem, sua alma cruzava as águas e assumia uma nova forma, num corpo novo, de cor branca. Mudava de nome e talvez também de nome” (Silva: 2002, 359). O autor afirma, ainda, que vários pesquisadores acreditam que os portugueses que emergiam da Calunga (oceano) foram confundidos com

[Os eguns] "...são desprovidos de rosto e de voz. São mudos e não identificados [...] Os Eguns falam de uma maneira muito particular, alguns com voz rouca e cavernosa. Outros falam muito baixo, mas com uma voz muito aguda" (Elbein dos Santos, 1976: 127).

Assim, os eguns "não falam" ou "não têm voz" mesmo sem ser mudos, por isso quando se manifestam eles aparecem com voz deformada. Goldman (1984: 124) os descreve dizendo que, tal como os feiticeiros, os eguns estão proibidos de reencarnar. As descrições acima correspondem àquelas dos portugueses vistos nas costas africanas, caracterizados pela voz estranha. E ainda mais, estes eguns aparecem ligados à desgraça e à feitiçaria em outras citações de Goldman:

...os Eguns são entidades com as quais é difícil conviver e trabalhar, pois, ao contrário dos Orixás, que estão submetidos a diversas leis naturais por eles mesmos criadas, o Egum só obedece a seus próprios designios, a não ser que lhe seja ordenado o contrário, ordem dada por alguém que realmente conheça os processos mágicos para fazê-lo (Goldman, 1984: 144).

...as perturbações sofridas pelos fiéis, quaisquer que sejam elas, são vistas como influências negativas de espíritos dos mortos. Essas influências maléficas podem ser fruto de um "trabalho" efetuado por alguém, como podem também ser espontâneas. (Goldman, 1984: 143).

Estes espíritos dos "mortos" são apresentados como criaturas cujo comportamento obedece a regras distintas dos orixás e do ordenamento cultural. O autor afirma, ainda, que existem dois tipos de eguns: Os eguns-de-santo, que fazem parte da construção da pessoa e, portanto, fazem parte da iniciação. Existem também os eguns definidos como almas "desencarnadas". Estes eguns desencarnados, que não fazem parte do ciclo iniciático dos adeptos, são utilizados pelos oficiantes através de procedimentos mágicos, "desempenham o papel de escravos do próprio oficiante" (Goldman, 1984: 134).

"ancestrais divinizados", mas Silva afirmou que "desconfia dessa tese", achando que fosse uma explicação inventada *a posteriori*, como uma justificativa da dominação colonial.

Os eguns assim descritos aparecem como categorias diversas, já como entes “domesticáveis”, associados aos antepassados ou aos ancestrais, e que devem “entrar” na cabeça do iniciado, que não necessariamente causam mal às pessoas, mesmo sendo perigosos. Ainda assim, esses eguns-de-santo fazem parte das potencialidades escravas do indivíduo, as que podem ser ativadas e materializadas num comportamento “escravo”. Por outro lado estão os eguns “errantes”, seres difíceis de controlar, que estão fora das redes de parentesco, mas que são suscetíveis de serem manipulados através de procedimentos mágicos – ou, no limite, pela feitiçaria –. Estes eguns podem entrar na cabeça das pessoas causando inúmeras desgraças ao afetado. Em ambos os casos, dada sua inferioridade existencial, são tratados como “escravos” (Goldman, 1984: 157). Goldman (1984: 134) acrescenta que, tal como Exu e os erês, os eguns são essencialmente ambíguos, mediadores entre dimensões diversas da existência, compartilhando essa características com os escravos legalmente definidos.

No universo umbandista, os eguns são equivalentes aos “obsessores” ou “encostos” (Birman, 1980: 195 e ss.). Segundo esta autora, as pessoas “tomadas” pelos obsessores ocupariam o lugar mais baixo na hierarquia, já que estes entes (que tiveram morte violenta) as submetem “aos desastres e violências presentes na vida social”. Os encostos penetram nos corpos dos leigos, por causa da quebra dos vínculos com os deuses, que já não podem proteger os seus cavalos. Essas pessoas “tomadas” estão caracterizadas pela sua “ignorância”, “ausência de razão” e “descontrole de suas vontades”. São também as que “mais apanham”, “mais sofrem” por não “terem os corpos fechados às forças malignas”. Destaca nesta descrição o fato de que a hierarquia mística é correlativa à hierarquia social. Os obsessores ocupam os corpos das pessoas indefesas, que estão ainda mais abaixo daquelas que não foram batizadas.

Os mortos, por sua vez, são associados à animalidade na etnografia de Lépine:

Com efeito, os mortos são mudos e não falam. O último, *Egin*, graças aos sacrifícios recomendados por Ifã, nasceu com o poder de falar, com uma voz estranha, sobrenatural, chamada *ségi*, que imita a do macaco (Lépine, 1978: 225).

Capone (1991) relata um outro mito onde aparecem os macacos fugindo de “seres marinhos”: Nissumbu (Iemanjá) criou uns seres marinhos que tinham por missão devorar os seres imperfeitos criados por Aluvaiá (Exu). Mas Matamba (Iansã nagô, a mãe mítica dos eguns)

interveio fazendo com que os seres imperfeitos fossem transformados em macacos, para que assim pudessem fugir. Dessa forma, Matamba deu aos macacos fala e inteligência, humanidade em consequência. Graças àquela intervenção, os kuma (macacos) "passam a ser a primeira forma pensante evoluída" e Matamba "desempenha um claro papel civilizador" (Capone, 1991: 97, 98).

No entanto, a ligação entre os escravos e os macacos foi estabelecida por Alencastro (2000) para o continente africano e o Brasil, desta vez com um signo libertário:

Mas os tais monstros [eram homens], diziam os angolanos, fingiam ser macacos, evitando o uso da fala para não acabar no cativeiro. "Não falam para não trabalhar" (Alencastro, 2000: 151).

[Nas florestas amazônicas] 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 (Alencastro, 2000: 151).

Numa e na outra parte, o movimento avassalador do escravismo só poupava os nativos que cortavam toda comunicação com o gênero humano. Voluntariamente mudos e disfarçados em macacos, esses indivíduos, fazendo valer sua origem híbrida, ingressavam no mundo dos animais selvagens, levantando sobre si a barreira das espécies para fugir do cativeiro (Alencastro, 2000: 152).

Inversamente, esta hipotética fuga para a animalidade (ou para a coisificação), ao final, é uma das características que faziam o escravo no registro legal. Precisamente, Machado escreveu que esse estereótipo foi usado para legitimar a escravidão no Brasil: "O negro, sendo um "ser inferior", fazendo parte de uma sub-raça intermediária entre os homens e os animais, só trabalharia sob severa vigilância" (Machado, S. data: 24).

Os eguns, do mesmo modo que os escravos, estariam numa posição ambígua, entre a animalidade e a humanidade. Mas aquela ambigüidade é extensiva às características estruturais dos eguns, o que está refletido numa certa falta de definição. Na literatura religiosa os eguns aparecem como entidades definidas de maneira algo confusa, o que, na realidade, significa que o conceito agrupa categorias diversas: uma primeira diferenciação interna é óbvia, isto é, a morte física:

egum é antes um resultado, e não a continuidade da personalidade do ser vivente. Possui uma lógica de comportamento estereotipado, havendo eguns bons, maus, brincalhões, revoltados, irritados, mas que são igualmente incômodos e perigosos. Pessoas que tiveram uma vida ruim, ou tiveram uma morte má, tornam-se eguns maus ou revoltados. Mesmo aqueles que em vida foram bons ou prestativos são perigosos por sua simples proximidade. (Cruz, 1995: 61, 62).

[Quando alguém morre] Os sobreviventes possuem então duas tarefas: preencher o hiato que surgiu em seu círculo e sinalizar, do Aiyê, orientando o morto em sua trajetória no Orum. Uma providência complementa a outra. Se for permitido que o espaço deixado no Aiyê pelo morto permaneça vazio, acredita-se que ele desejará retornar e reocupá-lo. Se ele não for reordenado com os demais mortos, continuará vagueando entre os domínios distintos, trazendo sérios problemas aos vivos. (Cruz, 1995: 86)

Estes “mortos”, quando seu ritual mortuário é realizado de maneira correta, passam a fazer parte da “matéria” originária de algum orixá e transformam-se assim em antepassados das linhagens. O maior perigo, neste caso, seria que o ritual mortuário não pudesse ser completado e os “mortos” voltassem ao Aiyê, ou que seu espaço na terra continuasse “vazio”, sendo uma ameaça para os “vivos”. Aquela diferenciação pode apreciar-se nas citações a seguir:

Na mesma Casa, chama-se de Cacurucai (eguns) aos antepassados, e Vumbe aos “espíritos dos mortos à toa”. Apenas os primeiros recebem culto, à parte e em circunstâncias especiais, envoltas em segredo (Trindade-Serra, 1978: 50).

Deve ser levada em consideração a distinção feita pelos adeptos entre “eguns”, espírito de qualquer morto, “egunguns”, espíritos de ancestrais cultuados. Ambos os contatos, no entanto, são considerados perigosos e motivo de preocupação quando realizados proposital ou inadvertidamente (Pessoa de Barros, Teixeira, 1989: 214).

A contaminação pode se dar fora dos limites familiares, isto é de forma mais ampla nas relações interpessoais. Da mesma forma que o “morto conhecido” traz ou evoca a possibilidade de recontar histórias individuais ou pessoais, o “morto desconhecido” desencadeia poluição e perigos

decorrentes da proximidade com a morte em hospitais e cemitérios (Pessoa de Barros, Teixeira, 1989: 215).

Mas esta forma de definir e ritualizar a morte está presente nos registros históricos descritos por Slenes (1999: 251) para os povos da África central, os que introduziram suas crenças no Brasil. Segundo este autor, os escravos desejavam uma "boa travessia" aos companheiros feridos que estariam prontos para "viajar" através da Calunga, retornando para as terras dos ancestrais, protegendo assim "a sorte da própria comunidade". Isto porque nas "... sociedades centro-africanas que vimos estudando, era importante que qualquer morto se sentisse bem despachado para o além" (Slenes, 1999: 251).

Especialmente preocupante era a possibilidade de que a alma do falecido, ao chegar à terra dos mortos, não recebesse a permissão para entrar. Entre os mpangu (grupo bakongo), isto acontecia com os espíritos dos "bruxos", isto é feiticeiros maus, que usavam seus poderes para finalidades egoístas e anti-sociais. Entretanto, ao que parece, algo semelhante podia acontecer com qualquer um, por erro ou pela calúnia de um espírito inimigo (Slenes, 1999: 251).

Uma outra dimensão que podem apresentar os eguns são os "eguns-de-santo", ligados a Exu, que fazem parte dos rituais da construção da pessoa, descritos por Goldman (1984: 134). Segundo o autor aquele estágio representa a ligação do fiel com o passado e representa a propriedade "escrava" das pessoas, sendo parte constitutiva do psiquismo do indivíduo. Esta característica os diferencia dos eguns desencarnados que não fazem parte das propriedades individuais e que correspondem à descrição a seguir.

Existe uma categoria de egum que representa uma fusão com Exú e, de fato, todos os chamam de "Exú" [...] Eles costumam ser às vezes chamados de "Exú-egum", para diferenciá-los dos "Exú-orixá", e, no entanto, desempenham também o papel de mensageiros dos orixás, sendo assentados da mesma forma que seus correspondentes de nomes africanos. A eles são atribuídas vidas terrenas pregressas e, mesmo reconhecidos como eguns, não se dedica a eles a mesma etiqueta de evitações que lhes seria devida por possuírem semelhante estatuto. Pelo contrário, são tratados no mesmo clima de camaradagem e falta de cerimônia devida a Exú, com a vantagem do contato face a face... (Cruz: 1995: 88, 89).

Outros eguns são esses terríveis espíritos desencarnados que espalham morte e desgraça, que são ingovernáveis, e que englobam aos portugueses descritos por Coelho. Na revisão bibliográfica foram descritas várias destas entidades e, ao que parece, não se trata de um, mas de vários tipos de eguns, todos igualmente perigosos, associados algo confusamente ao conceito de orixá, embora outros textos insistam em dizer que orixás e eguns não podem ser confundidos:

Orô: temido espírito da floresta, de voz rouca e cavernosa e mau gênio; também egum. Esquecido no Brasil e raramente lembrado em Cuba. Também chamado Orixá-Orô e Itá. Seu culto é interdito às mulheres (Prandi, 2001: 569).

Egbé: Orixá também considerado uma espécie de egungum feminino cultuado por mulheres em Ibadá, muito ligada aos problemas de saúde das crianças. A cana-de-açúcar é seu atributo (Prandi, 2001: 565).

A respeito desta última criatura, Prandi também define o Egbé como: "Egbé: fazenda, associação, comunidade; no candomblé, comunidade do terreiro; também emoções profundas, coração" (Prandi, 2001: 565).

Aquela diversidade nos significados do Egbé pode levar a pensar que aquele egungum está associado às fazendas e às canas de açúcar, assim como à alta taxa de mortalidade infantil escrava.

Um outro espírito dos mortos que merece destaque é Zumbi:

Ao lado destes *inkisses* [orixás] há uma falange de espíritos bons e maus, ligados ao culto dos antepassados, particularmente enraizado entre os bantos. Chamam-se em geral Zumbi (espíritos dos mortos), mas tomam, por vezes, designações especiais: Calunga (Espírito da morte e do mar)... (Cintra, 1985: 63, 64).

O autor afirma que estes espíritos "que não são deuses" são utilizados em trabalhos de magia negra "Nem sempre [são] espíritos de indivíduos, mas seres que representam as linhagens dos antepassados. não são mais os antepassados da família, mas os da raça negra escravizada" (Cintra, 1985: 63, 64). Outros autores se referiram à mesma entidade, por exemplo, Póvoas (1989: 193): Zumbi é "O mais poderoso dos gênios do mal entre os negros de Angola e do

Congo”. Artur Ramos afirma que Zumbi é uma “crença generalizada” no Brasil e se trata de “um fantasma que vagueia pelas horas caladas da noite” (Ramos, 1979: 228).

Em todos os casos há, contudo, uma característica comum e que foi colocada por Goldman: trata-se da “ambigüidade intrínseca do Egum, ao mesmo tempo alma e parte da essência do Orixá, ambigüidade que se adéqua bem a seu papel de intermediários entre o mundo espiritual e o mundo material” (Goldman, 1984: 135). Os eguns realizam uma intermediação entre os homens e o mundo que se deseja transformar. Estas características os colocam no registro da liminaridade desenvolvido por Turner (1974) e, a partir dos dados apresentados, sua presença pode corresponder precisamente à fase de separação do mundo social, do espaço geográfico ou da vida biológica (ou morte física). Se os rituais mortuários não fossem realizados conforme o preceito para resolver o perigo da situação liminar, o aparecimento de novos eguns seria potencialmente inesgotável, multiplicando seu poder negativo sobre a comunidade.

Finalmente, Ziegler e Prandi escrevem trechos que esclarecem uma das possíveis ligações entre os eguns e os feiticeiros:

Mas o egum não personifica somente a separação entre os mortos e os vivos. Na cidade de Iagan, os membros das sociedades de Egum são os executores públicos, os encarregados de eliminar fisicamente os feiticeiros malfazejos (Ziegler, 1977: 70).

[Orô] Vive na mata como um egum, como um egum perdido e solitário. Longe do mundo que tanto mal lhe fez. É senhor da floresta, que guarda e assombra, e todos o temem e o evitam. Evitam até mesmo ouvir o pavoroso som de sua garganta, especialmente mulheres, que ele odeia e culpa por sua triste sina. Vive na mata, onde aplica sua justiça, devorando feiticeiros, criminosos condenados e mulheres adúlteras que os homens lhe entregam (Prandi, 2001: 187).

Esta idéia de eguns executores dos feiticeiros é a mesma idéia que guia a lógica dos portugueses embarcando prisioneiros para a Calunga.

Inversamente, se “embarcar” é entendido como “morrer”, os indivíduos que desembarcavam no Brasil seriam, em consequência, “mortos” ou seres vindos do “país dos mortos” que, ao mesmo tempo, é o “mundo dos começos”. Na sua chegada, eles entrariam no que Karasch denominou a “encruzilhada” do mercado, iniciando assim a sua nova vida, que

corresponde ao percurso do ritual de passagem. No entanto, antes da passagem o candomblé fala em não-nascidos ou, em “mortos”.

O escravo africano condenado por feitiçaria teria seu rebaixamento fundamentado nas práticas mágicas utilizadas contra a comunidade. Aquelas pessoas que tivessem força vital, saúde, riqueza e poder, que não fossem alvos de algum processo judicial, em condições normais não deveriam estar sujeitas à condição escrava. Serrano (1997) é ainda mais específico: havia mecanismos institucionalizados para a produção de escravos e somente alguns deles podiam derivar na exportação. Certo contingente escravo não podia ser vendido ou trocado fora dos limites do reino (neste caso Cabinda). O autor cita o caso do filho do rei escravizado ilegítimamente no Brasil. Aquela autoridade, na verdade, era o vice-governador do litoral ou *mambuco* e, segundo este estudo, mandou uma carta às autoridades de Luanda argumentando que seu filho foi roubado sem que ele fosse devedor “de alguma coisa” (Serrano, 1997: 105).

O caso reaparece no trabalho de Líbano Soares (2001; 274) apresentado num juízo. Um rei Cabinda solicitava a devolução de seu filho, seqüestrado em 1821, já que sua vinda ao Brasil era ilegítima. Aquele processo indica que não era qualquer um que podia ser escravizado e que o rebaixamento existencial, assim como o tráfico negreiro, tinha certas regras de seleção no próprio continente africano.

O princípio legitimador da condição escrava é a perda do princípio “humano” do indivíduo. Isto é potencialmente possível, seja pela condenação judicial, a quebra do preceito, pela quebra dos laços com a divindade, ou pela manipulação mágica dirigida a fazer mal à comunidade, mesmo à distância. E a feitiçaria condenada legalmente é compatível com o discurso da extirpação de idólatras utilizado pela Igreja e pelo mercado negreiro no Brasil.

Reis escreveu que:

Além de “feitiçaria” e “superstição” a definição técnica de artes diabólicas, “malefícios”, é recorrente na devassa de 1785. Ela se referia ao ato de causar mal às pessoas ou à coletividade através de meios ocultos, de ervas, rezas, encantações, mau olhado, maldição.

Como Mello e Souza observa, os calundus foram frequentemente associados aos sabbats, às orgias lúdicas, gastronômicas e sexuais dos bruxos e bruxas europeus, que eram também entrecortadas de música e dança (Reis, 1988: 78).

Moreira Soares (1992) afirmou que o poder eclesiástico, através das Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707, definia as práticas religiosas africanas como feitiçaria, ligando-as com a noção cristã de Satã e à magia diabólica (Moreira Soares, 1992: 134). A mesma autora escreveu que a Carta Constitucional de 1824 forçava os negros à prática de cerimônias religiosas às escondidas (Moreira Soares, 1992: 134). No entanto, a conclusão da sua pesquisa continua no terreno da ambigüidade, já que os dados empíricos demonstram (segundo a própria autora), que os negros tinham margens de liberdade para exercer seus rituais religiosos, principalmente quando a magia escrava se mostrava eficaz para resolver problemas da elite branca. Tanto esta pesquisa, como o estudo de Reis (1988), concluem que, no século XIX, os cultos afro-brasileiros (chamados também de *calundus*) apresentavam formas parecidas com as manifestações atuais, o que transparece uma certa tolerância religiosa. A repressão mais violenta acontecia, segundo estes dois autores, quando os rituais estavam diretamente associados às sublevações escravas.

Assim mesmo, Reis (1988: 62) cita Higgs para dizer que a Inquisição do final do século XVIII evitou perseguir as cerimônias religiosas dos escravos recém-chegados no Brasil. Apesar disso, o delito de feitiçaria podia ser investigado por autoridades religiosas ou civis, podendo desembocar na Inquisição. Nesse contexto as religiões afro-brasileiras podiam sobreviver nos tempos da repressão, com a condição de que houvesse a máxima discrição e que os praticantes estabelecessem alianças com pessoas mais privilegiadas. Quando o Santo Ofício deixou de funcionar no território brasileiro, novas leis circunscreveram a repressão da religião escrava, por exemplo, a já citada Carta Constitucional de 1824. Não entanto, não há razões para se supor que a crença em feitiçaria desaparecesse após a ausência da Inquisição no território brasileiro.

As repressões religiosas eram seletivas e pareciam coerentes com o pensamento africano: segundo Moreira Soares (1992: 134) as Constituições do Arcebispado da Bahia perseguiram as práticas religiosas africanas como feitiçaria, impedindo a leitura do futuro e qualquer outra manifestação de fé. Uma medida desta natureza era concordante com o pavor que produzia a bruxaria mas, por outro lado, era uma faca de dois gumes, porque nas religiões afro-brasileiras são justamente essas atividades as que possibilitam a ligação do fiel com os orixás e a aquisição da liberdade mística.

No Brasil do século XIX, portanto, a existência da feitiçaria não era colocada em questão, mas, pelo contrário, o catolicismo emergia como a força redentora que lutava contra os inimigos

públicos, os feiticeiros satanizados. O batismo podia ser a oportunidade de iniciar uma nova vida e uma nova identidade o que, por outro lado, corresponde com a lógica religiosa do que Matory (1988) denominou o “complexo [cultural] atlântico-ioruba”, onde pessoas malévolas e feiticeiros podem causar graves doenças, principalmente às pessoas que negligenciam a atenção aos orixás donos de suas cabeças, ou que têm sido pouco submissos à autoridade constituída. Nesse caso, a pessoa atingida deve “reafirmar relações adequadas com a linhagem e a sua comunidade, submetendo-se à iniciação” (Matory, 1988: 225).

Reis escreveu um parágrafo retomando o poder de cura dos sacerdotes católicos no Brasil e, novamente, o problema da escravidão ligado à feitiçaria, desta vez do lado do enfeitizado:

Sabemos, e isso é dito claramente por várias testemunhas, que o sacerdote era um poderoso curador de feitiços. O pensamento mágico era um elemento fundamental da religião escrava, como é da religião tradicional africana em geral, e mesmo do catolicismo popular. As pessoas não caíam doentes ou sofriam infortúnios só por obra da natureza, do homem comum ou do destino. Elas eram “enfeitizadas” e haviam especialistas que enfeitizavam e os que curavam, muitas vezes ambas as especialidades incorporadas num só indivíduo. Na diáspora, sob a escravidão, nos engenhos e cidades, o feiticeiro era respeitado e temido por companheiros escravos e não raro pelos próprios senhores. Em sociedades onde a assistência médica dependia em grande parte do uso de ervas, a vida e a morte de muita gente dependia de curandeiros e curandeiras. O feiticeiro negro combatia, sobretudo o grande feiticeiro branco, responsável por essa tragédia imensa que era a escravidão. Muitos escravos atravessavam o Atlântico imaginando que no porto de chegada lhes aguardavam homens terríveis que lhes comeriam os corpos para se apossarem de suas almas (Reis, 1988: 74).

A lógica da feitiçaria estaria ligada à escravidão nos dois extremos que são opostos complementares: o feiticeiro rebaixado à escravidão e o enfeitizado que pode ser “comido”, cujo princípio vital pode ser manipulado e esvaziado, caindo e transformando-se em escravo, portanto num corpo vivo com princípio existencial “morto”. Sow (1978: 163) retoma a definição africana do feiticeiro, dizendo que se trata de um ser maléfico capaz de destruir à distância, através de meios “psíquicos” o núcleo central da personalidade das suas vítimas. Trata-se de seres “agressivos” e “anticulturais” que não possuem o seu princípio existencial (duplo). Por causa desta característica tentam aniquilar a família e os outros homens “absorvendo a substância vital pessoal das vítimas e não seu envelope corporal”.

No candomblé este último processo foi descrito por Trindade-Serra que afirma:

Admite-se no Candomblé que uma pessoa pode, por assim o dizermos, “perder humanidade” – é o que ocorre àqueles que são desertados pelo deus. Dá-se o caso uma aniquilação, algo de fato, repetimos, pior que a morte. Mesmo que o indivíduo não pereça “fica só inteirando era” (cumprindo tempo), enquanto se arrasta para a “cova” segundo uma frase inesquecível de *Tata Yevi*, a qual nos lembra o verso de Pessoa sobre o “cadáver adiado que procria”; perdeu seu ponto de referência essencial, *perdeu seu mundo*. Falaram-nos de ebôs sinistros que “cortam o santo” da vítima. Esta imagem terrível do Anjo da Guarda [o odu] mutilado denota uma situação em extremo perigosa, quando se reduzem a um fio os laços do humano com a divindade.

Ora, tais vínculos cabem descrever-se como indissolúveis justamente pelo fato de que, ao romper-se eles a pessoa também é dissolvida: nulifica-se, torna-se, a rigor, uma coisa (Grifos no original) (Trindade-Serra, 1978: 169, 170).

Os trechos antes citados são coerentes com a lógica escravista porque através da manipulação mágica, o indivíduo pode tornar-se uma “coisa”, que perde força vital e pode ser vítima da violência. A violência e o terror faziam parte constitutiva da política escravista e, como apresentado no depoimento de Baquaqua (Lara, 1988), o terrorismo dos senhores podia atingir os assuntos mais banais, de forma absolutamente gratuita. Mas a crueldade é uma das características dos feiticeiros. Do mesmo modo, a existência de importantes contingentes escravos podia significar a presença de feiticeiros poderosos, por um lado, e a presença de suas vítimas cujo princípio vital foi “comido”, por outro, o que seria um forte ativador da desconfiança inter-escrava.

Nas religiões afro-brasileiras, a idéia que o odu pode ser manipulado é sugerida nos textos de Carvalho Soares (1990) e Trindade-Serra (1978) nos quais se enfatiza a periculosidade de tais práticas para a vítima. Num texto de Prandi (2001: 567), o odu aparece ora como o “nome de uma das mais velhas feiticeiras *Iá Mi Oxorongã*”, ora como o destino do consulente lido nos búzios ou nos cocos de dendê, o que sugere uma ligação entre as duas possíveis interpretações. Carvalho Soares (1990) liga o problema de gênero às feiticeiras escrevendo que:

...o candomblé explicitou seu medo dando à mulher o papel de feiticeira: as *iyá mi ajé*, mães feiticeiras, dentre as quais Oxum é a principal. Enquanto o cristianismo queimou suas feiticeiras o

Candomblé as glorificou transformando-as em deusas. [...] Apesar de nunca terem participado de uma sociedade secreta como a descrita acima, as mulheres no Candomblé tem um papel fundamental e reforçam sua condição de feiticeiras através do culto de Oxum e de *Iya Mi*, uma entidade assim chamada (minha mãe) por ser proibido pronunciar seu nome de tão perigosa ela é (Carvalho Soares, 1990: 31).

Esta citação é concordante com o trabalho de Matory (1988: 224), que afirma que no “complexo [cultural] atlântico-ioruba” (afro-americano) as mulheres, principalmente as pós-menopáusicas, são facilmente associadas à feitiçaria. Estas mulheres que “comem” misticamente outras pessoas são representadas como criaturas barbudas, ou seja, como atores cuja sexualidade se apresenta de maneira ambígua, com a presença de traços masculinos e a retirada da fertilidade e, nesse registro, estão no terreno do liminar, de maneira similar aos escravos. Seus poderes supranormais colocariam em questão a hierarquia masculina. Um dos deveres do rei seria “...trazer estas mulheres subversivas sob seu tacão, controlá-las hierarquicamente” (Matory, 1988: 224).

No entanto, a literatura sugere que, nas religiões afro-brasileiras, a condição de feiticeiro não obedece somente a uma condição de gênero, nem simplesmente ao domínio da manipulação mágica. O que diferencia o feiticeiro é a intencionalidade da fazer mal à comunidade e, portanto

No Candomblé a figura do “pai” e do “feiticeiro” se confundem fazendo com que as pessoas recorram a um ou a outro sem ter, na maioria das vezes, clareza da distinção dos dois papéis presentes ambos na mesma pessoa, só que atualizados para pessoas diferentes ou em situações diferentes (Carvalho Soares, 1990: 138).

Carvalho Soares (1990: 139) assevera que inclusive a noção do bem e do mal está bastante relativizada nesse contexto, já que fazer mal a alguém pode ser a única forma de salvar um terceiro ou, inclusive, pode ser a vontade divina que, por definição, não deve ser questionada. Por outro lado, o fato que a figura do “pai” pode ser confundida com a do feiticeiro é também concordante com a citação de Reis, onde o patriarca ou senhor podia ser assimilado ao “feiticeiro branco” responsável pela escravidão negra “comendo” os corpos dos africanos.

Esta mesma lógica está em alguns textos sobre religiosidade africana, onde a manipulação do princípio vital, designado como “sombra” aparece por sua vez ligado à escravidão:

Se o iorubá africano temia o que o feiticeiro podia realizar contra si manipulando seu hálito (*emi*), ou sua sombra (*ojiji*), o brasileiro adepto do Candomblé receia sempre por seu *ori* (Cruz, 1995: 61).

[Em algumas sociedades africanas] Escravo se dit “*cwo wro*” pour un homme et “*cwo yil*” pour une femme; *cwo* désigne l’ombre, au sens où l’on dit d’un arbre qu’il fait de l’ombre; l’homme riche pouvait en quelque sorte se reposer à l’ombre de ses esclaves qui étaient à la fois signes et instruments de richesse (Augé, 1975: 459).

Jahn (Op. Cit.: 146) afirma que no complexo cultural banto a “sombra” é a união do corpo e do movimento, unidade que, por sua vez, é independente do princípio existencial. A “sombra” “devorada” dos escravos podia ser equivalente ao corpo esvaziado de humanidade pelo feiticeiro. Verger (1973), por sua vez, afirma que ainda hoje, na sociedade ioruba

Les gens sont formés d’une partie matérielle, le corps (*ara*) et d’une partie immatérielle (*èmi*), le souffle, l’âme, le principe vital, l’esprit. On dit “*Èmi olójà nínu ara*”, le souffle est roi dans le corps. “La différence entre un corps vivant et un cadavre est la présence ou l’absence d’*èmi*. *Èmi* est représenté par *òjiji*, l’ombre des gens. C’est ce que les Fon appellent *ye*. *Ojiji* est relativement vulnérable, on peut faire du mal aux gens en faisant des “travaux” sur leur ombre (Verger: 1973; 62).

Segundo a legislação brasileira, os negros não podiam ingressar no clero o que, entre outros efeitos, podia perpetuar o estado de suspeita entre os próprios escravos, potencialmente exilados na sua condição de feiticeiros e, principalmente sobre os negros novos.

As pessoas que podiam legalmente entrar na vida religiosa – e neutralizar os efeitos do feitiço – eram as da elite luso-brasileira ou sacerdotes católicos, legitimando a sua autoridade. Estas faculdades são homologáveis às dos *ngangas* do complexo congo-angolano descritos por Sow (1978: 77). Os *ngangas* (sacerdotes) estão destinados a conciliar a existência do vilarejo com os *simbis* (espécies de gênios que o próprio autor definiu como “*morts lointains redevenus actifs, vagabondants parmi les vivants*”) (Sow, 1978: 77). Eles devem “capturá-los”, “aprisioná-los” e “fixá-los nos *nkisi*” (versão banto dos orixás iorubas) (Sow, 1978: 77). Segundo este autor, “La capture de “*simbi*” représente une véritable “chasse” à laquelle tout le monde participe: il

s'agit d'une véritable psychothérapie de groupe" (Sow, 1978: 77). Por isso, a função do *nganga*, além de ser religiosa, é política, e suas ações são – segundo o autor – medidas de “saúde pública”. Isto é compatível com a idéia de escravos capturados que não eram livres.

Segundo Sow, pelo conhecimento que o *nganga* tem do seu universo social e, particularmente da história das linhagens, ele está facultado para restabelecer os equilíbrios da existência individual ou coletiva. Para conseguir seu objetivo está facultado para manipular, entre outros domínios a “*existence bio-lignagère (champs de la sorcellerie africaine)*” (Sow, 1978: 76).

Serrano (1997: 101) relata que os *ngangas* participavam ativamente no comércio de escravos já que, em momentos de atraso, realizavam rituais para estimular a chegada dos barcos a pedido dos “senhores da terra” ou *nkissi*. Este ritual era realizado “... sob uma palmeira que se encontra entre duas extensões da floresta” (Serrano, 1997: 101). Enquanto não for necessária a realização do ritual, a palmeira permanecia “fechada”, mas este procedimento garantia a vinda dos barcos que, no dizer de Coelho, emergiam da Calunga. Tal vez por isso, a intermediação era realizada pelos *ngangas* e outros funcionários já que, embora os reis tivessem o controle do monopólio “do grande empório de escravos”, eles tinham interditado “qualquer contato com os europeus” (Serrano, 1997: 99). É de notar o papel preponderante de uma árvore sagrada no processo, neste caso a palmeira.

Nas religiões afro-brasileiras, a palmeira é a árvore de Oxalá, sincretizado ao deus cristão. Aquele deus “está presente nos ritos fúnebres, no asésé, quando o ser humano perde a sua individualidade e retorna à matéria indiferenciada dos elementos primordiais” (Lépine, 1978: 126). A escravidão e a morte simbólica ou física que representa a Calunga podem ser entendidas como aquele retorno à “matéria indiferenciada”, à “coisa”. O mesmo orixá preside “a formação de novos seres no além e neste mundo; preside à fecundação e à gestação, a passagem da existência indiferenciada no mundo sobrenatural à existência individualizada neste mundo, que consiste no nascimento” (Lépine, 1978: 126). A passagem da “coisa” para a “individualização” precisam portanto deste orixá. Sua árvore, a palmeira, estava presente nos portos de embarque para realizar um ritual. No discurso do candomblé os troncos da palmeira “unem nosso mundo e o além. Os troncos destas árvores, nas quais dizem que residem os espíritos, representam os antepassados masculinos” (Lépine, 1978: 128). Na retórica religiosa, o *barco* na Calunga representa o nascimento e a morte de seres indiferenciados. No registro histórico, os padres

católicos se faziam chamar de “*ngangas*” (Alencastro, 2000: 279), e em certos portos de embarque os padres católicos realizavam um batismo aos cativos antes da travessia.

Coelho acrescenta que em territórios angolanos toda transação comercial supunha, de alguma maneira, um relacionamento com a divindade. Assim, “... este tipo de crenças que exercia uma grande preponderância nos negócios, uma vez que, antes da declaração de uma guerra ou em discussão de um negócio, cujas conseqüências afetavam intimamente os interesses do Estado, eram consultados os deuses (ídolos) no templo” (Coelho, 1997: 147). O comércio de escravos não tinha porque fugir daquela lógica.

Tal descrição das funções do *nganga* não é necessariamente incompatível com o discurso da Igreja e sua política de extirpação de idolatrias. O feitiço e uma das suas expressões observáveis – a escravidão – eram onipresentes na primeira metade do século XIX, no território brasileiro. Certamente por isso, Ramos escreveu que “Temos assim o retrato de uma sociedade dominada por feitiços e outras crenças populares. Pelo que se vê das denúncias, os feitiços dominavam o dia a dia de muitas pessoas” (Ramos, 1999: 148). O autor coloca que “E ainda existe um outro nível de complexidade. Os limites entre catolicismo e feitiçaria nem sempre eram claros” (Ramos, 1999: 153). Maggie afirma que, ainda hoje, inclusive a população católica e branca, “... embora tendo participação diferenciada na crença, acredita e teme o feitiço” (Maggie, 1985: 2) (Grifos no original).

Uma outra dimensão do feitiço pode ser a doença e a morte “física” o que, congruentemente com a lógica do pensamento mágico, equivale à perda de força vital. A literatura histórica revela que os escravos importados tinham uma expectativa de vida curta e, um em cada 5 escravos estaria morto 5 anos após sua chegada ao Brasil, sendo maior a taxa de mortalidade feminina, e crítica a mortalidade em crianças negras [Karasch, 2000 (a)]. Segundo o mesmo estudo 83% dos escravos morria antes dos quarenta anos e a metade deles (41,3%) com menos de dez anos. Segundo a autora: “No Rio, morria-se muito mais do que se nascia” (Karasch, 2000 (a): 163). No entanto, a mortalidade das pessoas livres era menor que a da população escravizada. Inversamente, a natalidade era superior na população livre. Para a população escrava, aquela situação era o contrário da desejável no pensamento religioso afro-americano, que procura incrementar a vida, a saúde, a bem-aventurança, a felicidade.

Pelo contrário, na perspectiva das religiões afro-brasileiras

... a morte súbita é sempre vista como suspeita, no mínimo como resultado de um descuido da pessoa, assim como as doenças inexplicáveis e a morte precoce está quase sempre associada à feitiçaria. É tão desonroso hoje morrer enfeitado como era na Idade Média morrer na estrada (Carvalho Soares, 1990: 105).

As características da mortalidade escrava descritas por Karasch (2000(a)), cujas principais causas estavam no tétano, sarampo, tuberculose, varíola e outras doenças infecciosas, podiam entrar no padrão das mortes causadas pela feitiçaria. Uma outra explicação plausível – sob o prisma religioso – seria que aquelas doenças eram espalhadas por Omulu (Obaluayê). Mas este orixá – que é uma das possíveis manifestações da morte – “...é aquele que envia a varíola como forma de punição aos insolentes e malfeitores” (Abrantes: 1996; 55). Sendo os feiticeiros um tipo de malfeitores, o castigo aqui seria perfeitamente pertinente. Abrantes relata a polêmica (não resolvida) sobre a relação entre Omulu e a feitiçaria: um pesquisador de sobrenome Morais afirma que “no candomblé” Omulu é um “orixá *obiajê*” ou “*Ibiadjê*” que se traduz como “feiticeira”. Omulu também “... conhece a casa da feiticeira ou ele destrói o feiticeiro e a feiticeira” (Abrantes, 1996: 84). Este orixá, inclusive, possui “filhos” que são eguns:

Com os filhos de Obaluaê⁶ ocorre algo especial. Obaluaê é um orixá que não habita no Orum. Ele transita no mundo e é considerado um “orixá vivo”. Desta forma os eguns de Obaluaê, naturalmente, não habitariam também o orum e vagariam pela terra acompanhando seu pai (Cruz R., 1995: 93).

Por sua vez, as altíssimas taxas de mortalidade infantil têm sua tradução no discurso religioso, nas figuras dos *abicus*. O *abicu* foi definido por Prandi como uma “entidade que faz com que as crianças morram prematuramente. O *abicu* nasce para morrer e assim poder nascer de novo” (Prandi, 2001: 563). Paralelamente, as crises pessoais que levam as pessoas à necessidade de iniciação são, de certa forma, o anúncio da morte da vida atual para a renascença, homologável à antiga vida dos escravos chegados ao Brasil: nasceram para “morrer”

⁶ Obaluaê aparece em outras citações com o nome de Omulu. Nesta tese serão utilizados os dois nomes indistintamente.

socialmente. Depois da “morte” e da emergência da Calunga inicia-se um “novo começo”, a nova vida, com o “nascimento”. Os diversos níveis interpretativos dos que “nascer” para “morrer” foram retomados por Trindade-Serra:

Essas narrativas reportam, segundo dissemos, tribulações diversas (poucos são os casos de indivíduos iniciados sem passar pela aflição; mesmo dos nascidos no *runkó*, se nos colocarmos de acordo com o ponto de vista dos crentes, poderemos dizer que cumpriram uma “via sacra” pré-iniciática: pois dá-se a eles o nome de *abiku*...) (Trindade-Serra: 1978: 383).

Nesse sentido, o *abiku* seria uma outra expressão da morte, uma manifestação do percurso existencial interrompido por causa de algum tipo de anormalidade que faz com que o adepto perca sua força vital e precise de um outro “nascimento”. Aquela lógica é também aplicável aos acusados de feitiçaria que são rebaixados à morte social, eles, por sua vez, provocam a morte social ou física dos enfeitados.

Tão desonrosa como a morte do enfeitado descrita por Carvalho Soares, parecia ser a morte do feiticeiro no continente africano, tal como descrito por Jahn:

En oposición al resto de los seres humanos, que después de su muerte son sepultados, el brujo es quemado o se arroja a las hienas. Pues no debe seguir existiendo como difunto, por lo que es aniquilado [...] El brujo es el único Muntu que no debe pervivir. De aquí que se le equipare al animal y se le arroje a la nada. Ubusa, la nada, es, en la filosofía de los bantúes, “la ausencia de toda corporeidad firme o perceptible” (Jahn, 1963: 181).

No Brasil, Carvalho Soares (1997) escreveu que parte da massa escrava era abandonada por seus proprietários quando velha ou doente. Quando mortos, seus cadáveres eram jogados na praia ou nas portas das igrejas. Os senhores, portanto, não se encarregavam do enterro dos seus cativos. A mesma autora afirmou que: “A inexistência de lugares adequados ao sepultamento de escravos nos séculos XVII e XVIII indica que esses locais não são considerados necessários” (Carvalho Soares, 1997: 127). Pelo contrário, os cadáveres das famílias importantes eram enterrados nas igrejas, o que reforçava de certa maneira seu status associado à santidade. O abandono dos cadáveres na praia responde a lógica do mar como a Calunga, a morte. A atitude

dos senhores que não realizavam o mínimo ritual mortuário para os seus escravos, lida sob a perspectiva religiosa, pode ainda ter uma outra interpretação:

[A morte física] faz com que a dimensão da existência fisiológica, o aiê, e a dimensão da existência transcendental, o orum, se aproximem demais e se misturem, rompendo o tabu primordial de sua separação definitiva [...] Ocorrido sem controle do rito, este fato pode acarretar uma desagregação no plano físico, pela crença de que os mortos podem levar consigo seus entes queridos sobreviventes. Quanto mais apegados à vida e aos vivos são os eguns, mais perigosos são eles, independente das boas relações que possam ter havido entre eles em vida.

Deste modo, todo o ciclo ritual mortuário é marcado por purificações, despachos, como forma de despedir o egum do convívio cotidiano. Há também os ritos de soleira, tanto no cemitério como no terreiro, para manter bem marcados e distintos os limites entre as dimensões da existência (Cruz, 1995: 62).

O fato de jogar os cadáveres perto das igrejas ou nas praias podia ser uma manifestação da indiferenciação entre os mundos dos mortos e o mundo dos vivos, reeditando a crença dos “espíritos dos mortos” que levam os parentes para o “mundo dos mortos”. A criação de cemitérios públicos nos subúrbios do Rio de Janeiro só foi determinada em 1850 (ano de abolição do tráfico negreiro), com a assinatura do decreto nº 583, pelo Visconde de Mont’Alegre (Lima, 1994: 91). Antes dessa data, as Irmandades de pretos se encarregavam de sepultar seus associados os quais eram chamados de “parentes” no “sentido africano” (Carvalho Soares, 1997: 128). Aqueles pretos novos que não conseguiam ser comprados, ou batizados, ou que não conseguiam inserir-se em redes sociais paralelas, seriam – conseqüentemente – “não parentes”. Tanto eles como os escravos abandonados pelos senhores podem engajar-se na descrição de:

“Muitos homens, [que] de fato morrem sozinhos, sem filhos, sem amigos, sem parentes, sem aliados. Há os que morrem de fome nas ruas de São Luiz e a quem a policia recolhe pela manhã para atirá-los a vala comum. Há também os perseguidos pela miséria [...] muitos deles morrem sem que ninguém saiba onde e como. Todas essas pessoas que desaparecem na estrada do êxodo ou nos caminhos da fome e da doença tornam-se Eguns errantes no mundo” (Ziegler, 1977: 34).

Estes eguns errantes correspondem às “almas desencarnadas” e podem ser comparados aos feiticeiros descritos por Jahn (1963), que também são um tipo de “mortos”. Segundo Capone (1999) os eguns estão ligados à vida tanto quanto à morte. “*Ce sont des “esprits des ténèbres”, liés à tout ce qui est marginal et dont le contact peut être extrêmement dangereux*” (Capone, 1999: 150). Outros autores destacaram a extrema periculosidade destas criaturas:

“Há perigo em tocá-lo [o egun], a tal ponto que categorias específicas de sacerdotes têm o encargo específico de manter os vivos afastados, conservados a distância por varas consagradas. A morte é algo terrível, longínquo, intocável. Nela o indivíduo desaparece” (Augras, 1983: 65)

Os problemas infringidos pelos Eguns são explicados ao se sustentar, no Candomblé, que, possuindo cada indivíduo apenas um Ori, o conjunto dos donos desse Ori só pode ser, ele também, unitário [...] [No caso dos Eguns], a cabeça do médium pertence a entidades que a possuem alternativamente [...] Esta multiplicidade de Eguns no ori, crê-se, acarreta necessariamente uma série de perturbações... [físicas, mentais e místicas (surras de santo)]. Apanhado em uma dessas situações não há nada a fazer a não ser recorrer a um terreiro de candomblé (Goldman, 1984: 144).

“Mas a comunidade deve proteger-se contra os eguns errantes, seres perigosos porque, no decorrer de seu período errático, nenhum controle social, nenhum sistema ritual é capaz de contê-los. Ninguém conhece, recolhe ou dirige a sua vontade. O próprio fato de ignorar essa vontade é, para os vivos, um perigo” (Ziegler, 1977: 34).

A periculosidade dos eguns supõe que a relação com eles será sempre ameaçadora e potencialmente violenta. Aquela violência, inclusive, aparece nas próprias relações de parentesco mítico dos eguns. Abrantes (1996: 118) afirma que os eguns podem ser fustigados por *Iansã* com “... uma espécie de chibata cerimonial, de rabo de cavalo, como cabo de metal, madeira ou osso...”. *Iansã* é a mãe mítica dos eguns (Cruz, 1995: 68), e os eguns são apresentados como entidades “escravas” no relato mítico. Esta citação pode ser interpretada como o reflexo ou a reprodução da sociedade escravista já que as leis brasileiras davam aos patriarcas (e matriarcas) o direito de dar chibatadas nos seus escravos, numa sociedade onde o açoite estava destinado exclusivamente aos escravos (Malerba, 1994). A superposição entre mito e realidade revela-se no fato de que o castigo é legitimado na lei e na religião, pela periculosidade, a crueldade ou a

condição contaminadora dos “mortos” rebaixados à condição de escravos, descrita acima por Augras e Goldman e Ziegler.

O contato perigoso com os eguns somente pode ser neutralizado pelas práticas mágicas de algum sacerdote poderoso. A utilização dos eguns nas práticas de feitiçaria supõe também a manipulação mágica. A diferença entre uma e outra está na intencionalidade de acrescentar ou aniquilar a força vital dos adeptos, mas nunca na negação da manipulação do axé, ou das diversas manifestações da morte ou dos “mortos”. O fato que aquela manipulação seja feita em segredo e à distância, dá à feitiçaria mais poder ainda, incrementando a incerteza e a impunidade do feiticeiro, assim como a quebra dos laços de solidariedade entre as suas vítimas efetivas ou potenciais.

Para espalhar a desgraça e a morte, um bruxo pode ativar diversas forças que se instalam no corpo das vítimas e que são diferentes expressões possíveis da morte. Assim, a redenção apresentada pelo mundo católico, com sua perseguição à heresia torna-se pertinente e necessária, já que aparece como o remédio e promessa de vida nova. A dicotomia e o conflito irreduzível entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras pareceriam diluir-se neste ponto: as religiões africanas condenam a feitiçaria tanto quanto o catolicismo e, no mundo cristão, os feiticeiros também podiam ser brancos ou luso-brasileiros. O antagonismo portanto, não se apresenta pela batida frontal entre dois universos religiosos, ainda mais quando a Inquisição controlava de perto os próprios portugueses católicos, assim como os judeus e os protestantes, que também podiam ser acusados do crime de feitiçaria. Não há razão para se pensar que depois da dissolução do Santo Ofício no Brasil aquelas crenças tivessem desaparecido por completo. Nesse contexto, Alencastro afirma que

No século XVIII [...] o tráfico negreiro continua sendo apresentado como a via de passagem que carrega o indivíduo do pior para o menos ruim. Da natureza nativa cercada de propalada morte para a comunidade ultramarina aberta à alegada redenção espiritual (Alencastro, 2000: 54).

[No mesmo século]... um médico de Luanda confirmava que os escravos continuavam a pensar que seriam devorados pelos brancos do outro lado do mar. Para os nativos de Angola, os verdadeiros canibais eram os brancos da América Portuguesa. Por isso, o médico de Luanda considerava como

a primeira causa de mortalidade dos africanos antes do embarque “o seu susto e melancolia”, causados pelo trauma da escravização e da expectativa da deportação (Alencastro, 2000: 147).

Assim, o delito de feitiçaria percorria o universo dos escravos, tanto quanto o dos senhores, sobretudo retomando a idéia de Matory (1988) para quem os feiticeiros iorubas “comem” as suas vítimas, e a citação de Reis (1988), onde os negros explicavam a escravidão pela “feitiçaria” dos senhores.

O discurso eclesiástico, pelo contrário, satanizava qualquer manifestação religiosa não católica que pudesse entrar na definição de “idolatria” ou “superstição”, embora a perseguição pudesse reforçar os próprios fundamentos da religiosidade afro-americana e, inclusive, a legitimidade da escravidão. A prática política, no entanto, parece contraditória com as declarações de princípios, já que Siqueira (1978) destaca a superficialidade do ensino religioso por parte do clero, tanto na população branca como na população de cor. Assim, a Igreja exercia importantes mecanismos de controle na própria população luso-brasileira e o discurso da extirpação de idolatrias pareceria mais uma justificativa da sua missão redentora da escravidão. No final das contas, os escravos procuravam incrementar sua força vital e, para eles, os feiticeiros invisíveis também podiam ser uma ameaça que perpetuava sua condição escrava. A recuperação do saber religioso (africano) pode ser efetivamente uma forma de resistência contra a escravidão, o que não significa que seja resistência contra a religião do mundo branco. Ali havia sacerdotes que prometiam a vida nova, tanto quanto feiticeiros clandestinos e perigosos.

Inversamente, a felicidade e a bem-aventurança supõem a acumulação da força vital que vai acompanhada pelo domínio dos saberes que conduzem à manipulação do axé. A utilização daqueles poderes só é feitiçaria quando utilizada contra a comunidade. Para o mundo escravo, em consequência, a acumulação do saber religioso não católico não é necessariamente associado à bruxaria, nem deveria ser necessariamente uma manifestação de resistência contra o catolicismo: pode ser, simplesmente, o saber ativado para melhorar a condição existencial. Isso é particularmente explícito na cura das doenças através do conhecimento do uso das ervas reconhecido, inclusive, pela população branca quando a medicina oficial não dava certo.

Nesse contexto o problema da pouca diferenciação entre o sacerdote e o feiticeiro, faz com que os pesquisadores descrevam situações em que, na sociedade escravista, produziam-se verdadeiras inversões identitárias:

Esta aceitação [da religiosidade escrava] é muito importante e foi o resultado de muitos fatores. Esta cultura popular deu ao africano uma posição de relevo. Eram os brancos que pediam ajuda, que pagavam pelo serviço dos feitiçeiros, que se deitavam aos pés de escravos feitiçeiros. Eram os brancos que assistiam a serviços religiosos cantados em línguas africanas ao tom e ritmo da música africana

Isto dava a alguns africanos uma parcela de poder [] E o escravo podia utilizar este poder para aliviar um pouco o peso da escravidão sobre suas vítimas[...]

E era muito comum o feitiçeiro culpar as pessoas livres e assim criar problemas dentro da comunidade livre. Desta maneira os feitiçeiros conseguiam mudar o foco da responsabilidade. Ao mesmo tempo a pessoa responsabilizada pelo uso de feitiços tinha que ser vista como uma pessoa poderosa. Ser culpado era também um reconhecimento do poder do escravo (Ramos, 1999: 149).

Também o domínio de certos saberes, pelo escravo, como as “artes da feitiçaria” e segredos da medicina caseira, era um fator de conquista e reconhecimento. Nos livros de confissões e denúncias ao Santo Ofício da inquisição no Brasil, estão registrados casos em que senhores procuravam negros para a cura de suas doenças (Bellini, 1988: 75).

Aquelas situações tornam extremamente confusa a linha que separa a religião desejável numa ortodoxia católica, do conglomerado religioso satanizado. Este último pode resolver problemas do mundo branco, ganhando dessa forma bases políticas informais para sua subsistência ao tempo que permite a existência de espaços que fogem – mesmo que marginalmente – do estereótipo da feitiçaria.

Os textos revisados até agora parecem indicar que uma parcela dos escravos importados para o Brasil correspondiam à categoria de feitiçeiros criminosos, condenados pela justiça nas próprias comunidades de origem.

Tanto os feitiçeiros como os prisioneiros de guerra trazidos para o Brasil podiam ter seu rebaixamento existencial explicado através da retórica dos procedimentos mágicos, os que por sua vez são concordantes com a retórica das religiões afro-brasileiras. Os capítulos a seguir, vão tentar elucidar se outras dimensões possíveis da escravidão podem ser lidas através da perspectiva religiosa.

CAPÍTULO III

O NASCIMENTO MÍSTICO

O BARCO DA VIDA OU O BARCO NEGREIRO

A construção da pessoa, no candomblé, precisa de sucessivos nascimentos ou ritos de iniciação. O primeiro nascimento místico é o mais estudado pelas etnografias e aquele momento crítico dá ao iniciado uma nova identidade, um novo nome, abre sua fala e o introduz nos mistérios dos terreiros – e do pensamento africano, no dizer de Póvoas –. Para completar esta passagem, o adepto deve submeter-se a um conjunto ritual e, um dos aspectos mais enfatizados nas descrições, é a entrada dos adeptos num barco místico, para renascer numa outra vida.

A literatura coincide em dizer que não é qualquer um que deve se submeter a um ritual de iniciação. Segundo Vogel et al. (1993: 91) o apelo corresponde à "linguagem dos infortúnios", doenças, sofrimento físico ou moral. Essa idéia é retomada por Goldman (1984: 136), que fala em "bolação". Com a bolação o fiel perde os sentidos e cai no chão, porque a sua personalidade é expulsa do corpo. A bolação é considerada um sinal característico de que é hora de "fazer a cabeça" (Goldman, 1984: 136). O fenômeno seria associado à expressão "santo bruto" (Goldman, 1984: 136). Bastide (1958: 30), afirma que nessa ocasião a pessoa morre para ressuscitar, e é possuída por um "*dieu sauvage*". Para Cruz (1995: 76), a bolação supõe o desequilíbrio corporal, onde o indivíduo cai desacordado no chão. O fenômeno seria a expressão que o orixá está reclamando a cabeça do fiel. Mas, segundo o autor, a bolação representa também a "representação simbólica da morte do iniciado" (Cruz, 1995: 79). Junto com a morte, o iniciado não "... possui corpo, nem voz, não podendo receber ou transmitir axé" (Cruz, 1995: 85). No registro histórico, o escravo brasileiro, precisamente, não era dono de si, e os negros boçais não conheciam a língua local, perdendo a sua voz em consequência.

Há, no entanto, pessoas que não precisam de feitura porque nasceram com o santo feito. A bolação, a perda da consciência, e as "pancadas de santo" (devido a que o orixá reclama a cabeça da pessoa), podem ser comparadas a eventuais lutas onde os prisioneiros eram capturados, e era decretada a sua morte social. De fato, Capone afirmou que a primeira possessão

do neófito era "... vivenciada como uma pancada recebida na base da nuca, que determina um movimento violento da cabeça..." (Capone, 1991: 154).

Uma outra leitura dessa situação pode enquadrar-se no que Turner denominou a fase de separação: o indivíduo perde as suas referências anteriores e deve passar por uma situação liminar que possibilite a sua posterior agregação. Nas religiões afro-brasileiras, o complexo ritual que permite essa passagem apresenta várias cerimônias, entre as quais destacam o bori e a reclusão no barco.

No caso de infortúnios sucessivos, a literatura afirma a necessidade de realizar um bori como medida profilática. Lody afirma que "Essas práticas buscam desincompatibilizar a abiã das suas relações com os mortos, dos perigos das doenças e demais perigos do corpo e, agora também, do seu axé individual" (Lody, S. data: 29). O bori possibilita a descoberta da identidade do duplo, junto com a missão oracular do iniciado, o que é resumido no novo nome, o qual, por sua vez, reflete a nova missão vital do noviço lida nos oráculos. Segundo a literatura, esse nome também reflete a ligação da pessoa com algum orixá: por exemplo Maria de Oxoce, João de Xangô, etc. (Birman, 1983: 33).

Uma etapa posterior corresponde à morte ritual do adepto e sua subsequente reclusão num "barco". Esta reclusão costuma ser feita por um grupo de iniciados denominado "irmãos de barco", numa câmara escura, que cumpre o papel de útero gerador. O processo descrito por Cruz (1995: 52, 53) é equivalente em tudo a uma gravidez, cercada de cuidados, principalmente alimentares. Este autor constatou o paralelismo entre as pesquisas de Turner sobre a liminaridade e a condição dos neófitos reclusos no barco.

Para Turner (1974) a liminaridade justamente é comparada à morte, ao estar no útero, à escuridão. Os neófitos devem ter um comportamento submisso, são encerrados por longos períodos de tempo, e tendem a criar fortes laços de camaradagem e igualitarismo. Todos estes elementos estão presentes no nascimento místico, na fase da reclusão no barco.

Segundo a etnografia de Cruz (1995) as pessoas reclusas no barco são seres não nascidos, devem manter o voto do silêncio para evitar trazer problemas para a comunidade. O contato com o mundo exterior deve ser reduzido ao mínimo. Segundo Cruz "nada pior que "quebrar podre de ronco", ou seja, transgredir alguma destas prescrições" (Cruz, 1995: 52).

A etapa a seguir obedece à construção da nova identidade de acordo com a identidade do duplo. A nível material deve haver transferência do axé da entidade divina para o adepto, e esse processo se desenvolve principalmente através da comida ritual, onde cada neófito deve ter comida especialmente preparada segundo quem seja seu duplo. Esta relação entre os orixás e os alimentos tem sido estudada em profundidade por Lody (1979).

Finalmente, se for tudo bem, o processo é completado e há um renascimento marcado pelo reaparecimento público do noviço, no qual se expressa a nova identidade (Cruz, 1995).

Uma etnografia detalhada do ritual de iniciação foi realizada por Carvalho Soares (1990), que descreve todas as ações ali realizadas como fatos litúrgicos: antes da entrada no barco, as iaôs [futuras iniciadas (a autora as apresenta em feminino)] permanecem encerradas dentro do terreiro, esperando, vestidas de branco: Segundo a autora as iaôs "ficam presas". "Enquanto tentam descobrir de todas as formas o que está acontecendo já que, para elas, tudo é surpresa" (Carvalho Soares, 1990: 57). Os dias de reclusão que antecedem a entrada no barco (místico), são de medo e nervosismo.

Passada a primeira semana [de reclusão], as iaôs aparecem trazidas por suas mães pequenas e se despedem uma a uma das pessoas que estão na casa. Está começando realmente a obrigação, ou seja, o conjunto de ritos que compõem a parte principal do ritual de iniciação [...] A partir desse momento a *yaô* corta os laços com sua vida pregressa, por isso ela se despede de todos. A *yaô* vem devagar, olhando o chão. Diante de cada pessoa a quem é levada ela se abaixa e toma benção. As pessoas então respondem abençoando a *yaô*, lhe desejando "boa viagem", "que os orixás te acompanhem". A *yaô* é a noiva do orixá e para recebê-lo vai fazer uma longa viagem da qual ela nunca mais voltará. (Carvalho Soares, 1990: 60).

A autora acrescenta que nesse momento todos os presentes sentem um terrível sentimento de perda por que daí em diante os laços antigos com os iniciados são virtualmente cortados. "Os relacionamentos se despersonalizam em grande medida. As iaôs deixam de ser chamadas pelo seu nome de batismo..." (Carvalho Soares, 1990: 60). Segundo esta etnografia, depois da despedida as iaôs são levadas para um recinto mais afastado (mas não completamente fechado), onde «"se confessam" diante da ebomi (irmã mais velha), escolhida para esta tarefa, seguindo o hábito católico da confissão» (Carvalho Soares, 1990: 62). Para Araújo (1936: 173), estas obrigações são realizadas "no quarto dos mortos". A seguir, segundo Carvalho Soares (1990),

são levadas ao recinto fechado, o barco propriamente dito. Os iniciados reclusos no barco não falam, são como bebês, mudos, carecas, não podem nem devem fazer nada, e devem ser atendidos.

Os iaôs aparecem assim, como pessoas que regrediram no seu estatuto de humanidade, daí a perda da fala e a comparação com o recém nascido, expressa no ritual com a raspagem da cabeça. Tampouco estão habilitadas para realizar qualquer atividade, por simples que ela seja. A idade de santo anterior, nesse momento é irrelevante, porque houve morte da personalidade. A ruptura com a vida anterior, daqui em diante, é indispensável para alcançar estágios superiores de humanidade que, por sua vez, é acompanhada por mudanças radicais nos hábitos da vida futura.

A retórica do ritual chama a atenção pela imensa semelhança existente com as descrições dos historiadores sobre o tráfico negreiro. O paralelismo, inclusive, foi observado ou intuído por alguns pesquisadores⁷.

Assim, por exemplo, se todos os integrantes de um barco estão ligados por vínculos místicos nas religiões afro-brasileiras, os escravos integrantes de um barco negreiro, ao que parece, também apresentavam algum tipo de vinculação:

Malungo, mulunga ou malongo constituem sinônimos quimbundos designando as correntes de ferro com que se prendiam os cativos. Do lado de cá da conexão negreira, malungo passou a ser o nome dado àqueles que tinham vindo no mesmo tumbreiro, e, depois, aos escravos pertencentes a um único senhor, ou à mesma fazenda (Alencastro, 2000: 313, 314).

Alencastro afirma que hoje a palavra somente tem o significado de cachaça, "precisamente a mercadoria que serviu ao escambo de milhares de cativos arrancados da África pelo tráfico luso-brasileiro" (Alencastro, 2000: 313, 314). Mas, a aguardente de cana ou cachaça, é também a bebida ritual de Exu (Freitas: s. data), aparecendo algum tipo de ligação entre a travessia, a escravidão e o orixá da liminaridade. O paralelismo, ainda, é mais explícito no trecho seguinte:

⁷ Trindade-Serra (1978, 321 e ss.) menciona a polêmica entre alguns autores a respeito dessa comparação. Por exemplo, segundo esta pesquisa, Costa Lima é da opinião que o barco do candomblé não deveria ser confundido com uma embarcação, e particularmente o navio negreiro. A postura contrária seria defendida por Herskovits e Binon Cossard. Finalmente, Trindade-Serra coloca que o grupo por ele estudado aceita a equivalência entre o barco das iaôs e as embarcações, e a prova seriam expressões do tipo "tem barco em nossas águas".

A expressão "irmandade de sofrimento" é um achado de Manuela Carneiro da Cunha (1985: 25), destacando sua importância como mecanismo capaz de transcender as barreiras étnicas que dividiam os africanos no Brasil. Koster (*Travels in Brazil*, 1816), citado pela autora, dá para o mesmo caso dos irmãos-de-barco o termo *malungo*, que recobre o significado de camarada, companheiro e irmão colaço (Vogel et al.: 1993: 136).

Estes autores também pensam que existe uma ligação entre o barco dos iaôs (onde é retomada a palavra *malungo*), sua hierarquização interna, e as viagens nos barcos negreiros onde prisioneiros nobres e plebeus, etnias, tribos, linhagens e pessoas de status diversos eram igualados no horror da travessia.

Outros trabalhos historiográficos sobre o tráfico são comparáveis à etnografia de Carvalho Soares. Por exemplo, Raposo (S. data: 6) afirma que, nas costas africanas, os cativos permaneciam algumas semanas dentro de um barracão, esperando a chegada de algum navio negreiro. Os cativos eram marcados com instrumentos de prata incandescente pelas empresas negreiras, marcas que delatavam o rebaixamento e a sua transformação em escravos. As marcas também permitiam a identificação de lotes entre os traficantes, ou mostravam o nascimento da relação com um novo proprietário.

Raposo afirma que "uma atmosfera mágica rondava a ocasião em que essas marcas eram feitas" (Raposo, s. data: 27). Os monogramas "... revelavam de forma indiscutível seu caráter [dos escravos] de mercadoria" (Raposo, s. data: 23). Alguns cativos eram marcados com uma cruz no peito, o que queria dizer que foram batizados antes da viagem. Segundo o autor aqueles monogramas coexistiam com marcas tribais, que podiam até "... se confundir com elas", mas carregando "um sentido completamente diferente". "Havia, nesses atos, a crença na necessidade de adquirir um potencial mágico favorável e neutralizar o poder adverso, vindo de outros seres e objetos, como os espíritos e os mortos" (Raposo, s. data: 26). No entanto, o próprio Raposo constata que havia um grande desconhecimento sobre o simbolismo dessas práticas, apesar de se ter a certeza que "todas possuem também uma finalidade simbólica" (Raposo, s. data: 26).

Raposo associa aquelas escarificações às marcas ou

... sinais característicos nacionais, que parecem mesmo representar uma identidade étnica. A existência de uma progressão no número de lanhos (algumas marcas apresentam mais, outras menos) talvez esteja associada à idade e à passagem por certos ritos iniciatórios. Trata-se, por assim dizer, de uma verdadeira linguagem: exprimiam uma condição ou clã, situação civil, mortes na família, a puberdade alcançada, idade, etc. Ou, como já se afirmou: na superfície dos corpos, a profundidade da vida social (Raposo, s. data: 28).

Aquela finalidade simbólica correspondia à inscrição do indivíduo dentro de novas redes sociais.

Mas Lody descreve que no rituais de iniciação afro-brasileiros

Supõe-se que as pinturas aliadas a algumas escarificações (incisões nos braços, costas e outras partes do corpo do noviço) sejam lembranças das marcas tribais africanas, evidenciando o grupo étnico e a conseqüente identidade: a que sociedade pertence o noviço (Lody, s. data: 26).

Araújo, é ainda mais explícita. Esta autora afirma que depois da raspagem da cabeça:

...são feitos os cortes rituais. A quantidade de cortes varia de uma nação para outra. Segundo uma filha-de-santo há nações que chega até 103 cortes [...] No nagô é uma cerimônia privada no quarto do santo, no Moçambique é uma cerimônia pública, realizada no salão de toque, onde todos os presentes assistem, inclusive, crianças de todas as idades (Araújo: 1936; 174).

A autora continua dizendo que esses cortes efetuados com gilete em diversas partes do corpo pertencem a diversas entidades místicas e, no caso por ela descrito estas entidades eram 7: Exu, Ogum, Iansã, Xangô, Oxum, Iemanjá, Orixalá.

Uma vez que os escravos eram embarcados, a travessia durava cerca de dois meses. Raposo afirma que os traficantes tomavam cuidado em misturar escravos de diversas nações para dificultar a sua comunicação, e que sua condição de estrangeiros os tornava ignorantes da cultura e da hierarquia no Novo Mundo. Paralelamente, a retórica das religiões afro-brasileiras enfatiza a impossibilidade dos irmãos reclusos no barco de ultrapassar sua indefensibilidade, de se comunicar, sendo os únicos sentimentos possíveis a impotência e a submissão.

Uma descrição semelhante foi realizada por Taunay (1941), quando acrescentou que "nos casarões ou prisões (barracões) onde os cativos deviam esperar o embarque, recebiam melhor alimento e algum azeite de palma para untar o corpo, segundo um velho costume indígena" (Taunay, 1941: 116). Taunay relata que nesse momento os escravos eram marcados com ferretes de prata. Quando, por alguma razão, os navios demoravam a chegar, os cativos eram vítimas de epidemias. O autor, ainda, coloca o debate sobre o trato e o batismo feito aos cativos, dizendo que havia muitos padres inconformados com os procedimentos apressados do batismo.

Esta polêmica foi estudada com maior detalhe por Carvalho Soares (1997). A autora restringe sua pesquisa ao período de 1718-1760, e nela pode se intuir a manipulação do discurso religioso nesta fase do tráfico negreiro. Segundo a norma de resgate nas costas africanas, o escravo devia ser batizado antes do embarque. A autora acrescenta que este procedimento gerou controvérsias, já que haviam padres que pensavam que o batismo devia realizar-se depois da viagem, quando o escravo pudesse compreender tanto a nova língua como o simbolismo próprio ao catolicismo. Esta postura foi derrotada, vencendo a posição que os escravos deviam ser batizados momentos antes do embarque. Os negros eram batizados em massa recebendo "apenas um nome de batismo cristão" (Carvalho Soares, 1997: 91). Em nota de rodapé a autora reproduz a descrição de Salvador de Sá, (citada por Boxer) dos batismos feitos em Luanda:

Os escravos destinados a serem exportados por Luanda eram alojados em grandes barracões, à espera do embarque [...] No dia do embarque eram levados a uma igreja das proximidades, ou outro local adequado para que um pároco os batizasse, algumas centenas de cada vez. Não era cerimônia muito demorada. A cada escravo, quando chegava a sua vez dizia o padre: O seu nome é Pedro, o seu João, o seu Francisco e assim por diante, dando a cada qual um pedaço de papel com o nome por escrito, e pondo na língua uma pitada de sal, antes de aspergir com um hissope água benta em toda a multidão. Então, um intérprete negro a eles se dirigia com essas palavras: Olhai, sois já filhos de Deus; estais a caminho de terras espanholas (ou portuguesas), onde ireis aprender as coisas da fé. Esquecei tudo que se relacione com o lugar de onde viestes, dexai de comer cães, ratos ou cavalos. Agora podeis ir, e sede felizes (Carvalho Soares, 1997: 91, nota de rodapé).

Alencastro (2000: 279) afirma que em terras congo/angolanas os padres se faziam chamar de *gangas*, para "... perpetuar o caráter mágico da intervenção dos religiosos". Ainda hoje o

termo *Nganga* (escrito também como *Ganga*) é utilizado na África e ele é assim definido por Sow:

C'est ainsi que la tâche la plus prestigieuse du Nganga (parce qu'elle touche au domaine du fondement "sacré" de la communauté) est celle qui consiste à concilier la coexistence du village avec les "simbi", ces génies de la terre et de l'eau etc., morts lointains redevenus actifs, vagabondant parmi les vivants (Sow, 1978: 76).

O mesmo autor acrescenta que o *nganga* é o único que detêm o poder para capturar e aprisionar os *simbi*, para fixá-los nos *nkisi* (Sow, 1978: 77).

Assim, os padres católicos usavam na África o título de *Nganga*, que é o sacerdote encarregado de controlar os *simbi* (equivalentes angolanos aos eguns nagôs), aprisioná-los, e submetê-los aos *nkisi* (equivalentes angolanos aos orixás).

Na cerimônia descrita acima, os sacerdotes estavam batizando escravos, isto é, pessoas que, ao parecer, no nível místico estavam ligadas à morte, para submetê-las ao deus cristão. Um dos aspectos formais do batismo era a colocação de sal na boca dos cativos. Nas religiões afro-brasileiras o sal é um dos alimentos de Oxalá⁸. Mas Slenes (1999) relatou certos significados simbólicos que o sal tinha entre os povos *quimbundos* (Congo/Angola). Para este autor, o sabor do sal impressionou tanto que teria criado as expressões "filho de sal", "pai de sal", "mãe de sal" "respectivamente "padrinho" e "madrinha" de batismo" (Slenes, 1999: 231, nota 154). Segundo este pesquisador houve uma controvérsia, na qual os escravos do Congo "... teriam rejeitado o sal por associá-lo a práticas de uma religião estrangeira" (Slenes, 1999: 231, nota 154). Mas Slenes afirma que "... muitos bakongo provavelmente se definiam como cristãos antes mesmo de sua escravização" (Slenes, 1999: 231, nota 154).

A água é outro dos elementos do mesmo orixá. Lody faz referência ao uso da água em certas cerimônias destinadas a Oxalá: «O *baluê* é o lugar da lavagem ou "banho de Oxalá" como falam os adeptos. Essa lavagem representa a purificação das pessoas que participam dessas cerimônias chamadas "viagens"» (Lody, 1979: 98).

⁸ Nomeado também como Obatalá, Orixalá, ou Zambi nos candomblés angola, assimilado ao deus cristão.

Em outros textos e, notadamente em Capone (1991: 222), a expressão "trocar as águas" seria equivalente a "trocar de nação".

Os padres católicos batizavam os escravos, davam-lhes um nome cristão (o que podia ser interpretado pelos escravos como a revelação do duplo místico), os mandavam viajar para o Novo Continente (sua nova missão vital) e esquecer seu passado africano para serem felizes, e logo depois os cativos eram encerrados num barco, rodeados de água, tal como no útero materno.

Bastide (1958: 34) afirma que o recolhimento do ronkó (onde os iniciados não podem receber visitas) está "sob o signo de Oxalá".

Goldman (1984: 153) afirma que por ocasião da feitura da cabeça, "cada orixá pessoal se manifesta com um nome", que somente é conhecido pelo pai-de-santo⁹, e que sua "simples menção ao ouvido do filho faz com que este seja possuído por seu orixá".

A partir do paralelismo da narrativa religiosa do batismo e nascimento místico, com o momento do embarque dos escravos, não é impossível pensar em *gangas* europeus que estariam submetendo os espíritos dos mortos ao orixá cristão! Se for o caso, os escravos recém batizados estariam estreitando laços com um novo orixá, entrando no barco sob prescrição religiosa de manter voto de silêncio e reduzir os contatos interpessoais ao mínimo indispensável, além de aceitar a viagem como mandato divino, sob pena de criar grandes calamidades à comunidade e à si próprios.

Raposo (S. Data: 7) afirma que

Para tanto, [os negros] eram batizados em lotes nos barracões antes de embarcarem; outras vezes, os navios carregavam capelães para cuidarem disso a bordo. Sem dúvida, uma atmosfera religiosa rondava o negócio. O nome dos navios freqüentemente invocava o catolicismo, como **Sacramento e Almas, Nossa Senhora da Conceição, Jesus, Maria**, e antecedendo cada partida, era praxe abençoar a viagem; o bispo de Angola gostava de fazer isso pessoalmente com os tumbeiros. Outros padres recitavam orações ao Protetor dos Negreiros, são José, o Redimido, e outras mais longas "em intenção das almas dos irmãos negros que seriam resgatados para o rebanho do Senhor" (Raposo, s. data: 7)(Grifos no original).

⁹ Este fato é concordante com as pesquisas de Michel-Jones (1978). A autora colocou que o nome secreto, conhecido somente pelo sacerdote, que informa sobre a posição social do adepto, é um elemento compartilhado em todo o continente africano.

Algumas linhas de pesquisa têm insinuado um certo antagonismo entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras. No entanto, já foi citada a etnografia de Carvalho Soares (1990), onde no ritual de iniciação do candomblé aparece a confissão católica. Nos seus *Estudos afro-brasileiros*, Bastide (1973: 249) afirma que os fenômenos de transe são encontrados em "quase todas as regiões da África", e que

... aumentam de intensidade quando as populações indígenas se encontram em contato com outros povos, de culturas diferentes, como se as divindades temessem ser expulsas dos corações e então se manifestassem com uma veemência mais acerba [...] Todas as que recebem a visita de um mesmo espírito formam uma comunidade, uma espécie de confraria religiosa [...] um parentesco mítico os une daí por diante [...] O que queremos salientar aqui é que esses *zars* [espíritos], depois de contatos culturais, podem vir a ser espíritos cristãos, judeus ou muçulmanos; (Bastide: 1973; 249).

Assim, a possibilidade de assimilação de "espíritos" extra-africanos e, mais precisamente cristãos, está inscrita na religião originária e não seria necessariamente um fato contraditório com o transe místico. No mesmo trabalho, Bastide realiza uma pequena descrição do ritual do nascimento místico do candomblé, onde vai nascer "um novo eu" (Bastide, 1973: 256). Ali os neófitos entram numa câmara escura, onde não podem ser visitados. Os neófitos foram comparados a "larvas" (Bastide, 1973: 256) em processo de metamorfose de personalidade no "ventre do santuário" (Bastide, 1973: 256). Em algum momento do ritual, Bastide assevera que os iniciados também são marcados com uma navalha virgem: trata-se de "marcas de nação", "sobrevivências das antigas tatuagens étnicas" (Bastide, 1973: 256).

Uma vez iniciado, o grupo de batismo deve ser encerrado numa câmara escura e esse momento, que pode durar de três a quatro semanas, é chamado "Recolhimento do Barco" (Goldman: 1984; 146). Por sua vez, Alencastro (2000; 251) relata que uma viagem desde o Brasil até Luanda demorava de 35 a 50 dias (a viagem em sentido contrário deve demorar o mesmo tempo). Considerando que numa câmara escura a noção de tempo é relativizada, ao parecer, existe uma certa correspondência entre a reclusão no ronkó e a reclusão no barco negreiro.

No caso dos africanos vindos para Brasil, alguns dos escravos (dependendo dos portos de embarque) eram embarcados como seres recém batizados, isto é, seres liminares, e aparentemente ligados aos *mortos*, que devem ser encerrados numa câmara escura chamada *barco*. No registro religioso, a característica estrutural dos indivíduos ali reclusos é que estão ritualmente “mortos” e ainda “não nascidos”, e devem esquecer sua identidade “passada”, o que, no registro histórico, era reforçado pelo mandato dos padres. Isto seria coerente com as afirmações de Cruz (1995: 8) que escreve que “é bem conhecida a correspondência entre os ritos mortuários e os ritos de iniciação” no candomblé. O mesmo autor escreve que: “O estatuto de pessoa liminar do defunto não forma apenas um paralelo com os neófitos em reclusão. Reconhecido como uma entidade, egum, ele será também comparado com outra entidade liminar: Exú” (Grifos no original) (Cruz, 1995: 86). Neste processo a despersonalização e a renúncia à identidade passada é parte constitutiva do ritual, e corre de maneira anterior (ou pelo menos paralela) com o cativo e o deslocamento para as Américas, o que pareceria ser contraditório com as teorias aculturativas. Assim, o processo de despersonalização está sancionado socialmente na própria cultura de origem, seria pré-requisito para o nascimento místico, e obedece a uma lógica religiosa ligada por sua vez a entidades religiosas que estão ligadas à escravidão. Esta possibilidade é potencialmente possível no universo religioso quando, por alguma razão, o adepto rompe a relação com a divindade possibilitando uma alternativa trágica: o orixá “... “vai-se embora e deixa o Exu dele no lugar”: resulta a loucura e o imediato perecimento por subversão do microcosmo humano” (Trindade-Serra, 1978: 166). No entanto, Exu orixá ou Exu-egun de santo são o que Goldman (1984: 124) denominou a “qualidade particular escrava” das pessoas.

A debilidade estrutural dos embarcados os torna particularmente vulneráveis a qualquer tipo de manipulação, situação colocada por Maggie (1977) e por Bastide (1958, 37). Este último pesquisador coloca a possibilidade que uma pessoa mal-intencionada pudesse dar comida ou bebida incorreta aos neófitos. Se for o caso, os iniciados perdem o controle da cabeça assim como o da palavra. Ainda mais trágica pode ser a situação levantada por Maggie: existe a possibilidade de um nascimento mal-sucedido, por causa da “demanda” do próprio pai-de-santo, que se aproveita da extrema debilidade e indefensibilidade dos iniciados: “Demanda... é uma coisa muito perigosa”. “Pode haver até morte” [...] “Uma pessoa que está nova assim no Santo,

que não tem preparos ainda, ela não sabe o que é Demanda... só eles [os Pais ou Mães-de-santo] é quem sabe.” “Como uma Mãe-de-santo sabe tudo sobre seus filhos, pode fazer muita coisa” (Maggie, 1977: 49).

Nesses casos, é possível manter *ad infinitum* a condição despersonalizada do escravo, obrigando o cativo a desrespeitar os preceitos rituais básicos que são consubstanciais aos nascimentos místicos.

A partir daqueles dados, é possível tentar uma reinterpretação do mito bíblico do dilúvio universal, através da leitura das religiões afro-brasileiras. Aquele mito assinala que por causa de uma transgressão humana Deus mandou a chuva de 40 dias para inundar o mundo. A humanidade morreu afogada pelas águas de um mar onipresente, a exceção dos que foram resgatados pela arca de Noé, a pedido do próprio Deus.

Mas o mar ou Calunga é homologado à morte, os "mortos" perderam seu princípio existencial por causa da transgressão, portanto a única possibilidade de renascimento seria a reclusão no *barco*, durante um prazo não muito diferente dos 40 dias. Piratininga Jr. (1988: 12) descreveu como os dois universos religiosos foram unidos pelo tráfico negreiro, apesar de que o "arcaísmo" era um tanto "estranho à mensagem cristã". Apesar disso os negros africanos eram filiados à descendência de Cam, «...o filho de Noé que denunciou aos irmãos que o pai, depois de ter bebido vinho, aparecera nu. Noé, ciente do comentário, amaldiçoou-o, desejando que ele se tornasse "escravo dos escravos dos seus irmãos"» (Piratininga Jr., 1988: 12). Neste relato arquetípico o próprio pai responsável pelo renascimento da humanidade obriga os filhos a se tornarem escravos depois da reclusão no barco, situação que estaria prevista na religião afro-brasileira. Se for o caso, o nascimento místico seria duplamente perigoso: em primeiro lugar, pela extrema vulnerabilidade do iniciado; em segundo lugar pelas intenções não sempre transparentes dos pais-de-santo, os quais podem fazer "demanda" contra seus filhos.

A reclusão no barco precisa, portanto, de toda a prudência e obediência do preceito, mas também da *vontade* do pai (ou mãe)-de-santo. O período no ronkó (escrito também como *runkó*) está cercado de cuidados especiais e mandamentos rituais. Alguns destes preceitos foram descritos amplamente na literatura etnográfica. Há algumas de tipo doméstico: ter sempre a cabeça coberta, comer no seu próprio prato, vestir-se só de branco durante três meses. Os neófitos “não devem ser molestados nem repreendidos com muita dureza[...] Deve-se evitar que

chore...” (Cruz, 1995: 52). Não devem aproximar-se de uma praia durante seis meses (alguns escritos falam em um ano). Outras quizilas de tipo alimentar tem caráter permanente. Cada filho de santo tem suas proibições alimentares pessoais. “A quebra de uma Quizila traz sérios problemas físicos, podendo acarretar até mesmo a morte do infrator” Goldman (1984: 153).

Toda a lógica do nascimento mal sucedido, que pode levar à morte por causa das demandas ou da quebra das quizilas *no barco*, pode ser deslocada para o registro histórico do navio negreiro. Nesse caso parece altamente improvável que os escravos pudessem respeitar estas prescrições. Ao contrário, se os tratantes procuravam manter a submissão dos cativos e convencê-los de sua condição escrava, a transgressão devia tornar-se permanente para garantir a presença da morte ou dos mortos (eguns), e a quebra dos laços do cativo com os orixás.

A literatura é consensual no tocante ao sofrimento e desespero dos cativos nos tumbeiros, havendo quebra de uma das quizilas, que diz respeito à tranquilidade do neófito. Fala-se também da falta mínima de higiene, impensável em um ronkó. Na travessia, o tabu da proximidade com a morte também era desrespeitado, uma vez que, segundo Alencastro, na primeira metade do século XIX havia 9% de mortalidade dos cativos (Alencastro, 2000: 253), que eram jogados ao mar sem nenhuma cerimônia. Debret (1972) relatou que:

Em 1816, a cupidez dos traficantes fazia embarcarem cêrca de 1500 negros a bordo de um pequeno navio. Por isso, poucos dias depois da partida, a falta de ar, a tristeza, a insuficiência de uma alimentação sadia, provocavam febres, e dissenterias; um contágio maligno dizimava diariamente essas infelizes vítimas, acorrentadas no fundo do porão, arquejantes de sede e respirando um ar pervertido pelas dejeções infectas que emporcalhavam mortos e vivos; e o navio negreiro, que embarcava 1500 escravos na costa da África, após uma travessia de dois meses desembarcava apenas 300 a 400 individuos, escapados dessa horrivel mortandade [...] entretanto, se alguns se mostram exageradamente tristes, forçam lhes a chicotes, [a elevar o astral ...], tristes ou alegres, continuam acorrentados uns a outros, a fim de evitar revoltas ou suicídios voluntários (sic) pelo mergulho no mar (Debret, 1972: 185, t. I).

Segundo este relato, a presença da morte no tumbeiro era onipresente, mesmo que, levando em conta a preocupação do tráfico pela conservação de sua mercadoria, as cifras levantadas por Debret pareçam um exagero.

Gilberto Freyre também levanta a crueldade da viagem, as taxas altíssimas de mortalidade, afirmando em nota de rodapé que:

De tal modo se convencionalizara essa indústria assassina - eram quase tantos os negros mortos em trânsito como os desembarcados - que se fazia a conta da gente viva não por número de pessoas, mas por medida linear e volume em toneladas, como qualquer fazenda inerte. A unidade era a peça da Índia, de 7 quartos (de vara), 1,75 metros, estatura regular do negro adulto (Freyre, 1979: 19).

Este autor acrescenta que eram embarcados uns 600 negros, entre os quais também havia crianças. Alguns deles adoeciam do mal-de-Luanda, doença considerada altamente contagiosa, razão pela qual os afetados eram jogados ao mar ainda vivos. Outros morriam de fome. Muitos dos sobreviventes chegavam doentes: "entisicavam" na viagem, padeciam o escorbuto ou a desnutrição.

Taunay estudou os tumbeiros afirmando que:

Uma das maiores senão a principal causa de tais morticínios provinha da pequena tonelagem dos barcos negreiros.

Era a carga humana comprimida "no máximo entre as paredes do navio, transformada em caldo de cultura de bactérias numa total ausência de asseio, encontrando os germes terreno fértil para se alastrarem nos corpos depauperados pelas privações. Ao atulhamento vinha juntar-se outra involuntária atrocidade - a escassês de viveres [...] Não havia a bordo espaço a fim de se armazenarem mantimentos para tanta gente (Taunay, 1941: 125).

Segundo este autor, outro fator de morbidez e mortalidade era o "ar pervertido", produto do encerro, da densidade da carga, e por vezes pela presença de cadáveres de escravos apodrecendo, que acabava por adoecer ou afogar os negros cativos.

Ducasse (1948) descreveu com grande detalhe como os traficantes jogavam os negros ao mar, frente aos mínimos sintomas de doenças contagiosas, as que podiam atingir a própria tripulação (Ducasse, 1948: 205). Havia também o perigo de naufrágio e das rebeliões negras. As rebeliões eram sufocadas com a morte dos rebeldes (Ducasse, 1948: 205). Já depois das

proibições inglesas ao tráfico negreiro, carregamentos completos de escravos eram jogados ao mar diante do perigo do embargo (Ducasse, 1948: 202, 203).

Muitos dos escravos recém chegados morriam depois da longa travessia, antes que fosse possível vendê-los. Eles eram enterrados em cemitérios destinados exclusivamente para eles. Há pouco tempo foram encontrados os resquícios do Cemitério dos Pretos Novos, na Gamboa, onde especialistas estimam que se encontraram as ossadas de uns cinco mil escravos enterrados entre o final do século XVIII e o início do século XIX, até 1830. Numa nota aparecida no *Jornal do Brasil*¹⁰, afirma-se que os corpos eram jogados nus, sem nenhuma cerimônia em covas rasas, e queimados pouco tempo depois de enterrados, para dar lugar a novos cadáveres. A maioria das ossadas estudadas correspondiam a corpos de entre 18 e 25 anos. Todo aquele quadro mostra como o nascimento *no barco* pode ser perigoso, podendo levar até a morte.

Existe, ainda, uma outra descrição da travessia cujo interesse radica em que foi escrita por um ex-escravo, que padeceu na própria carne os horrores da viagem:

Mas vamos ao navio! Fomos arremessados, nus, porão adentro, os homens apinhados de lado e as mulheres de outro. O porão era tão baixo que não podíamos ficar em pé, éramos obrigados a nos agachar ou a sentar no chão. Noite e dias eram iguais para nós, o sono nos sendo negado devido ao confinamento de nossos corpos. Ficamos desesperados com o sofrimento e a fadiga.

Oh! A repugnância e a imundice daquele lugar horrível nunca serão apagadas da minha memória [...] A única comida que tivemos durante a viagem foi milho velho cozido. Não posso dizer quanto tempo ficamos confinados assim, mas pareceu ser muito tempo. Sofríamos muito por falta de água, que nos era negada na medida de nossas necessidades. Um quartilho por dia era tudo que nos permitiam e nada mais (Baquaqua, *apud* in Lara, 1988: 272).

Não entanto, sendo este relato concordante com as descrições feitas pelos pesquisadores, ele é facilmente comparável às descrições de um ritual afro-brasileiro que foi desmontado pela polícia no Rio de Janeiro, no século XIX:

¹⁰ *Jornal do Brasil*: 23-09-2001. A notícia dá conta do começo das escavações no Cemitério dos Negros Novos da Gamboa, no Rio de Janeiro, por uma equipe do Instituto de Arqueologia Brasileira. As escavações

[Numa perseguição policial num zungu ou “casa de dar fortuna”]. . o delegado encontrou um quintal, com uma pequena casinhola de tábuas e telhas vãs. Arrombada a porta, ele e seus asseclas depararam com uma cena imprevisível: cinco jovens mulheres negras, completamente nuas, com as cabeças raspadas, conservadas em total escuridão e reclusão. As jovens, como se comprovou depois nas investigações, ficaram vários dias fechadas naquele compartimento, “a fim de se purificarem as neófitas que deviam habilitar-se para serem admitidas e receber fortuna”.

Quando a escuridão se dissipou, o delegado e sua equipe ficaram ainda mais espantados com a cena seguinte: diversas vasilhas de barro se dispunham no chão de terra da casinhola, algumas com azeite de coco, outras com sangue, ervas, cabeças decepadas de cabritos, búzios, que cercavam o exíguo espaço onde as “neófitas” estavam sentadas. Para o delegado até respirar naquele ambiente era difícil pelo “ar infecto” e as “exaltações pestíferas” que saíam dos vasilhames de barro, formando um quadro “repugnante” (Libano Soares, 1998: 65).

Ambos os relatos apresentam os mesmos elementos formais: corpos nus, reclusos numa câmara escura, cabeças raspadas, espaço “exíguo”, ar pestilento. Landes (2000: 96) coloca, entre outros elementos rituais usados no ronkó uma água “... de banho, chamada abô, [que] era sagrada e secreta, preparada com ervas maceradas e o sangue de sacrifício de animais, já de alguns meses, de indescritível mau cheiro”. Hoje a reclusão *no barco* também se realiza num quarto escuro da casa de culto onde os neófitos tem raspadas as suas cabeças.

Levando em conta a lógica religiosa para interpretar a travessia atlântica, mesmo sem ter dados mais precisos, é fácil constatar que nenhuma das obrigações rituais seria realizada nos navios negreiros, onde a presença da morte poluente e contagiosa era permanente. Cruz (1995) faz toda uma análise da importância de se fazer rituais mortuários no candomblé, que, evidentemente, não eram realizados na travessia.

Um dos tópicos que merece destaque na literatura é o relativo às quizilas alimentares. A alimentação correta é indispensável para garantir o nascimento místico, porque nas palavras de Lody (S. data: 24) “... o candomblé, sem seus alimentos, não pode funcionar”. Por isso cruzamento dessa informação com a comida servida nos tumbeiros pode mostrar se nesse plano

estavam previstas para o dia 20 de novembro, na comemoração de Zumbi dos Palmares, como parte dos eventos no marco do Mês da Consciência Negra.

podia haver quebra de quizilas. Retomando o procedimento seguido pelos traficantes, os escravos embarcados em alguns terminais eram batizados como neófitos do deus cristão, que por sua vez é identificado com Oxalá. As comidas rituais deste orixá são o sal, o azeite de dendê, a farinha dos coqueiros de dendê, alguns tipos de milho. Os filhos de Oxalá são portanto proibidos de comer qualquer um destes alimentos.

Alencastro descreve a ração escravista nas duas margens do Atlântico. Nela o ingrediente essencial era a farinha de mandioca, que, segundo o autor, ajudava a desorientar os escravos. Este autor acrescenta que:

Composta de produtos americanos e africanos, de peixe e carne de baleia seca e salgada, difunde-se uma “ração escravista” que forma um dos elementos constitutivos do espaço econômico unindo os portos luso-africanos aos enclaves da América portuguesa.

Empregado pelos angolistas no início dos Seiscentos, o termo tupi *moquém* revela a presença de carne ou gado ou de peixe moqueada –levemente assada sobre grelha para ser conservada nos carregamentos (Alencastro, 2000: 95).

Nos tumbeiros, a mandioca constituía um componente importante da alimentação dos marinheiros e dos africanos. Dava-se diariamente a cada escravo nas travessias seiscentistas 1,8 litro de mandioca, um quinto de litro de feijão ou milho, farinha feita de *emba* (o coqueiro da palmeira-dendê), peixe seco e salgado, carne de boi, baleia, hipopótamo ou elefante [...] O domínio de produtos americanos, em particular da mandioca [...] facilita a adaptação do africano ao escravismo brasileiro (Alencastro, 2000: 252).

Finalmente, o mesmo autor acrescenta que dada as altas taxas de desidratação, havia um cálculo de 2,5 a 3 litros de água por escravo, mas tratava-se de água salobra armazenada em Luanda (Alencastro, 2000: 252).

Assim, uma análise da ração escravista, a partir do ponto de vista do candomblé dá como resultado que há farinha de coqueiro de dendê, sal em vários alimentos (incluída a água), e milho, justamente os alimentos proibidos aos filhos de Oxalá.

Além da transgressão dos tabus alimentares desses filhos-de-santo, o cruzamento da ração escravista com os trabalhos de Augras (1987) sobre as quizilas alimentares dá os resultados seguintes:

- O peixe é proibido para todos os filhos-de-santo
- Qualquer bicho de quatro pés é proibido aos filhos de Exu

- A caça em geral (hipopótamo e elefante) é proibida para os filhos de Oxoce, Odé, Ossaim, Ogum, Logumedê, Xangô, Iansã, Obaluaê.
- Milho e derivados proibidos para os filhos de Oxoce.
- Pipoca proibido para os filhos de Obaluaê e Nanã.
- Feijão fradinho é proibido para filhos de Oxum, Iansã, Oxumaré.
- Feijão “mulata gorda” é proibido para os filhos de Oxoce.
- Feijão preto é proibido para os filhos de Ogum

A maior parte dos orixás acima citados estão ligados ao nível mítico com os eguns. Cruz (1995) dá conta desta relação arquetípica dizendo que:

- Egum é filho de Iansã e Xangô. Egum tentou usurpar o prestígio de Xangô e como castigo Xangô teria invocado Obaluaê, o senhor das doenças, para fazer Egum adoecer.
- Iansã, mãe de Egum é fundadora da sociedade Egungun e é a orixá fúnebre por excelência.
- Nanã é entendida como morte; também é a mãe mítica de Obaluaê.

Augras apresenta uma descrição de *Nanã*, dizendo que ela é uma deusa da terra que "... recolhe em seu seio todos aqueles que já morreram e que um dia talvez voltarão à terra" (Augras: 1983; 135). A autora acrescenta que Nanã é senhora do país da morte, que por sua vez é condição do renascimento e fecundidade. Portanto é uma orixá da morte quanto da fertilidade que resolveu criar o jardim dos eguns (Augras, 1983: 134-137).

... parece que a figura de Nanã concentra em si todas as angústias que os homens sentem frente à mãe terrível [...] Ao dançar, contudo, Nanã acalenta o “ibiri” que representa a multidão dos espíritos dos mortos. Os mortos são portanto seus verdadeiro filhos (Augras, 1983: 139).

- Iansã, Obaluaê e Nanã, são (junto a Ogum) os únicos orixás autorizados a se manifestarem durante um ritual mortuário.
- Ogum é um deus guerreiro, que quita a vida, portanto é um aspecto da morte.
- Oxoce é o deus caçador que descobriu as propriedades anti-egum

Todos os orixás que devem estar presentes na hora da morte têm seus tabus alimentares transgredidos pela razão escravista, o que provocaria seu afastamento dos filhos-de-santo. O mesmo acontece com Oxoce, o orixá que possui as propriedades anti-egum e com Xangô que é a

antítese da morte e pai mítico de Egum, já que representa a possibilidade humana da imortalidade.

Outro aspecto curioso do batismo prévio ao embarque, se refere a ordem de não comer ratos, cachorros, ou cavalos, dada pelos padres católicos no momento do embarque. Ao que parece, os negros comiam esses animais antes do embarque (tal é a justificativa da ordem). Dupré confirma que algumas tribos do Congo comiam ratos (Dupré, 1985: 154). Ducasse (1948: 203) afirmou que nas naus portuguesas, cachorros ferozes eram usados para impedir os escravos de saírem à noite da sua reclusão no barco. Prandi (2001: 92) afirma que "O povo de *Ejigbô*, agradecido, cultuou Ogum e ofereceu a ele banquetes de inhames e cachorros." O mesmo povo cantava "Hoje fazemos sacrifício de cachorros a Ogum, [...] que come cachorro, nós te saudamos". Aquela ligação mítica pode explicar a proibição feita pelos padres antes do embarque. Capone (1997: 100) afirma, por outro lado, que os cachorros são os animais de Exu.

É sabido que nos barcos negreiros havia imensa quantidade de ratos. Alencastro (2000, 47) também fala que nos navios se transportavam cavalos para o Brasil, os quais, analogamente aos escravos, eram vendidos por ciganos. Ao que parece, a proibição visava obrigar os cativos a comer a ração escravista.

Por outro lado, apesar de haver carne de bichos de quatro pés e peixe na ração escravista que seriam quizilas dos filhos de Exu, há comidas que são do cardápio ritual de Exu: A água salgada é bebida ritual de Exu (Freitas, s. data). Estão também presentes a farinha de mandioca, o azeite de dendê, farinha de coqueiros de dendê e carnes meio grelhadas. Cruz (1995: 87) acrescenta que as carnes das comidas de Exu não somente não estariam completamente cozidas, mas seriam preparadas descuidadamente. No entanto, de todos os orixás do candomblé, Exu é quem mais come. A presença de Exu, orixá ligado à escravidão, garante o movimento do axé, num sentido positivo ou negativo. Levada essa interpretação para o barco negreiro haveria fuga de axé no barco completo. Outro aspecto interessante de haver comida de Exu no barco negreiro tem a ver com a associação desta comida com a presunção da presença de algum filho deste orixá. E aqui, Goldman (1984) apresenta outras informações relevantes. Segundo este autor quando num mesmo barco de candomblé se encontra um filho de Exu junto com um de Oxalá trata-se de uma combinação extremamente perigosa, onde "não há manipulação possível", já que

Esses dois Orixás são absolutamente antitéticos, e enquanto Exú exige a presença de azeite de dendê na Feitura, Oxalá o exclui irremediavelmente. Para que um tal Barco – denominado Barco Quente caracterizando o perigo que ele encerra, perigo esse que se estende a todos os membros do barracão e até mesmo dos vizinhos - possa ser tirado, o único meio é apaziguar quizila; faz se isso incluindo entre os Yaôs um filho de Oxum. Este Orixá, senhora das águas doces, teria a propriedade de “lavar” a quizila, fazendo com que tudo corresse bem (Goldman, 1984: 147, 148) (Grifos no original).

No entanto, na razão escravista também estavam presentes quizilas alimentares de Oxum. Slenes (1999) escreveu que, no Brasil escravista, um dos grandes pavores dos escravos era

“... descobrir nos seus "pratos" um ingrediente proibido - ou, pior, de não descobri-lo a tempo, para depois sofrer as conseqüências. Sua preocupação, aliás, não teria sido apenas a de evitar as zombarias; muitas transgressões contra proibições alimentares eram consideradas nocivas à saúde e/ou ofensivas aos espíritos ancestrais ou da natureza” (Slenes, 1999: 192, 193).

Segundo esta citação, a transgressão das quizilas era também compreendida como um grande perigo pela massa escrava. O mesmo autor, afirma que em certas populações do Congo, onde a escravidão também era rotineira, havia pontos de fuga para estas quizilas: “Num país estrangeiro não é necessário [...] ser tão meticuloso a respeito das proibições porque *nkisi* [...] sabe que lá pode-se enfrentar ao dilema de ser obrigado a comer coisas proibidas” (Slenes, 1999: 231; nota 151).

Finalmente Goldman afirma também que em todos os casos, os filhos de santo refletem a personalidade de seu orixá exceto nos casos de Exu e Oxalá. Segundo o autor, quando uma pessoa é ruim demais, “nenhum orixá a desejará como filho, cabendo então a Oxalá, “pai de todo mundo”, tomar conta sua cabeça”. Ao contrário, as boas pessoas podem ser filhos de Exu (Goldman, 1984: 149, 150).

Num barco negreiro, eram misturados negros de diversas etnias e diferentes posições hierárquicas, o que bem pode ser interpretado como um “barco quente”. Por outro lado, quando batizados nos portos de embarque, os escravos, quaisquer que fossem suas características, entraram como filhos de Oxalá, mas na travessia receberam comida de Exu, além de comidas proibidas para outros orixás. Ao que parece, as características comuns desses dois orixás fazem

com que uma das minhas informantes diga que, na verdade, Oxalá é Exu disfarçado. Molina (S. Data: 26), escreveu que Exu é o negativo dos orixás.

É significativo que Goldman (1984: 122) afirme que na construção da pessoa devem se assentar sete orixás, mas entre essas sete entidades necessariamente incluem-se Oxalá, Exu e Omulu. Omulu é a entidade que castiga os feiticeiros, os feiticeiros estão ligados à escravidão, e os condenados por delito de feitiçaria eram condenados a atravessar a calunga num barco. Mas Oxalá, cujos filhos são ruins demais, possibilita o renascimento após uma travessia que leva os irmãos-de-barco para um Novo Mundo, tal como o Deus cristão prometia vida eterna aos inimigos públicos transportados para as Américas nos navios negreiros.

CAPÍTULO IV

O ESCRAVO E A CHEGADA

Se a entrada no barco para realizar uma viagem é uma das etapas do batismo ritual, o renascimento inclui outras cerimônias que também são descritas generosamente pela bibliografia, e que concluem com a ida dos recém nascidos para uma igreja católica. Todas as cerimônias desta etapa estão marcadas por uma certa transitoriedade, pela idéia de passagem de um estado para outro e, nesse sentido, estão inscritas na idéia de margem descrita por Turner. O conjunto ritual apresenta diversas etapas, onde os neófitos se caracterizam pela confusão identitária e indefinição entre a vida e a morte, tal como os escravos históricos eram definidos legalmente. A mesma indefinição e idéia de deslocamento espacial ligados a um batismo aparece, desta vez, nas descrições de Claude Meillassoux sobre a escravidão africana contemporânea.

Claude Meillassoux, na sua *Antropologia de la esclavitud* (1990), tenta explicar o fenômeno, sem incluir a variável religiosa, observando que, efetivamente, a escravidão é imposta aos prisioneiros de guerra. Segundo este autor, uma das características daqueles prisioneiros é sua condição social de estrangeiros. Precisamente, toda a argumentação do autor centra-se na suposição de que os estrangeiros, pela sua vulnerabilidade social causada pela ruptura dos referentes culturais e sociais, são os atores suscetíveis de serem escravizados:

Cuando el cautivo se sustrae definitivamente a su medio por la captura, es considerado socialmente *muerto*, de la misma manera que si hubiera sido vencido o muerto en combate [...] No podríamos ilustrar mejor el hecho de que, a partir de ese momento, como lo advierte M. Izard (1975) respecto de los esclavos reales mosi, el cautivo es un *muerto en suspenso*, un muerto social (Meillassoux, 1990: 120) (grifos no original).

Más allá de la muerte social, el cautivo es arrojado en la sociedad esclavista, donde es considerado como *no nacido*. En buena lógica, al no haber nacido, el esclavo no hará sacrificios a los antepasados, no tendrá acceso a las instituciones que permiten la creación de lazos matrimoniales, de afinidad y sobre todo de paternidad... (Meillassoux, 1990: 120, 121) (Grifos no original).

En la sociedad de recepción, la situación jurídica primaria del cautivo emana por lo tanto de su desocialización: como "muerto social", como "no nacido" no tiene ningún derecho en lo absoluto (Meillassoux, 1990: 121).

Apesar do autor tentar explicar a escravidão de uma perspectiva estritamente material ou objetiva pela inserção do escravo no mercado, na sua descrição aparecem os mesmos elementos que, lidos sob a interpretação religiosa, correspondem ao não-nascido, ao morto em suspenso, portanto um ator cujas características existenciais são muito próximas às dos iaôs reclusos no *barco*.

Ao se pensar a derrota numa guerra como a expressão observável da perda da força vital, ou, inclusive, como o resultado de ações de feitiçaria (ou uma "guerra de orixá"), esta situação pode ser interpretada como a transição entre um estado existencial e outro, entre uma forma de vida e outra, daí o estatuto liminar do prisioneiro que seria um não nascido, morto em suspenso, uma pessoa que perdeu os laços com os ancestrais, tal como apontado por Akinjogbin (1983). Na verdade, se a derrota numa guerra pode ser interpretada como uma "guerra de orixá", o indivíduo perde sua ligação com seus guias, por causa do poder de um orixá mais forte, quem finalmente ganhou a batalha, reclamando a cabeça do prisioneiro. A literatura religiosa descreve as primeiras possessões como descontroladas, onde o possuído perde a consciência e cai no chão por causa de um santo bruto. Aquela reclamação supõe a morte ritual do adepto e sua posterior conversão.

Para Birman (1980), no universo umbandista, a conversão leva a uma ruptura radical com a "visão do passado", inaugurando um "novo campo semântico" de significações, que fazem com que o adepto reinterprete a sua vida (Birman, 1980: 54). A entrada para o universo umbandista é descrita como problemática e muitas vezes o indivíduo tenta se rebelar, atitude que se revela completamente inútil. O sujeito finalmente compreende que sua relação com as divindades é assimétrica, e ele é

... absolutamente impotente frente a uma força impossível de ser por ele vencida" (Birman, 1980: 132) (Grifos no original). A relação entre o adepto e os "santos" é uma relação de dominação que "... tem como instrumento central de sua efetivação a força física, que é a forma fundamental dos espíritos coagirem os seres humanos. A linguagem umbandista é bastante expressiva neste sentido: "bater", "cair", "apanhar"... (Birman, 1980: 135, 136) (Grifos no original).

A ruptura com o passado, a reinterpretação da própria vida, a impotência e a violência física são elementos comuns na conversão e no exílio dos escravos importados ao Brasil.

Por outro lado, o cativo descrito por Meillassoux como não-nascido ou como morto em suspenso, não tem identidade social definida nem direitos e a expressão observada dessa liminaridade é seu estatuto de escravo. Segundo o relato de Meillassoux, aquele estado liminar não é o resultado do ritual de nascimento, mas o resultado da derrota numa luta. Sob a perspectiva religiosa, aquela derrota é a expressão observada da perda de força vital, e pode ser vista como a perda da proteção dos orixás, ou dos ancestrais míticos, cuja manifestação empírica seria uma mudança vital com signo negativo, como o afastamento da família carnal e/ou grupos de pertença. Pelo contrário, o corpo do cativo estaria sob a influência de outras forças mais poderosas e, justamente aquele poder justifica a submissão do cativo por uma parte e a transferência de autoridade pela outra, expressa também num deslocamento físico para o território do vencedor e/ou do comprador. O próprio Meillassoux descreve como se realiza o processo, falando em despersonalização, dessocialização e o novo nascimento que permite a reinserção social do cativo no território de seu novo proprietário, mas com seus direitos reduzidos e subordinados aos dos captivos:

Esta distinción entre desocialización y despersonalización puede observarse a través de las modalidades de recepción y de inserción de los cautivos tanto en las sociedades forestales como en las sociedades de la sabana y patrilineales del África occidental. (Meillassoux, 1990: 122).

La avuncularidad interviene sobre todo en el nivel de la ideología como medio de inserción y de enajenación del esclavo. Por un reemparentamiento ficticio, incompleto y degradado, los esclavos son asociados a la vez a la clase de los amos y a la de sus congéneres. La descripción de C. H. Perrot (1975) sobre la acogida de los esclavos en la sociedad anyi es una notable ilustración de ello. Por el rapado del cráneo, se simula un nacimiento ficticio; de su comprador se dice que es su "padre"; mientras que la hermana o la esposa de este último es considerada como su "madre". Por la libación que acompaña la ceremonia, son colocados bajo la custodia de los antepasados del linaje de recepción. Estas dos relaciones de filiación *ficticia*, de las cuales se retiene la obligación de obedecer, son las que lo atan a la clase de los ingenuos. En cambio, no son colaterales de los hijos de su "padre", sino "hermanos" o "hermanas" de los cautivos integrados al mismo tiempo y de la

misma manera que ellos, con un mismo "padre" y una misma "madre" ficticia. Su edad respecto de los otros cautivos, por lo tanto su "primogenitura" no está vinculada al momento del nacimiento, sino al inicio de su nueva existencia en el momento de su entrada en la casa del amo. Se considera que en verdad no tienen ni linaje materno ni linaje paterno. No son pues personas; su negación social se manifiesta con claridad a través del hecho de que, a menudo no llevan nombre (Meillassoux, 1990: 122, 123) (grifos no original).

O nome é o indicador da nova identidade quando o ritual do nascimento é completado nas religiões afro-brasileiras. O nome indica por sua vez a missão vital do neófito, assim como sua filiação mística. Para Póvoas o *oriki* corresponde ao "nome de família. Texto oral que identifica as origens africanas do terreiro ou do fiel" (Póvoas, 1989: 182), aparecendo novamente a ligação entre o nome, a linhagem e o território no candomblé. Exatamente esta mesma ligação entre o nome e a posição social do indivíduo aparece no texto de Michel-Jones (1978), para o continente africano. Segundo esta autora, a falta de nome, pelo contrário, delata a condição de "não nascido", de ser sem identidade social, sem deveres nem direitos.

Nas religiões afro-brasileiras os deveres e direitos emanam da reapropriação do axé, que implica a acumulação de cotas maiores de humanidade. Nesse caso, a força vital se desloca no tempo e no espaço desde alguma entidade correspondente à idade-de-santo, até a cabeça do iniciado. Daí também a idéia de viagem, ritual de passagem, deslocamento espacial na dimensão inobservável, que pode perfeitamente ser acompanhado da movimentação objetiva do neófito para outros espaços¹¹. Quando o bori é bem-sucedido (isto é, quando sabe-se qual é o nome e o ancestral mítico do neófito) diz-se que "... a cabeça vai descansar da travessia" (Vogel et al., 1993: 44).

No caso da derrota numa luta a movimentação do axé seria inversa, afastando-se do corpo e deixando o indivíduo debilitado. A morte social substitui a morte física, havendo um corpo vivo com uma alma morta, cuja vontade depende de seu senhor, em virtude da perda de humanidade ou de axé. Seria uma entidade emparentada com uma coisa que deve ser movimentada pela força vital de um *mntu*, daí a submissão observada. Na etnografia do candomblé o fenômeno foi levantado por Vogel et al. (1993) que afirmam:

¹¹ A relação entre a viagem e a iniciação foi observada por Capone (1997: 508, nota 70), mas no sentido inverso: viagens para África, realizados pelo povo de Candomblé e por etnólogos, tidos por "legitimadores", "iniciáticos", "uma espécie de rito de passagem para afirmar a [sua] autoridade".

A morte solitária; a perda de um ente querido; a mutilação; a enfermidade e a dor incontável; a escravização do corpo e da alma [...] são sintomas da deterioração do *àse*.

Esta pode, no limite ameaçar os indivíduos de desintegração. Pode levar à perda da condição de pessoa. E quem não vira pessoa tampouco pode se transformar em antepassado. Está definitivamente excluído da memória do grupo [...] E os esquecidos dos *òrisà* vagam de desgraça em desgraça, para todo o sempre. (Vogel et al., 1993: 93).

Segundo esta citação, uma das possíveis causas da escravidão no plano mítico e no cotidiano, é a perda do *axé*, em concordância com o estado liminar do escravizado, definido como *morto social* ou *homem-coisa*, ou seja, um indivíduo despersonalizado, questão que estaria também presente -sob uma interpretação materialista - na análise de Meillassoux (1990), que finalmente acredita que a condição escrava radica na incapacidade jurídica que o escravo tem de se reproduzir, ou seja, aparece como o não-parente", mas inserido legalmente numa família, como menor de idade vitalício, sujeito à potestade de seu proprietário, o que é compatível com as leis escravocratas brasileiras¹².

Também no continente africano, Augé (1975) relata a forma como era consagrada a aquisição de escravos na sociedade *alladian*: realizava-se uma cerimônia onde o escravo ingressava à linhagem dos compradores, adotando o nome da linhagem receptora. Nessa cerimônia, o patriarca botava três nozes-de-cola sobre a cabeça do escravo, mandando-o a não retornar ao seu lugar de origem (Augé, 1975: 460), o que lembra as palavras dos padres no ritual de embarque dos escravos em Luanda. Este fato é relevante já que na etnologia do candomblé este ritual parece estar presente: quando o neófito vai fazer o seu *bori* (ritual anterior ao *orúko* ou reclusão no barco, onde são conhecidos os ancestrais míticos e o destino dos iniciados), entre outras coisas, um prato com nozes-de-cola é levado "sucessiva e simetricamente, às têmporas, testa e nuca do neófito" (Vogel et al., 1993: 35 e ss.). Por meio dessas nozes (*obi*) vai se manifestar o oráculo de Ifá. Daí em diante as nozes-de-cola são ingredientes imprescindíveis para "fazer a cabeça" do neófito, as que, misturadas com outros ingredientes, são depositadas justamente na cabeça dele, no ritual do *bori*. Para estes autores "o termo *borí* resulta da aglutinação do termo *bo* -"alimentar" ("dar de comer") e *cultuar* (adorar, venerar), e o nome ori -

¹² Este assunto será desenvolvido no capítulo VII, sobre a família.

ao mesmo tempo, uma divindade (o destino) e a cabeça, como tal, representando a pessoa na sua existência individualizada" (Vogel et al. 1993: 53). Para estes autores quando o bori é bem sucedido, a cabeça do iniciado "entra no mundo", sabe-se qual é o seu ancestral mítico, qual a sua missão vital e o noviço adquire o status de abiã mas, na família-de-santo, pode ser tratado como escravo.

Na cerimônia descrita por Augé, na África parte dessa missão consistia em não retornar ao lugar de origem. Na cerimônia de embarque em Luanda descrita por Carvalho Soares (onde os escravos obtinham um nome cristão e ligavam-se pelo batismo ao deus cristão), os padres revelavam o parentesco dos cativos com o deus cristão, e afirmavam que a missão vital dos escravos era esquecer a vida passada e ir para América para "conhecer as coisas de Deus".

Na ordem do candomblé, segundo Vogel et al., "... a decisão de dar um *borí* corresponde à constatação de alguma forma de desequilíbrio [...] Daí o aspecto terapêutico e profilático comumente atribuído ao *borí*..." (Vogel et al., 1993: 56). Se alguns dos cativos embarcados para o Brasil eram prisioneiros de guerra ou criminosos e feiticeiros, aquele status pode ser lido como um forte desequilíbrio existencial, um retrocesso que os levou à perda da condição de pessoa.

Na retórica religiosa, a execução bem-sucedida do bori deve libertar os noviços dos eguns, no entanto, como contrapartida eles devem continuar submetidos aos vodunsis e aos pais-de-santo. O passo seguinte na construção da pessoa, é a iniciação propriamente dita, com a reclusão dos iaôs no barco que, no caso dos barcos negreiros, dependendo do caso, pode ser interpretada como uma iniciação fracassada, anulando ou desviando os efeitos do ritual anterior.

Goldman afirma que quando uma pessoa é atacada pelas influências perigosas dos eguns "... acarreta necessariamente uma série de perturbações[...]: perturbações físicas (doenças) mentais(loucura) e místicas (possessões descontroladas, "surras" do santo...) (Goldman, 1984: 144). Nesse caso a única solução possível é realizar um bori que é "um paliativo, uma manipulação provisória para fortalecer o fiel"[...] O Bori, excepcionalmente, pode ser aplicado a filhos-de-santo já iniciados que cometeram algum erro em sua relação com seu Orixá que pode se afastar como punição, enfraquecendo então o Ori de seu filho" (Goldman, 1984: 145).

Assim, o bori aparece como a única solução possível para o afastamento do orixá. Este afastamento, por outro lado, é uma condição necessária para a perda do axé que conduz à

escravização, e para consolidar a derrota dos prisioneiros de guerra ainda hoje no continente africano. Segundo a lógica das religiões afro-brasileiras, neste caso, a única reparação possível seria a realização de um outro ritual, de um novo nascimento que insira o prisioneiro no grupo e lhe entregue sua nova identidade refletida no novo nome. O nascimento místico estreita os laços entre o indivíduo e os ancestrais míticos, insere o neófito em novas redes de obrigações e direitos, e, eventualmente em novas redes de interação, o que pode ser interpretado como o nascimento da pessoa para a cultura, pela integração de cotas sucessivas de humanidade (ou axé).

No caso dos cativos descritos por Meillassoux, trata-se de nascimentos realizados pelos captores ou compradores, para estreitar os laços do prisioneiro com os antepassados dos captores/compradores e, nessa lógica, com a família (que poderia ser pensada miticamente, mesmo que o autor não considere essa possibilidade) dos seus novos proprietários. Este mesmo esquema foi reproduzido no caso dos escravos embarcados para América, se à observação se agrega a variável religiosa, onde o ancestral da família-de-santo é o orixá, e o orixá cristão poderia ser identificado como Oxalá.

No caso do embarque nos tumbeiros interpretado sob a lógica das religiões afro-brasileiras, os cativos seriam "não nascidos", embora emparentados miticamente num grupo conhecido como *malungo*, designando aquela palavra o grupo de negros vindo num mesmo tumbeiro e, depois, os escravos pertencentes a um único senhor ou mesma fazenda. Tanto os *malungos* como os iaôs são comparáveis aos escravos descritos por Meillassoux. Com o batismo o adepto ingressa a uma outra linhagem, pela apropriação do axé dos ancestrais míticos da nova família. Mas Bastide escreveu que "... le ninseki, c'est à dire l'âme de l'ancêtre réincarné, généralement du même lignage, mais qui peut provenir aussi d'un ancêtre d'un autre lignage, voire d'une autre race, par exemple d'un Blanc" (Bastide, 1967: 66). Isto quer dizer que os escravos africanos importados podiam perfeitamente introjetar axé de outras linhagens, inclusive dos deuses dos senhores brancos. Os santos católicos, portanto, podem ser interpretados como orixás que reclamam cabeças de novos filhos e, nesse sentido, a relação senhor-escravo pode estenderse ao nível místico, uma vez que Goldman afirmou que cada orixá é "... ao mesmo tempo, o "senhor da cabeça" de um certo número de seres humanos..." (Goldman, 1987: 98).

Pela forma como se desenvolviam as travessias nos tumbeiros, o olhar das religiões afro-brasileiras pode interpretar a presença dos grupos *malungos* como altamente poluente para toda a

comunidade, por causa das transgressões, mesmo que involuntárias, principalmente para outros atores que também tentam ultrapassar seu status liminar e não devem se expor a mais uma situação liminar. A perda maciça de força vital, segundo a lógica religiosa, os colocaria numa situação de completa invalidez social (por causa da ruptura com os ancestrais míticos), de minoria de idade absoluta, de loucura individual ou coletiva, perto da morte carnal ou mística. A expressão observável desta condição é o debilitamento, a doença, a solidão e o sofrimento dos escravos recém-chegados, elementos apresentados nos relatos sobre escravidão. Sua condição liminar e poluente reforça sua condição de inimigos públicos, e os obriga a fazer mais um ritual de iniciação.

Os cativos embarcados teriam padecido o bloqueio de todas as regulações institucionais, transgredindo todas as ordens sociais. Segundo Sow, na África atual, quando isso acontece "*La culture toute entière est menacée de destruction et la société devienne folle, littéralement. Cette rupture profonde et authentique -par profusion de status, rôles, etc., institués réédite, comme nous l'avons vu, selon le mode conté dans le mythe, le chaos préculturel*" (Sow, 1978: 183).

Antes do batismo ritual, o caos pré-cultural está encarnado na figura dos escravos pela falta do nascimento místico que o insira como ator dotado de cultura e de palavra, pela falta de humanidade, pela falta de regulação nos deveres e direitos, e pela confusão e paradoxo do convívio num mesmo ator de categorias antagônicas: morto-vivo, homem-coisa, nascido-não-nascido, parente-não-parente. A separação, nas palavras de Turner, está dada pela expulsão do indivíduo da cultura (ou referentes afetivos e sociais) e, no caso dos escravos vindos para o Brasil, pela separação física do exílio. Estes indivíduos, pela sua própria configuração estrutural padecem o paradoxo e a transgressão de toda a ordem cultural legítima, numa completa confusão de status existencial, que por sua vez questiona a cultura no seu conjunto. Os grupos assim constituídos são vistos como altamente poluentes no *candomblé*, e nos iniciados pesquisados por Turner no continente africano. Para o caso do caos pré-cultural, Sow afirma que a desordem é a dessacralização do sagrado (Sow, 1978: 138), o que é coerente com a ruptura dos laços entre o homem e os ancestrais míticos que deriva na escravidão. Sow afirma ainda que a pessoa encarregada de restabelecer aqueles equilíbrios é o *Nganga*, considerado no Congo o grande guardião pacificador da comunidade: "... *ses interventions e actes [...] sont considérés comme mesure de santé publique*" (Sow, 1978: 76). Os padres europeus se apresentavam como *ngangas*

na África e, provavelmente, foram assim considerados pelos cativos chegados ao Brasil. Para Nina Rodrigues "... *ganga*, assim como *nganga*, *mganga*, significam, em *quimbundo*, feiticeiro, grande sacerdote" (Nina Rodrigues, 1988: 92, 93).

Uma vez chegados ao território brasileiro, Raposo escreveu que pequenos barcos levavam os escravos desde o tumbeiro até o cais onde "... eram encaminhados aos trapiches e depósitos para aguardar compradores" (Raposo, s. data: 8). Acrescenta que os negros estavam nus realizando as suas necessidades fisiológicas, "... expostos à coletividade como chagas sociais" (Raposo, s. data: 8). O triste espetáculo criou a necessidade de construir o Mercado do Valongo, no subúrbio "separado de toda comunicação" (Raposo, s. data: 8), onde após de passar pela alfândega os cativos eram depositados para sua venda.

As descrições de Taunay (1941) revelam que a construção do Mercado não trouxe mudanças significativas na qualidade de vida dos negros recém-importados. Segundo Taunay, e como consequência das condições da viagem, os escravos encontravam-se em estado deplorável:

Em 1783 visitando o horrível Vallongo, no Rio de Janeiro, contou o oficial castelhano Don Juan Francisco Aguirre verdadeiros horrores do que ali viu entre os africanos "tratados como uma vara de cerdos, como eles "tirados en el suelo", entre mil inmundícies, quase nus, encularados em "miserables y asquerosas habitaciones" (Taunay, 1941: 129).

Referindo-se a estas circunstâncias, escreve Almeida Prado. "Chegava a escravaria cadavérica à vista da costa americana, o olhar esgaseado, as carnes rechupadas, pele sobre os ossos, ventre inchado, coberto de pústulas por fora, e germens devastadores por dentro.

Aquela miséria espantaria os compradores, pelo que, os capitães aumentavam as rações de água e comida os dias anteriores, e mais cuidados que de costume, alguns tão minuciosos que pareciam os de mãe extremosa preparando a filha para o baile. Lavados, barbeados e depois friccionados com o remédio soberano, óleo de palma, que restituía à pele doente o brilho e a maciês da saúde, o negro começava a ressuscitar (Taunay, 1941: 130).

O mesmo autor acrescenta que o trato dado aos cativos foi motivo de conflito entre alguns padres e os traficantes. Os primeiros pediam aos "... donos de terras a cuidar dos feridos estropiados, vindos nos barcos negreiros, bem como a dar-lhes tempo para que se refizessem da

viagem e fossem doutrinados pelos padres, que lhes curavam as chagas do corpo e da alma" (Taunay, 1941: 122). Pelo contrário, os traficantes alegavam categoricamente que "... qualquer tentativa de reerguer o ânimo dos pobres escravos, era nociva ao tráfico..." (Taunay, 1941: 122). Evidentemente, a posição dos padres foi derrotada.

Segundo a historiadora Sandra Horta, no final do século XVIII, o mercado de escravos foi transferido da Praça XV para Valongo. Naquela transferência surgiu a necessidade de criar um cemitério para os negros recém chegados que morriam na espera do comprador, dentro do mercado. Seus corpos eram queimados pouco tempo mais tarde para dar lugar a novos cadáveres¹³. Os escravos sobreviventes ali reclusos estavam, portanto, obrigados a transgredir a norma religiosa de ficar longe da morte.

Karasch (2000 (a): 67) escreveu que o mercado era uma "encruzilhada", onde o destino futuro do cativo seria definido. Por coincidência a analogia realizada pela historiadora coincide com a lógica das religiões afro-brasileiras, onde o senhor das encruzilhadas é Exu. Na narrativa religiosa o mercado também está presente, e sobre o particular Vogel et al. afirmam que:

Dinheiro e mercadorias; narrativas, informações e cumprimentos têm em comum o fato de serem coisas trocadas. São regidas pelo princípio que governa todas as formas de troca. E porque a troca é movimento e o movimento implica transitividade, todas elas estão subordinadas a *Èsù*, o grande princípio dinâmico na cosmovisão do candomblé. Não é pois de estranhar-se que dentre os títulos de *Èsù*, que são muitos, se encontre também o de *Olóójá*, isto é, "dono-do-mercado".

O mercado é, juntamente com os caminhos e suas encruzilhadas, o domínio por excelência de *Èsù* (Vogel et al.: 1993; 7).

Segundo esta descrição, pela troca de objetos, informações (palavras), pelas mudanças implícitas na transação de produtos, Exu, o orixá das encruzilhadas é o dono do lugar onde os escravos permaneciam à sua chegada ao Brasil, com a cabeça raspada. Exu é o primeiro orixá a

¹³ Informação aparecida no Jornal do Brasil do 23, 09, 2001. A notícia dá conta do começo das escavações no Cemitério dos Negros Novos da Gamboa, no Rio de Janeiro, por uma equipe do Instituto de Arqueologia Brasileira. As escavações estavam previstas para o dia 20 de novembro, na comemoração de Zumbi dos Palmares, como parte dos eventos no marco do Mês da Consciência Negra.

ser chamado em qualquer ritual, já que abre ou fecha as portas, transporta o axé e a palavra, e é quem possibilita qualquer transformação. Os autores ainda acrescentam que no *candomblé* para os *abiãs* "... podemos considerar a ida ao mercado não só como uma preliminar, mas, propriamente, como o começo da aventura da iniciação, uma etapa que já se encontra sob a égide do rito de passagem" (Vogel et al., 1993: 13).

Vogel et al. afirmam que nas sociedades africanas o mercado possui um valor "sociológico e cosmológico" (Vogel et al., 1993: 14). A seguir citam etnografias de Verger e Bastide, que postulam que

"não há ato importante da vida tradicional que não se inscreva no quadro sagrado do mercado" pois não só os recém-nascidos devem apresentar-se aí, particularmente os mortos [...] O mesmo vale para os recém iniciados nas confrarias religiosas [...] O caráter cosmológico dos mercados evidencia-se quer pela sua obrigatoriedade como lugar de romaria nos ritos de passagem... (Vogel et al., 1993: 14, 15).

Assim, o mercado ainda tem um caráter religioso como lugar de passagem em certas sociedades africanas, tal como aparece nas atuais etnografias do batismo das religiões afro-brasileiras, onde os escravos são "vendidos".

Segundo as descrições de Debret (1972: 188 e ss.), os negros chegados ao mercado do Valongo tinham suas cabeças raspadas, e segundo Karasch (2000 (a): 78) a raspagem era realizada por escravos de sua própria nação. Assim mesmo raspadas são as cabeças dos escravos descritos por Meillassoux (1990), que segundo o próprio autor simbolizam um "nascimento", da mesma forma que as cabeças raspadas dos *iaôs*.

No nascimento místico, Bastide (1958: 35) escreveu que a raspagem da cabeça corresponde a um sacrifício oferecido aos *eguns* e a *Exu*. Se nas etnografias religiosas as cabeças raspadas aparecem com signo positivo, na literatura histórica são colocadas também como marcas de castigo.

Maestri (1999) escreveu que os escravos não podiam andar na rua após o toque de recolher sem autorização do seu senhor. Na cidade do Rio de Janeiro aquele escravo que fosse pego na rua à noite era levado para a Casa de Correção, onde tinha os cabelos raspados. Segundo o mesmo pesquisador, em Santo Amaro todo cativo que fosse pego na rua fora de hora era condenado a doze horas de prisão e a uma "humilhação moral" que consistia em raspar os

cabelos: Também "Raspar a cabeleira de cativos e cativas era mais um das inúmeras vexações e castigos a que os senhores gaúchos submetiam os trabalhadores escravizados" (Maestri, 1999: 165).

Pela descrição deste autor, que liga o castigo, humilhação e raspagem da cabeça, tal vez que a raspada da cabeça não fosse mais que uma marca que delata algum tipo de rebaixamento existencial, ainda mais quando Baquaqua (Lara, 1988) afirmava que, nas sociedades africanas, os diversos cortes de cabelos mostravam a pertença do indivíduo a algum grupo. Para Fortes (1959: 44), nas sociedades africanas, o penteado reflete a ligação do indivíduo a algum ancestral mítico e a seu destino pessoal. A raspagem pode refletir precisamente a expulsão do grupo, ou a regressão do estatuto existencial do indivíduo, daí o seu caráter de vexame. Poderia indicar também que o indivíduo voltou a encarnar uma situação de liminaridade.

No Mercado do Valongo, os escravos eram vendidos por ciganos (Taunay, 1941; Debret, 1972), personagens que nas religiões afro-brasileiras são uma das formas possíveis adotadas por Exu. Capone (1997, 208) escreveu que os ciganos, no período colonial, recebiam "o mesmo tratamento que os acusados de feitiçaria". Os ciganos moravam nos "mesmos bairros" que os negros e a autora especula que havia "trocas mágicas" entre ambos os grupos. A ligação entre os ciganos e Exu (sob forma de Maria Padilha e Pombajira) foi desenvolvida pela mesma autora que também escreveu que Exu está presente em todos os lugares onde os mundos separados entram em contato. Estes lugares de transição são potencialmente perigosos e, segundo a autora, "*... le marché est la représentation pare excellence de ce danger* (Capone, 1997: 109), ligando o mercado à liminaridade e às trocas. Na sua pesquisa, a autora afirma que Exu joga um papel central no rito de iniciação, no "processo de individuação" do novo iniciado e no momento de "abrir a fala". Bastide (1958: 172) afirma que Exu permite a passagem dos eguns desde o reino dos mortos ao corpo das "crianças que nascem".

No ritual do *oríko*, a primeira saída do barco é consagrada a Oxalá. Por isso os corpos são pintados com *efun* branco e vestidos de morim branco. Aquela cor pode simbolizar a vida, mas também a morte, "... sobretudo a essa forma simbólica de decesso que caracteriza o período liminar nos ritos de passagem" (Vogel et al.: 1993: 103). Os autores ressaltam também que a transformação somente é possível graças a Exu, mas um Exu específico chamado *Jélú*, está

relacionado com a procriação e a multiplicação dos seres diferenciados. Esta entidade é servidora de Oxalá (Vogel et al., 1993: 103) e, como foi dito, os escravos embarcados em Luanda eram batizados como filhos de Oxalá. Lépine acrescentou que Oxalá

...preside [...] a formação de novos seres no além e neste mundo; [...] a passagem da existência indiferenciada no mundo sobrenatural à existência individualizada neste mundo que consiste no nascimento, e à passagem inversa que consiste na morte [...] Preside da mesma forma aos ritos de iniciação que constituem uma morte e um nascimento simbólicos (Lépine, 1978: 126).

Nesta pesquisa está escrito que a cólera de Oxalá pode ser terrível: Oxalá pode condenar o culpado à "destruição total", privá-lo da "sobrevivência parcial no além e da possibilidade de renascer" (Lépine, 1978: 127). Daí periculosidade do nascimento e a necessidade de obedecer rigorosamente o preceito e os mandamentos rituais. Outro desses preceitos consiste em pintar o corpo do iniciado com pigmento azul.

Segundo Capone (1997, 124) o pigmento azul usado no crânio do iniciado corresponderia precisamente a Exu *Jelú*. Quando os iniciados saem do *runkó*, os iaôs (ou irmãos de barco) recém saídos da câmara vão descalços com caminhar hesitante, se deslocam como um grupo compacto, olhando para o chão, portando colares de palha contra-eguns. Sua presença produz um certo espanto nos assistentes por causa da sua aparência bizarra. Suas cabeças são raspadas, e é realizada uma incisão ritual. Se o ritual é bem sucedido, aparece algum orixá que possui o noviço, correspondendo isto à segunda saída. Nesta segunda saída, segundo a etnografia de Bastide (1958: 37), o *efun* é vermelho e azul. Este fato pode ser comparado com os relatos históricos:

No começo do século, os africanos eram desembarcados como tinham viajado, isto é, sem roupa alguma. Sem nada para cobrir a sua nudez, eram submetidos a leilão público e inspeção dos senhores que se amontoavam em volta para examiná-los de perto. Depois da chegada da corte portuguesa, o príncipe regente mudou essas práticas e mandou que fossem vestidos para a curta viagem até os armazéns da rua Direita e a rua do Cano. Em 1816, já era costume descarregar o escravo com um "trapo" de algodão azul ou listado em torno da cintura e um gorro vermelho (Karasch, 2000 (a): 73, 74).

No registro mítico, Prandi escreveu que Omulu "... curava a todos, afastava a peste. Então dizia que se protegessem, levando na mão uma folha de dracena, o peregrum, e pintando a cabeça com *efum*, *ossun* e *uági*, os pós branco, vermelho e azul usados nos rituais e encantamentos. Curava os doentes..." (Prandi: 2001; 206). A mudança na indumentária dos cativos, lida sob a lógica religiosa, pode significar a presença do orixá Omulu, numa função restauradora. Esta interpretação, ainda, cobra sentido ao se levar em conta que este orixá «... seria encarregado de trazer, de conduzir os espíritos para o ventre que os gerou e encaminhá-los dali para o que Joaquim denominou de "nirvana", para uma outra "terra"» (Abrantes, 1996:41).

Numa terceira saída, o orixá abandona o corpo do iniciado, e o iaô deveria renascer. Após a terceira saída, segundo a etnografia de Vogel et al., a mãe de santo canta: "o escravo foi feito, foi feito *yaô*" (Vogel et al, 1993: 74). O ritual continua, e após algumas outras operações, a ialorixá pergunta: "Qual é teu nome, *yaô*?"

[A mãe-de-santo] Aproxima seu ouvido da boca do noviço para que este lhe responda baixinho. Repete os mesmos gestos e palavras mais duas vezes. A cada uma delas pergunta à assistência "- Vocês ouviram alguma coisa?" Ao chegar perto dos atabaques pára e diz: "- Você vai falar bem alto para que todos no mercado ouçam seu nome!" (Vogel et al., 1993: 77).

Esta cerimônia é chamada o "dia-do-nome" e, segundo os autores, constitui a culminação de um rito de passagem, uma transformação, e o momento "culminante da afiliação ao candomblé" (Vogel et al., 1993: 94). Para Goldman, nessa cerimônia o iniciado "... grita o nome de seu santo, nome que não é entendido por nenhum dos presentes, pois só pode ser conhecido pelo pai-de-santo do noviço que, ele próprio, não conhece" (Goldman, 1984: 153). A literatura religiosa interpreta este fato dizendo que mais ninguém pode saber o verdadeiro nome do orixá dono da cabeça, já que o noviço pode ser presa de feitiços ou demandas. Essa seria a razão para gritar uma alcunha encobridora da verdadeira identidade do dono da cabeça do neófito.

O batismo, o nome secreto que somente o sacerdote conhece, assim como as alcunhas, foram mencionados como elementos identitários presentes nas sociedades africanas contemporâneas por Michel-Jones (1978), reproduzindo-se o modelo nas religiões afro-brasileiras.

No registro histórico, o grito de um nome que ninguém compreende seria concordante com a identidade dos escravos recém importados que não sabem falar a nova língua. Seria também concordante com o fato que somente os padres sabiam o "verdadeiro" nome do escravo quem, através do batismo, era inserido na família do novo proprietário. Para Siqueira (1998), a festa do nome é o lugar onde se anuncia publicamente a pertença da iaô à comunidade e, particularmente, a sua nova "família". A autora reproduz uma citação de Carneiro, onde é descrito o processo da incorporação do iniciado à nova família no ritual do panã:

No domingo que segue à cerimônia em que a Iyawô recebeu seu nome ritual, ocorre o panã. Trata-se da venda das Iyawôs e de suas hortaliças, que estão sendo aleiloadas: quando ambas estão alinhadas lado a lado, o pai ou mãe-de-santo inicia os lances de ofertas, exaltando seus méritos. O Babalorixá ou a Iyalorixá explica que se trata de uma aquisição de valor, pois a Iyawô se torna por esse ato, e por toda a sua vida, a escrava de seu comprador. [...] Após o lance do comprador - naturalmente fictício - e após algumas discussões mercantis, o negócio é concluído com o chefe da comunidade. O "dono" e sua "escrava" devem então dar uma volta na "sala de vendas" sendo aplaudidos pelo público... (*apud* in Siqueira, 1998: 134).

Vogel et al. (1993) fazem uma descrição semelhante, numa narrativa onde aparecem as discussões sobre o "preço" do "escravo" num mercado realizado no próprio terreiro:

...têm lugar as cerimônias da compra e da quitanda das iaôs ou *panã*. A compra se assemelha a um leilão. Alinhadas as iaôs, a mãe fala das excelências de cada uma propondo um preço para sua aquisição e explicando que a compra vale como a compra de uma escrava, pois a *yaô* fica na obrigação de obedecer ao comprador por toda a vida. Em geral, o *comprador* já está escolhido de antemão (*apud* em Voguel et al., 1993: 130, 131) (Grifos no original).

O leilão (místico), por sua vez, apregoa não só a capacidade, o saber fazer do *yaô*, como ressalta determinadas qualidades sem as quais todas as suas aptidões de nada valeriam. Tão importante como aquilo que o *yaô* sabe fazer é a sua efetiva disposição; a sua boa vontade para executar as tarefas. É essa disposição, finalmente que o torna capaz de servir com obediência, a consideração e o respeito indispensáveis à sua função. De resto, o *leilão* e a *quitanda* apresentam um duplo aspecto. São funcionais na medida em que servem para levantar ou complementar os fundos

consideráveis que a iniciação costuma consumir. O preço do "escravo" e o dinheiro apurado na *quitanda* dos *yaôs* cumprem esse papel (Grifos no original) (Vogel et al., 1993: 143).

Os autores apresentam diversas etnografias do ritual, que seriam segundo eles variações de um mesmo modelo. Numa dessas descrições, uma vez efetuada a compra, as *iaôs* reapareceriam transformadas em vendedoras de comida numa feira. Numa outra, ao leilão agrega-se o ritual do *açote*, onde o *iaô* seria *açoteado* por diversos dignitários do terreiro. Logo depois o iniciado aprenderia a executar as atividades cotidianas.

Pelas pesquisas de Chalhoub (1989), sabe-se que muitos dos escravos eram encomendados com antecedência pelos seus futuros donos. Pelas descrições de Debret (1972) sabe-se que no Rio de Janeiro, algumas escravas vendiam comida nas ruas. Inclusive, no centro da cidade encontra-se a Rua da Quitanda. Em visita guiada dentro do projeto "Fim de semana no centro", promovido pela Prefeitura, falou-se que o nome da rua deve-se justamente às quitandas e o pequeno comércio ambulante que ali se desenvolvia. Para Póvoas, a "festa" da quitanda ritual "... caracteriza-se pela abundância de frutas, compradas e/ou roubadas por adultos e crianças, em verdadeira algazarra. Participar do *panã* é agir de modo semelhante como se faz nas quitandas das cidades interioranas" (Póvoas, 1989: 33, 34). E para Augras nessa "festa", além das mercadorias (que são compradas pelos outros membros do terreiro) "... é a própria sacerdotisa que se compra" (Augras, 1983: 90, 91).

A compra ritual do escravo está acompanhada do *açote* ritual:

O próprio *panán* torna explícito o significado desse sistema de prestações totais. Após submeter-se ao *látego*, insignia do mando e da senioridade, o *yaô* deve demonstrar suas habilidades e sua diligência na realização dos múltiplos serviços que a vida-no-santo vai impor-lhe daí por diante [...] A ficção do mercado, que preside o rito da compra do "escravo" [...] é o próprio *yaô*, ou o *eré* de seu *òrisà*, quem vai aparecer na "praça do mercado". Esta dramatização focaliza o caráter infantil do recém iniciado, sua evidente imaturidade (Voguel et al., 1993: 132, 133).

Pelos escritos de Alencastro (2000: 148), sabe-se que os *açotes* faziam parte da estratégia para quebrar a resistência do escravo na chegada à casa do seu novo senhor. Os *açotes* gratuitos facilitavam a submissão do escravo.

Alguns dias depois, na sexta-feira seguinte aos ritos do *panã* e, agora sim, para finalizar o rito de batismo, os iaôs devem ir em romaria para uma igreja, para serem batizados. Ao que parece, esta parte do batismo (ou feitura) tem desconcertado bastante alguns pesquisadores, acostumados a pensar em uma oposição radical entre o catolicismo e o candomblé. Esta oposição provém do discurso dominante onde o cristianismo negaria a legitimidade de outras religiões. No entanto, o candomblé não parece ter problemas na sua convivência com o cristianismo e, inclusive, Carvalho Soares (1990: 145) afirma que o candomblé não existe sem o cristianismo. O fato é que na etnografia de Vogel et al. (1993: 133 e ss.) o batismo somente pode concluir com a romaria para uma igreja católica, que é a única parte do ritual realizada além das fronteiras do terreiro.

Para Vogel et al. (1993: 133 e ss.), toda a interação com pessoas externas ao grupo é realizada pelo superior-no-santo. Sua presença na igreja é vista como altamente conflitiva. Finalmente o grupo é batizado, completando-se o ritual. Esta última etapa é concordante com a legalidade vigente na época: No Brasil escravista

A Ord. L 5º tit. 99, suscitada pela Prov. De 29 de abril de 1719, obrigava mesmo o senhor a fazer batizar não só os escravos vindos da Guiné e da Costa da África, mas ainda os que em casa nascessem, sob penas severas" (Perdigão Malheiro, 1976: nota 278).

Carvalho Soares encontrou que os registros de batismo de escravos adultos, na cidade do Rio de Janeiro, "... em sua quase totalidade recobre os casos de escravos recém chegados cuja lei manda instruir e batizar no prazo de um ano" (Carvalho Soares, 1997: 246). A autora coloca também a contradição aparente entre a grande preocupação pelo batismo dos escravos e o quase total abandono do ensino litúrgico posterior, incluindo aí os rituais funerários. A conclusão colocada é que tratar-se-ia de uma evangelização "incompleta".

Porém, os diversos relatos deixam transparecer que houve conflitos e contradições diversas entre a Igreja, a evangelização desejável, o tráfico negreiro e as políticas de escravidão. Se a política imperial – e também a Igreja – debateram a "falta de humanidade" dos "bárbaros", legitimando a dominação baseando-se justamente na ignorância religiosa dos "selvagens", aquela carência deveria permanecer numa sociedade escravista que precisa de homens sem princípio de humanidade. Entre a política econômica que descansa no braço escravo e a educação religiosa, o

ponto fraco radica na evangelização que, pela própria lógica do sistema deve ser incompleta, porque precisa de bárbaros suscetíveis de serem civilizados como uma justificativa ideológica da dominação. Este debate alcançou a máxima visibilidade na figura de Juan Ginés de Sepúlveda¹⁴, que postulava que havia guerras justas quando os bárbaros (que, segundo sua opinião, deveriam aprender da humanidade dos cristãos) se rebelavam contra sua submissão natural.

No outro extremo, os seres sem "princípio de humanidade" precisariam do *Nganga*, ou do pai-de-santo para completar uma trajetória existencial bem sucedida. Os rituais de passagem reforçam a autoridade religiosa dos sacerdotes. Capone (1997, 270) escreveu que no primeiro ano depois da iniciação, o noviço é "completamente dependente" de seu pai-de-santo, lhe deve obediência absoluta e geralmente trabalha para ele no seu terreiro. Ainda, a autora destaca que nesta fase a extrema "sensibilidade às entradas no transe" tornam maior a dependência do filho-de-santo, assim como a vulnerabilidade à contaminação pelos eguns. A literatura afirma que nesta fase da vida religiosa o adepto é considerado um "escravo".

O prestígio dos pais-de-santo descansa na escrupulosa obediência do ritual, sem a qual o nascimento é mal-sucedido e o axé do terreiro completo é colocado em questão. Pelo contrário, a maneira como foi realizada a travessia dos tumbeiros reforçava a debilidade dos subalternos. Nos ritos atuais aquela quebra dos interditos também está presente no *panã*, onde as quizilas quebradas retomam um sentido ordenador, fazem parte da cerimônia, possibilitando-se a ultrapassagem do caos. E, o nascimento individual dos noviços reatualiza o nascimento do povo-do-santo, chegado ao Brasil como escravo estrangeiro, num barco.

Precisamente, a condição estrangeira dos escravos, assim como a sua despersonalização, é o pivô da argumentação que sustenta a transformação e o paulatino desaparecimento das religiões africanas no Brasil. A permanência das religiões afro-brasileiras aparece em contradição com o escravo desarraigado de sua terra originária. Mas aquela contradição está resolvida no próprio mito que desvela o mistério do nascimento do iaô, quem, por sinal, também é um ator despersonalizado:

¹⁴ Juan Ginés de Sepúlveda e a Escuela de Salamanca representavam duas posturas opostas no debate sobre a humanidade dos índios recentemente descobertos nas Américas e sua potencial sujeição pela coroa espanhola. Enquanto os representantes da Escuela de Salamanca acreditavam que os índios possuíam "alma" e, portanto, eram "homens", Juan Ginés de Sepúlveda defendia a tese contrária.

A galinha-d'Angola foi encantada por *Obalúwàiyé*, o *òrisà* "dono da terra". Ao vê-la tão bonita, o Africano, um escravo sem nome, encantou-se com ela e, tomando-a como modelo, fez um *yaô* chamado Jinan [...] Nesse encontro são dois os cativos. O outro é o bicho encantado (cativado) por *Obalúwàiyé*. Graças a esse feliz encontro, o Africano, maravilhado com o *eti*, consegue reproduzi-lo simbolicamente no primeiro *yaô*. O círculo dos encantamentos se fecha [...] Mas Jinan é o próprio *Obalúwàiyé*. E *Obalúwàiyé* significa "senhor-dono-da-terra" (*Oba-olú-aiyé*). Nesta terra estranha, o escravo e a galinha de Angola retomam assim, o ciclo da vida. Curam-se do desterro, associando-se nas artes do rito. Superam o fado do desarraigamento e da solidão. Pela sucessão dos encantamentos fundam seu autoctonismo. Por obra e graça desse artifício, Apropriam-se do chão sobre o qual vai desenrolar-se, doravante, o seu destino sobre o qual vão dançar os deuses (Voguel et al., 1993: 170).

Assim como nos trabalhos contemporâneos de Meillassoux, no candomblé, o escravo sem nome é um estrangeiro desterrado e solitário, um não-nascido e morto em suspenso. No nível religioso *Omulu* (*Obaluaié*), permite a passagem da morte para a vida o que, de outro lado, significa estabelecer laços com um novo território. Mas *Omulu* é descrito por Verger (1954: 16) como um rei que padeceu várias vezes o exílio. Segundo Lépine, (1978: 159) o próprio Oxalá o expulsou com sua espada, obrigando-o a viver "pelos caminhos desertos do país". O estrangeiro despersonalizado e exilado é um ator que também está presente na construção religiosa, assim como nas sociedades escravistas africanas.

Segundo as descrições de Meillassoux e de Augé, quem realiza a cerimônia de inserção dos escravos no continente africano são as autoridades da sociedade receptora, e esse roteiro estaria inscrito também na cultura do cativo, como uma forma de dominação aparentemente legítima. Nesse caso, o batismo realizado pelos padres católicos é coerente com aquela interação pré-estabelecida, resolvendo-se o problema do sincretismo. Esta questão está em concordância com os estudos de Diagne (1983) que postula que na África Negra o domínio do espaço é anterior ao domínio do poder. Por sua vez, Deschamps (1962) escreveu que quando uma tribo se instala num território deve realizar uma aliança com o senhor da terra ou espírito da região. Somente o patriarca dos primeiros ocupantes pode dar a autorização para a ocupação e o cultivo da terra. E, ainda, Sow escreveu:

Chaque fois qu'un nouveau village est construit, chaque fois qu'une tentative importante est envisagée, le chef de la terre a recours au nganga [...] pour établir prospérité, paix et continuité (Sow, 1978: 77).

[Le nganga] ...se fonde sur cette connaissance [de l'histoire des lignages, des rapports avec les clans, des conflits passés, présents, virtuels] pour maintenir et réajuster, en toutes circonstances, l'équilibre nécessaire des relations entre les pôles constituants et constitutifs de l'existence personnelle et collective dans la communauté (Sow, 1978: 76).

No caso do Brasil escravista, os que dominavam o espaço eram os lusitanos, a organização política era patriarcal, os *ngangas* eram os padres católicos e o espírito da terra era o deus cristão. Esta estrutura legítima, portanto, a dominação portuguesa no Brasil sob a perspectiva das religiões de matriz africana.

CAPÍTULO 5

OS ERÊS ESCRAVOS

Os escravos eram inseridos na sociedade brasileira no marco da denominada família patriarcal extensa onde, finalmente, o verdadeiro dono da terra e grande patriarca era o Deus cristão. Por causa da condição de estrangeiros, os escravos estavam na base da pirâmide social, eram menores culturais e a legislação definia os senhores como seus representantes legais. O exílio obrigava os cativos a reaprender hábitos e língua, situação que, como se verá a seguir, está retratada no drama místico dos erês. O escravo estrangeiro, despersonalizado e ignorante da cultura local não era monopólio das Américas, está também presente nas análises de Meillassoux e na historiografia africana: Gorender afirmou que: “Entre os africanos, o caráter da escravidão era fundamentalmente patriarcal [...] onde os cativos feitos nas guerras se incorporavam à família extensa com certas diferenças de status...” (Gorender, 1978: 134). Por sua vez, Reis (1987: 8) escreveu que, naquele continente, o escravo possuía o status de filho menor para sempre. Pelo menos, nos escritos desses dois autores, há correspondência entre o que acontecia no Brasil e no continente africano: o escravo era uma espécie de filho menor vitalício.

No caso das religiões afro-brasileiras, aquela minoridade de pelo menos um tipo de escravo aparece associada aos erês, tal como descrito por Voguel et al. (1993). Para estes autores o estado de erê manifesta-se nas cerimônias do batismo das iaôs. O erê exprime, segundo os pesquisadores, o estado ainda infantil do orixá recém encarnado no adepto. Sua presença é explicitada nas cerimônias onde o iaô é “vendido no mercado” como “escravo”, na realização da “quitanda”, onde o “erê do orixá”, encarnado no iaô, vai aparecer na “praça do mercado”. Nestas dramatizações rituais é explicitado “...o caráter infantil do recém-iniciado, sua evidente imaturidade” (Vogel et al., 1993: 133) e, conseqüentemente, a imaturidade do escravo ali representado. O fenômeno é apresentado de maneira idêntica por Trindade-Serra (1978).

Se na iniciação o adepto é considerado “morto”, e nessa condição ele “entra no barco”, no ritual do “nascimento” ele passa a obter o status de iaô. Vale colocar em destaque o fato que o

designativo iaô aparece também nos registros históricos, como um grupo populacional escravizado na própria África:

Muitos yaôs, conhecidos como muchau, mojou ou mugao no Rio, também caíam na rede do tráfico de escravos para o Brasil. Embora vendessem, às vezes, sua própria gente, isto é, criminosos com suas famílias inteiras, os yaôs eram “o segundo maior fornecedor do mercado de escravos de Moçambique até cerca da metade do século [XIX] (Karasch, 2000 (a): 60).

A mesma autora coloca que a partir de 1820 a mortalidade dos negros nos tumbeiros diminuiu para 12,8% em comparação com 27,7% em 1819. Por causa dessa mudança de padrão, o Rio passou a procurar escravos na África Oriental e a “nação Moçambique tornou-se uma das maiores da cidade, em especial após 1830” (Karasch, 2000(a): 59). Na primeira metade do século XIX, este grupo alcançou um terço da população escrava.

Medeiros (1988) escreveu que no final do século XVIII os “yao” “se lançaram decididamente no tráfico escravista” e que isso “... deveu-se ao facto das alterações provocadas no comércio internacional pelas guerras francesas, sobretudo ao aumento da produção de açúcar do Brasil...” (Medeiros, 1988: 24, 25). Segundo este autor os iaô eram os principais fornecedores de “mercadoria humana” e, a partir de 1830, a “... pátria yao, tornou-se ponto de passagem importante do tráfico de escravos e do comércio de marfim” (Medeiros, 1988: 38). Inclusive, asseverou que

Inicialmente, muitas das transações escravistas [em Moçambique] parecem ter sido pacíficas: compravam aos chefes das linhagens africanos, nos próprios territórios dos Estados ou nas chefaturas das vizinhança, proscritos, “feiticeiros”, criminosos e estrangeiros sem proteção (Medeiros, 1988: 36, 37).

Significativamente, no registro religioso, os iaôs podem dominar os eguns e usá-los como escravos. O iaô se submete ao batismo, com a entrada no barco, que representa a morte do adepto designada como Calunga, que também quer dizer oceano. A morte simbólica é ao mesmo tempo o casamento do adepto com o orixá dono da sua cabeça. Há portanto, uma tripla analogia: deslocamento espacial ou viagem no oceano, morte simbólica e casamento com o orixá. Neste esquema, Matory (1988) analisou o papel estruturalmente feminino do batizado (embora possa

ter um corpo masculino) e o papel estruturalmente masculino da divindade (embora possa ser uma orixá feminina), já que o deus possui e penetra o corpo do adepto que – pelo contrário – é possuído, dicotomia encontrada na cultura ioruba e nos cultos afro-americanos. Assim aparece reproduzida no batismo a relação feminino-masculino, a geração, onde o elemento passivo-penetrado deve submissão e passividade ao elemento ativo-penetrante, submissão expressa no corpo que se ajoelha. Segundo o autor, a relação de gênero, por definição assimétrica, pode ser observada nos casamentos iorubas (onde a esposa deve obediência ao marido e deve ajoelhar-se em sinal de respeito), nos rituais religiosos, na relação sacerdote-filho de santo, na relação orixá-filho de santo, particularmente no enlace entre o orixá e a iaô - literalmente “esposa” (Goldman, 1984: 146). Enquanto o princípio feminino está associado à passividade, o princípio masculino é ativo.

Ao se fazer uma justaposição entre o registro histórico e a retórica religiosa, após a viagem no “barco”, o deus que “penetra” os corpos dos mortos sociais escravizados no Brasil, seria o deus cristão, chamado também de Oxalá ou *Zambi*, cujas manifestações, segundo Lépine (1978), tem a característica de serem “brancas”. Aquela noção do “branco” é extensiva à “...idéia da raça branca como raça superior que estaria na origem do povo *yurùbá*” (Lépine, 1978: 128). Esta entidade

Preside, portanto, a formação de novos seres no além e neste mundo; preside a fecundação e a gestação, a passagem da existência indiferenciada no mundo sobrenatural à existência individualizada neste mundo, que consiste no nascimento, e à passagem inversa que consiste na morte; está igualmente presente, pois nos ritos fúnebres, no *asésé*, quando o ser humano perde sua individualidade e retorna à matéria indiferenciada dos elementos primordiais. Preside da mesma forma os ritos de iniciação que constituem uma morte e um nascimento simbólico, em que a ordem natural destas duas passagens é invertida (Lépine, 1978: 126).

A escravidão, como morte simbólica, pode ser lida como o retorno à indiferenciação, que reduz o indivíduo a coisa, perdendo sua individualidade. O retorno para a humanização precisa deste orixá, que por outro lado, era a divindade da população luso-brasileira branca. Carvalho Soares (1997) descreveu o ritual de batismo cristão dado aos escravos no porto de Luanda, pouco antes do embarque. Ela relatou também as polêmicas sobre a validade do ritual, uma vez que os

cativos não compreendiam a língua dos padres e não podiam saber o sacramento que lhes era ministrado.

Já Scarano (1978) retoma aquele ponto, afirmando que aquela discussão foi resolvida batizando novamente os escravos em território brasileiro "...mesmo que tal batizado fosse "sob condição", isto é, com a ressalva de que poderia ter ocorrido antes de forma válida" (Scarano, 1978: 60). Estas cerimônias deviam realizar-se quando o escravo já compreendia o que lhe era dito, ou através de intérpretes, com "... perguntas [que] eram simplificadas, vazadas em linguagem quase infantil" (Scarano, 1978: 60).

Nas religiões afro-brasileiras, no momento do nascimento, a entrada do orixá no corpo do iaô não se produz de qualquer maneira, mas "... a modo que representa o santo em sua divina infância" (Trindade-Serra, 1978: 60), isto é, sob a forma do erê, o que tem por objetivo amolecer e manter sob controle o contato potencialmente perigoso entre um corpo cujo princípio vital "morreu" e o princípio vital divino, que exprimem as polaridades extremas entre a morte e a vida. Segundo Goldman, por ocasião da feitura, "Após a tirada da Quizila, o Yaô vira com o Erê que é então batizado com água e sal, recebendo seu nome ou do pai-de-santo ou de um padrinho ou madrinha por ele iniciado" (Goldman, 1984: 154). Não é possível deixar de lembrar os relatos sobre o batismo dos escravos, com água e sal, que recebiam um nome, um pai (o proprietário) e padrinhos na sua chegada ao Brasil.

Os erês associados aos orixás tem a função de facilitar o contato, torná-lo viável, e nessa condição os erês (ou crianças divinas) são homologáveis a Exu, como entidades axiais que facilitam a transição de um estado a outro, tal como desenvolvido por Trindade-Serra (1978). Assim, os erês são entidades liminares: uma das características fundamentais dos erês é a ambigüidade: são santos e não são, situam-se a "meio caminho" entre o santo e a iaô e podem representá-los indistintamente, e aparecem em rituais que supõem mudanças existenciais para o indivíduos e, nessa condição, tal como afirmado pelo autor, além da ambigüidade, os erês apresentam as mesmas características que Exu: "No *initium*, o erê abre o caminho para o santo" (Trindade-Serra, 1978: 160). "Se Exu é o mensageiro dos orixás, o erê é o intérprete dos santos" (Trindade-Serra, 1978: 161).

A qualidade "infantil" do erê está ligada à "idade espiritual" da pessoa, independentemente da sua idade "corporal", podendo haver uma subversão completa entre o corpo observado e sua idade "espiritual".

Esta relativa independência entre o percurso temporal do corpo físico e seu princípio espiritual, assim como a assimetria hierárquica nas relações de gênero, está também presente em textos sobre a sociedade ioruba africana. Akinjogbin (1983: 11), por exemplo, afirma que ali a idade é um critério hierárquico fundamental e que os mais jovens devem ajoelhar-se diante dos mais idosos. No entanto, uma mulher recém-casada e recém-chegada à comunidade do marido é considerada mais nova que todas as crianças nativas, até a realização de cerimônias rituais que a integrem elevando a sua “idade” e seu *status*. Segundo este estudo, a menoridade está também ligada aos deslocamentos espaciais e à integração em novos grupos humanos, tal como acontecia no Brasil escravista onde o escravo passivo devia submissão ao senhor ativo, cuja vontade devia penetrar o corpo físico do subalterno. Daí a afirmação comum que o escravo constitui-se nas mãos e nos pés do senhor, este último representado como o princípio espiritual que guia as ações do corpo escravizado.

De maneira análoga, o adepto sempre é escolhido pela divindade e, pelo contrário, a liberdade do inferior hierárquico não é possível, nem mesmo para mudar de orixá “dono da cabeça” (Trindade-Serra, 1978: 165), relação que é reproduzida no binômio senhor-escravo na compra do cativo, na relação de potestade, e na concessão da alforria com ou sem condições.

A presença da “idade” como princípio básico da hierarquia africana trazida ao Brasil, foi colocada por Karasch [2000 (a): 120]. Segundo a autora os escravos mais jovens tratavam com muito respeito os escravos idosos, chamando-os de “pai” ou “mãe”, comprando-lhes a liberdade, devido ao prestígio obtido pela “sua liderança religiosa”.

No *corpus* religioso os erês aparecem ora como entidades que representam arquétipos comportamentais, ligados a uma série de atitudes e condutas previsíveis e reconhecíveis, que podem ser encarnados em “pessoas” de carne e osso, no percurso ritual ou associados a certos papéis sociais mais “profanos”. Uma outra dimensão possível são as dramatizações cerimoniais, os ritos que adotam um formato tipo *performance*, onde o papel dos erês assim como dos outros personagens presentes obedece a um percurso predeterminado, previsível, com começo, meio e fim. Ambas as dimensões têm sido amplamente desenvolvidas por Trindade-Serra (1978), num trabalho completamente dedicado aos erês. Na fase capital da feitura, os iniciados passam a maior parte do tempo “em estado de erê”.

Para o caso dos rituais, o autor coloca em destaque que não é qualquer um que pode ser possuído pelas crianças divinas. Esta faculdade é exclusiva dos iniciados que raspam a cabeça e pertencem à subcategoria de vodunsis. Os vodunsis, por ter sido feitos, já podem executar certas operações litúrgicas. Goldman (1984: 157) coloca que os vodunsis devem submissão aos pais-de-santo e aos orixás, mas já possuem domínio sobre os eguns (mortos), e podem usá-los como “escravos”.

E, paralelamente, em estudos históricos, diversos autores têm constatado que alguns escravos compravam escravos. Sousa, por exemplo, escreveu que “... encontramos (para minha grande surpresa) escravos proprietários de escravos” (Souza, 1999: 92)¹⁵. O mesmo autor, inclusive, chegou a dizer que “Nos estudos relativos aos autos criminais, temos vários casos em que estes escravos e ex-escravos puniam os seus escravos com mais rigor e mais violência do que muitos senhores brancos” (Souza, 1999: 94). Soares (1988) afirmou que havia escravos que alugavam escravos, e Karasch (2000 (a): 113) chegou a escrever que nas famílias cariocas os escravos tinham diversos graus de importância e hierarquia, sendo os africanos novos “escravos de todos os outros”.

Aquela afirmação é coerente com a justificativa religiosa (católica) que tentava explicar a escravidão africana. Esta explicação foi colocada por Piratininga Jr. (1988: 12): Os negros africanos estavam, pela palavra sagrada, filiados a Cam, o filho que Noé amaldiçoou, desejando que se tornasse “escravo dos escravos de seu irmãos”.

Castro (1995) assimila a chegada do africano novo à sua “morte social que caracterizava o escravo do ponto de vista jurídico” (Castro, 1995: 237): O recém-chegado devia morrer socialmente para seus laços na África – havendo nesse ponto correspondência entre o cativo e seu status legal de morto-vivo –, e renascer escravo na América. Este “renascimento”, por sua vez, era requisito indispensável para a outra “passagem” (Castro, 1995: 237), isto é do cativo para a alforria. Aquela transmutação dependia da vontade do senhor, de quem, finalmente, dependia o “espetáculo pedagógico” do “renascer” escravo para a comunidade (Castro, 1995: 237).

Trindade-Serra (1978: 329) afirmou que numa das fases da iniciação se realizava o leilão que consistia na compra simbólica da iaô por seus familiares, permitindo-lhe o retorno para a “vida normal” e a volta da consciência da sua “identidade civil”. A nova realidade social do

¹⁵ O autor, nesse ponto, coloca que a situação era “paradoxal”, já que os escravos, ao não terem personalidade civil, estavam interditados de possuir bens, entre os quais, outros escravos (Souza, 1999: 91).

escravo faz com que deva reaprender a se movimentar no mundo, voltando às fases primárias de socialização, tal como as crianças. Para o caso dos erês, "Em certo sentido, também essas crianças servem de mediadores entre os mortos e os vivos; não estão muito longe do útero da mãe, que em muitas culturas é equiparado à tumba, assim como ambos se associam à terra" (Trindade-Serra, 1978: 296).

Todas essas características fazem que os erês possuam as características liminares estudadas por Turner (1974). Ainda, Turner colocou que a liminaridade está associada a atributos sagrados relativos a um "status ou posição baixa", colocando em destaque "os poderes dos fracos", características que também estão presentes nos erês. A ambigüidade, a liminaridade, e todas as características desenvolvidas por Turner, foram observadas com grande detalhe nos erês, por Trindade-Serra (1978).

No ritual de batismo das iaôs, a transformação vai no sentido morte-ritual, geração da nova vida pelo contato do princípio feminino (iaô) com o princípio masculino (orixá) e, finalmente, nascimento místico. A criatura recém-nascida, como em toda situação liminar, apresenta características identitárias confusas. Assim, o iniciado passa pelo "estado de iaô", "estado de santo" e "estado de erê" e, segundo Trindade-Serra (1978: 296) "não há verdadeira escolha, não se é livre de fato para passar de uma a outra condição (yaô-erê-santo): isso se acha determinado por mecanismos rituais" (Trindade-Serra, 1978: 211).

Segundo Trindade-Serra, na encenação ritual, aqueles atores que encarnam os erês chamam os seus contra-cenantes, um tanto vagamente de *pais* ou *mães*, embora reconheçam que nestes rótulos são incluídos papéis hierárquicos diferenciados. Estes "pais" e "mães" são diversos tipos de superiores hierárquicos religiosos, que não são os geradores "físicos", nem – *strictu sensu* – os geradores divinos, contornando-se um tipo de parentesco indireto e provavelmente imperfeito, marcado pela hierarquização, e encarnado na figura de pessoas físicas investidas de autoridade no terreiro e que foge dos limites do parentesco biológico. Assim, também, dentro do terreiro há mães pequenas, irmãos de barco, etc., parentescos rituais determinados pelas ligações religiosas e não pela consangüinidade. No início, aquelas relações são imperfeitas e incompletas, tal como as relações parentais dos escravos recém-chegados. Aqueles escravos, por causa do seu isolamento social, eram extremamente dependentes de sua nova "família", que devia garantir sua sobrevivência biológica, que passa, necessariamente, pela alimentação.

No relato religioso, aquela dependência supõe que o “menor”, pela própria configuração social, precisa da força que é transferida pelo “maior”. Trindade-Serra constata o fato, dizendo que “Devemos [...] interrogar-nos sobre a qualidade da comida como veículo privilegiado do axé dos deuses infantis” (Trindade-Serra, 1978: 263). E

Lembremos a propósito que um indivíduo dotado de superior força mística (uma *ialorisha* ou mesmo um *adoshu*, por exemplo pode transmitir *gunzo* ou axé a outra pessoa pelo simples recurso de dar-lhe bocados de comida –esta deve ser tirada de seu próprio prato pelo detentor privilegiado do carisma e levado por sua mão à boca do favorecido (Trindade-Serra, 1978: 259).

O trecho citado encontra seu paralelo histórico na relação senhora-escravo apresentada por Karasch, quando afirma que:

As crianças escravas criadas em residências ricas escapavam geralmente dessa morte prematura, se fossem bem alimentadas pelos donos. De acordo com Debret, a senhora da casa alimentava-os pessoalmente com restos da mesa e eles eram mimados como bichos de estimação com comida e restos até a idade de cinco ou seis anos, quando então eram mandados para longe da mesa para catar comida como conseguissem. Até essa idade, sua nutrição dependia claramente do que seus donos comiam (Karasch, 2000(a): 200).

Esta narrativa, ainda, é comparável ao drama dos erês apresentada por Landes (2000: 169 e ss.), por ocasião da festa das divinas crianças, onde as mulheres dos terreiros jogavam a comida e as crianças lambiam tudo, tendo proibição de usar talheres. Depois os meninos limpavam as mãos nas paredes, móveis ou roupas dos adultos.

O fornecimento de comida aos escravos por parte dos “pais” era uma das obrigações do contrato de proteção aos cativos. A nutrição, mais ou menos adequada, se reflete na saúde, na energia, na disposição para o trabalho, ou, lido sob perspectiva religiosa, se reflete na força vital. Nas religiões afro-brasileiras a comida tem um alto conteúdo simbólico e a obediência ou quebra dos preceitos religiosos garante a acumulação ou perda de axé. Um superior hierárquico pode transmitir energia através da alimentação, daí a importância que, de forma geral, a literatura etnográfica dá à alimentação conforme o preceito durante o batismo dos iaôs.

No batismo dos iaôs, os iniciados também recebem um nome, que é a expressão única e irrepetível do “dono da cabeça” (orixá) na sua “frequência infantil” (Goldman, 1984: 129), ou seja, sob forma de erê.

Por sua vez, dentro da argumentação dramática, os “maiores” trocam e ridicularizam os nomes dos erês, manifestando a natureza ambígua dos mesmos, mostrando que não são “pessoas de fato” e o “teor precário de sua identidade” (Trindade-Serra, 1978: 250).

Por outro lado, segundo parece, uma das razões por que muitas vezes se repudiam e consideram estigmatizantes as alcunhas, mesmo quando não possuem um significado pejorativo deve-se ao fato de elas descreverem um indivíduo menos um sujeito do que como objeto ou fenômeno (Trindade-Serra, 1978: 250).

Ora, os erês, segundo já dissemos aqui, não são pessoas “de fato”, nem sequer têm verdadeiros nomes; sua identidade revela-se muito “precária”. Mantêm-se eles, a rigor, *no limiar* entre cultura e natureza. O mimo narrado os enfurece, talvez, porque os denuncia (Trindade-Serra, 1978: 293) (Grifos no original).

Todo o anterior é coerente com o status não superado de “escravo” por parte do adepto iniciado, uma entidade ambígua com fortes traços “objetais”, exprimido nas alcunhas, que de outro lado são vividas como agressões pelas crianças divinas e pelos adeptos que as encarnam.

Para Goldman (1984: 131) os nomes dos erês são sempre nomes individualizados, ao contrário dos orixás que possuem nomes genéricos. A construção incompleta da “humanidade” refletida no nome aparece nos registros de escravos (em todos os documentos de arquivo consultados). Os escravos tinham um nome cristão, seguido pela procedência (ou nação), tal como apresentado em diversas publicações. Destaca em todos eles a ausência de sobrenome. Scisínio (1997: 129) afirma que a substituição dos sobrenomes pelo termo “nação”, era uma estratégia de despersonalização do escravo que ajudava no esquecimento das ligações de parentesco, situação que será desenvolvida no próximo capítulo.

Nos arquivos revisados é marcante a presença de nomes que não se repetem, ou têm uma ocorrência muito baixa. Nos inventários *póst mortem* rurais, num período de 28 anos (1822-1850), os nomes aparecidos uma vez são 348 (14,4%); duas vezes 79 (6,55%); três vezes 43 (5,34%); quatro vezes 33 (5,47%); cinco vezes 16 (3,31%); seis vezes 16 (3,98%), (o que,

finalmente, num total de 2414 escravos pode ser interpretado como expressão individualizada do nome). A soma dos casos dá um total de 39,05% da escravaria rural, os que sob a lógica religiosa podem pensar-se como erês.

Nos assentos batismais urbanos, sob uma amostra de 323 casos, 104 casos (32,2%) têm uma ocorrência; 25 (15,48%) aparecem duas vezes; 10 (9,2%) três vezes. A soma dos casos dá 46,88% do total.

A grande diferença entre os arquivos rurais e os urbanos é a maior dispersão dos nomes no universo rural. Assim mesmo, nas cidades os nomes são facilmente identificáveis como nomes cristãos ou ocidentais, enquanto no campo existem nomes como Seviriano, Implício, Frutuoso, que parecem ser nomes deformados.

Na religião, o batismo dos iaôs supõe a incorporação de cotas de humanidade expressas no nome, mas numa fase “infantil”, com a imperfeita incorporação da cultura. Uma das expressões observadas da menoridade é o uso defeituoso da língua, que o próprio Trindade-Serra ligou com a experiência dos escravos africanos recém-importados, e sua inferiorização intelectual por parte dos escravistas:

O rótulo estigmatizante se precisa através de uma comparação quase inevitável entre a variedade em causa e o uso infantil do idioma “principal”, ou seja, a linguagem dos indivíduos imperfeitamente socializados do grupo dominante [...]. O falar “deficiente” interpreta-se, pois, e em seguida, como claro sintoma de inferioridade intelectual: à criança [...] Ora, o “registro b” em que se exprimem os santos e erês, imita - segundo todo indica, muito de propósito - o “engrolar” de pretos mal-aculturados (como foram os introdutores do Candomblé) e a fala das crianças... (Trindade-Serra, 1978: 245).

E, conseqüentemente com a dificuldade no domínio do idioma, a comunicação precisa de instrumentos auxiliares extralingüísticos, que estão presentes como características dos erês: “Ainda ao contrário dos santos, os erês procuram suprir as deficiências de seu vocabulário com apelo a recursos tais como onomatopéias e diversos signos de natureza “oral” mas não lingüística” (Trindade-Serra, 1978: 249).

Isto é compatível com o processo de “abrir a fala” do iniciado, ou seja, uma pessoa que começa a conhecer os elementos lingüísticos na sua nova realidade social. É compatível também

com a hierarquia baseada no domínio da palavra. Nesse sentido, um escravo recém importado estaria duplamente debilitado: como não conhecedor da língua local, e como um ator cuja palavra é desvalorizada pelos marcos legais. Aparece como um ator cujo capital simbólico é mínimo (Bourdieu: 1996). É verdade que Bourdieu nunca pesquisou religiões afro-brasileiras. Seu trabalho centrou-se na relação entre o peso da palavra e o capital simbólico de seu portador. Segundo este trabalho, a validade de uma mensagem não está necessariamente relacionada com a sua verdade intrínseca, mas com a validade social do ator que a enuncia, assim como da situação social que a legitima.

No caso da diáde senhor-escravo, no Brasil, esta situação foi salientada nos marcos jurídicos por Pinaud (1987), na sua análise do juízo de Manoel Congo¹⁶. A andamiagem legal privilegiava a ordem imposta pelos senhores, em oposição à rebeldia (e à fuga) dos escravos. A fuga era condenada *a priori* e, nesse contexto, existia uma "... exegese especial para negros, fechando, inclusive, as postulações defensivas menores" (Pinaud, 1987: 102). Assim, a palavra dos escravos rara vez tinha valor legal.

O processo de abrir a fala pode ser entendido como a primeira internalização e o primeiro enunciado da língua do grupo receptor. Nesse sentido, a iniciação religiosa simboliza um acréscimo na relação do indivíduo com o novo território (geográfico ou místico), que passa pela internalização da língua (abrir a fala), elemento básico para se movimentar na nova realidade. Passa também pelo aprendizado da sua localização social, num processo pelo qual também passam as crianças em processo de socialização. E não por acaso, Trindade-Serra (1978: 390) acha "... desnecessário insistir no papel do erê no processo de ressocialização dos neófitos".

Assim, tal como colocado por Trindade-Serra, um dos aspectos marcantes da encenação ritual é, por uma parte, a presença (e o comportamento) infantil em corpos por vezes adultos, o que de alguma maneira é uma transgressão à ordem, os que devem relacionar-se com atores cujos corpos e identidades eles sim correspondem aos de "seniores maiores" (Trindade-Serra, 1978: 219, 220). A partir desta imagem, também é possível se pensar em escravos adultos que não têm integrado (ou integraram de maneira defeituosa) a nova cultura e tem um status de "menor", se relacionando com senhores (ou seniores?) legalmente "maiores".

¹⁶ Manoel Congo foi acusado e condenado- junto a outros escravos- pela criação do quilombo de Santa Catarina, no Vale do Paraíba Fluminense, em 1835.

Por sua vez, a minoridade ligada à condição estrangeira foi descrita por Michel-Jones (1978: 61). Segundo este estudo, nas sociedades africanas atuais, as crianças permanecem como "estrangeiras" em relação ao "... mundo dos adultos até ultrapassar com êxito os ritos iniciáticos" (Michel Jones, 1978: 61). Por causa de sua condição bissexual, as crianças constituem "...um germe de morte para a sociedade" (Michel-Jones, 1978: 62). Aquilo pode ser interpretado como um estado transitório entre a morte social e o renascimento, característica presente nos erês, no registro religioso, e nos iaôs no processo iniciático, que se comportam como "crianças" (Trindade-Serra, 1978: 130). Assim mesmo, Trindade-Serra (1978: 297) afirma que os erês até certo ponto se consideram "estrangeiros" no espaço urbano, ou seja, do domínio da cultura.

No instante crítico do nascimento os erês encarnam a necessidade de reaprender até as coisas mais insignificantes: falar, comer, regras elementares de comportamento, assuntos que escravos recém importados também deveriam internalizar, sendo a sua cultura anterior ineficaz. Desde essa perspectiva, o ritual pode ser entendido como o nascimento do indivíduo para a nova cultura ou, como escreveu Trindade-Serra "... a iniciação vai "realizá-lo", impersoná-lo" –por outras palavras, dar-lhe nascimento em nosso mundo" (Trindade-Serra, 1978: 172).

O relato religioso explicita que este novo nascimento está ligado à uma certa condição de estrangeiro o que também seria coerente com as análises de Meillassoux sobre a escravidão: o escravo é principalmente um estrangeiro o que, de novo, supõe algum tipo de deslocamento espacial e cultural, uma condição liminar onde a presença física do indivíduo supõe uma relação distanciada com a cultura local, a ponto de não haver comunicação fluida nem códigos de conduta inteligíveis. Florentino e Góes (1995) colocaram que a reprodução escrava no Brasil dava-se pela permanente importação de indivíduos, estabelecendo uma "contínua produção social do estrangeiro" (Florentino e Góes, 1995: 158). O nascimento para a nova cultura tem seus atritos e contradições e, potencialmente o desejo do retorno ou fuga.

No caso do Rio de Janeiro, no período pesquisado, Karasch (2000(a): 399 e ss.) concluiu que 80% dos escravos fugidos eram africanos, portanto estrangeiros, um 85% deles era do sexo masculino e dois terços tinham entre 10 e 24 anos de idade, o que refletia a condição etária dos escravos recém-importados: há correlação estatisticamente positiva entre os escravos recém-chegados e os *fugidos*. A mesma autora conclui que os novos africanos vendidos no mercado do Rio eram principalmente crianças acima de cinco anos e adolescentes jovens. Karasch (2000 (a): 403) afirma também que durante o período de aclimatamento dos "novos africanos", por causa

do “adestramento” muitas vezes cruel, os escravos tentavam a primeira fuga para os matos do Corcovado e de Santa Teresa. Observações semelhantes foram colocadas por Amantino (1997). Um paralelismo retórico se encontra no relato sobre os erês:

Os erês anseiam pela manhonga, nunca escondem seu perene desejo de correr para o mato. Um desses meninos-santos chegou a dizer-nos que seu lugar era lá. De sua declaração se infere que se considerava até certo ponto um estrangeiro no “espaço urbano” do egbe (o qual, de certa forma, no microcosmo do candomblé representa o domínio da cultura) um estrangeiro – ou um invasor... Trindade-Serra, 1978: 297).

As fugas constituíam pontos críticos da organização social, que colocavam em questão o próprio cativo e, portanto, a política escravista brasileira. Assim, a obediência versus autonomia constituía o nó conflitual por excelência. Daí que a violência institucional se concentrasse na figura do escravo, o único a ser legalmente condenado à pena do açoite (Malerba; 1994), assim como encarnava relações legais assimétricas de dominação e punição (Pinaud: 1987). Uma das encenações rituais dos erês descrita por Trindade-Serra (1978: 297 e ss.) relata uma cena onde as crianças divinas fogem para o mato e, por ocasião do seu retorno, tentam matar o pai ou a mãe de santo. Pinaud et al. (1987) fizeram uma análise legal do processo do escravo quilombola Manoel Congo, onde os elementos centrais da fuga e o assassinato dos senhores estavam presentes. Ali os autores destacaram o recrudescimento das medidas punitivas para com os escravos, o reforçamento do estado de suspeita sobre o inimigo interno e a desvalorização legal da palavra do escravo nos processos.

A fuga constituía a expressão palpável da rebeldia. A reação dos senhores oscilava entre certos graus de tolerância até petições de prisão e açoite às forças policiais, assunto estudado por diversos pesquisadores (Amantino (1997), Freyre (1979), Pinheiro: (1998)). No entanto, o castigo permanecia como expectativa invariável no momento do retorno. Karasch (2000 (a): 398) afirma que em geral, as primeiras fugas eram tratadas com menos severidade pelos senhores, já que eram consideradas como parte do processo de “aclimatação” dos africanos novos. Muitas vezes havia “padrinhos” que atuavam como mediadores para aliviar o rigor da punição [Karasch: (2000 (a)), Gudeman e Schwartz (1988), Pinheiro (1998)]. Em todos os casos a reeducação com base ao castigo dos boçais (fugidos ou não) era vista como uma necessidade para a sujeição dos

cativos. Paralelamente, aquele hábito é relatado no discurso religioso sobre os erês, que devem ser controlados e ensinados:

A aprendizagem da criança tem ainda outro aspecto: ela “toma exemplo”, é disciplinada. A tarefa de lhes impor controles não se afigura nada fácil, pois uma profunda e constante rebeldia a caracteriza, assim como a força e o ímpeto selvagens [...] Outrora, segundo certos testemunhos que colhemos, alguns Tatas mais severos recorriam inclusive a castigos corporais, pelo menos em casos graves de divina travessura; mas isto hoje é absolutamente inusitado (Trindade-Serra, 1978: 284, 285).

Ninguém duvida no candomblé da natureza selvagem, terrível dos erês, mesmo daqueles que na maior parte do tempo se mostram taciturnos ou “dengosos”. O ensino, o controle que se lhes impõe é algo muito delicado (Trindade-Serra, 1978: 285, 286).

“De vez em quando os ierês se tornam tão insuportáveis nas suas traquinagens que precisam ser castigados para se acomodarem. Então a mãe-de-santo vai à camarinha e, com a palmatória, espanca a yaô portadora do ierê, acalmado assim o irrequieto espírito”. O repórter de O Cruzeiro menciona também, logo a seguir, o fato de que às vezes os erês conseguem evadir-se da clausura e dá conta do recurso de prender-lhes ao tornozelo um xaorô, expediente utilizado pelos iniciadores para facilitar a busca das crianças fugitivas (*apud in* Trindade-Serra, 1978: 138).

Por sua vez, o correlato histórico das medidas de controle apresentado por Karasch (2000 (a): 172, 173) assinala que os instrumentos de castigo mais comuns no Rio de Janeiro eram o chicote e a palmatória, instrumentos utilizados com ocasião de infrações no trabalho, ou às noites segundo o critério dos donos dos escravos. A autora coloca também que a palmatória era usada em Angola para punir escravos domésticos.

Esta perspectiva coloca em questão as correntes teóricas que postulam que a possessão seria, até certo ponto, um mecanismo compensatório, onde os iniciados podem fugir de sua inferioridade social encarnando a identidade divina. Por uma parte, o transe é uma passagem necessária para alcançar maiores graus de “humanidade”, mas não é uma finalidade em si mesma. Por outra, pelo menos nesta etapa, o transe sempre perigoso não permite a superação da coisificação do sujeito, finalidade conseguida em cerimônias posteriores. Finalmente, Trindade-Serra também descreveu a qualidade um tanto ridícula dos orixás encarnados nesta etapa:

Ocorre no tal “instante” intermediário mais uma coisa notável, algo como um duplo “rebaixamento” – note-se que sempre passa do estado de santo para o de erê, e não pode se chegar a este de outra forma, embora seja possível “voltar” do erê para o santo –: a majestade dos deuses encarnados se expõe ao ridículo, do mesmo modo que a grandeza dos *seniores* ou *maiores*. Nessa medida, ambos se humilham, de certa forma, seus status quase se anulam e suas pessoas tornam-se algo ambíguas (Trindade-Serra, 1978: 227).

Assim, a ambigüidade estrutural do nascimento místico alcança a comunidade toda, com o rebaixamento dos superiores e a divinização da criança mística, situação que de outro lado destaca “o poder dos fracos” e a potencial divinização dos escravos. Aquela mesma ambigüidade e inversão das posições foi colocada por Turner (1974, 125, 126), para as situações liminares dos ritos de passagem.

A subversão referida é ainda consentânea ao afirmar-se dos “poderes dos fracos”, e cifra-se, inclusive, em atos de *rebeldia*, em “rebellion rites”. Os erês, com efeito, são antes de mais nada verdadeiros revoltosos, e levam sua revolta a ponto de encenar um crime terrível... (Grifos no original) (Trindade-Serra, 1978; 226).

Mas o poder destes seres intersticiais está ligado àquilo que Trindade-Serra colocou como “natureza” ou “estado selvagem” ainda pouco limitado pela força vital da “humanidade”. O estado infantil está portanto ligado não só às brincadeiras ou gosto pelos doces, mas também aos comportamentos desregrados, no limite, criminosos: Os erês praticam ritualmente formas “negativas” ou “abusivas” de comércio: inclusive, “Procedimentos de “mendicância” e “saque” ritual fazem parte da liturgia; esta incorpora, ainda vários desempenhos lúdicos e qualquer coisa de pantomima sagrada” (Trindade-Serra, 1978: 117).

Nos dramas rituais, ainda, os erês desempenham diversas ocupações. Durante a feitura, “... inclusive trabalham, conforme dissemos; executam diversas tarefas [...] limpam e arrumam eles mesmos o claustro onde nasceram” (Trindade-Serra, 1978: 290). Segundo Trindade-Serra na última fase do ciclo iniciático, os iaôs devem mimar o exercício das atividades cotidianas. De maneira simbólica varrem, lavam roupas, manipulam dinheiro, etc., representando a inauguração

da “vida nova”. O mesmo autor acrescenta que «... o erê representa, inclusive, a “infância” da “renascida”» (Trindade-Serra, 1978: 64). Aquele renascimento para a cultura, supõe o aprendizado das ocupações, a integração ao mundo do trabalho e, eventualmente um certo controle sobre a circulação de dinheiro, o que não acontece na etapa anterior. Esta integração ao mundo do trabalho torna-se manifesta no ritual da “quitanda dos iaôs”:

“...[a] “quitanda das yaôs”, que tem lugar depois do relaxamento da clausura e pouco antes do retorno do iniciado à vida profana. Os erês levam neste dia ao barracão tabuleiros com frutas, para vendê-las aos presentes [...]. Aos “mais velhos”, ogans, ekedes etc. Incumbe a difícil tarefa de roubar-lhes suas mercadorias: primeiro compram-lhes algumas, depois passam a tirá-las. Isto exige perícia, pois a vítima, ao descobri-lo, reage distribuindo cipoadas” (Trindade-Serra, 1978: 141, 142).

Segundo o autor, a farsa continua com confusão crescente, até o aparecimento da polícia, momento em que as crianças divinas passam da fúria ao pânico. Porém, se a encenação tem final trágico, seu efeito não é negativo. Pelo contrário, aumenta a força mística. E, novamente, o autor coloca em destaque que a encenação revive o terror real que os adeptos do Candomblé sentiam quando antigamente a religião era perseguida pela polícia. De qualquer maneira, este enredo encontra seu paralelo na história, já que

... o furto fazia parte da contestação à ordem escravista e, sendo assim, as vendas diretas dos escravos eram, oficialmente proibidas, como estabelecia o decreto 803, da Assembléia Legislativa Provincial do Rio de Janeiro, que impedia a compra de “gêneros de qualquer natureza a escravos ou aceitá-los a título de depósito” sob pena de multa ou então detenção de oito dias de prisão (Machado, S. Data: 28).

A revisão da literatura histórica confirma a perseguição policial das casas de “quitanda”, descritas fartamente por Libano Soares (1998), quem as chamou de “zungus”. Nesses locais, além da venda de comida, efetuavam-se rituais religiosos muito parecidos com os atuais candomblés. Por outro lado, Soares (1988) escreveu que no Rio de Janeiro, pelo menos entre os anos 1830-1880, estava terminantemente proibido aos senhores colocarem os escravos de ganho na rua, “... sem a autorização expressa e a licença da Câmara Municipal do Rio de Janeiro”

pagamento requisitado por seus proprietários” (Soares, 1988: 138). Estas formas um tanto distorcidas de conseguir dinheiro estão também presentes no drama dos erês como “formas negativas de comércio” (Trindade-Serra, 1978: 299).

Destaca a ênfase ritual dada às atividades econômicas dos erês, como comerciantes ambulantes. No registro histórico, o acesso ao dinheiro dos escravos urbanos seria impensável numa grande fazenda rural ou num escravo que navega num tumbeiro e é vendido como “coisa”.

A relação com o dinheiro reflete a situação existencial do escravo. Para poder comerciar é preciso conhecer as bases culturais do comércio, o que pode ser entendido como acumulação de axé, o que pode ir acompanhado de graus crescentes de autonomia. No entanto, o escravo não controlava completamente a circulação nem a propriedade do que ganhava. Somente uns poucos cativos podiam poupar e “possuir” algum dinheiro para sua livre disposição, sempre condicionada pela boa vontade do seu dono. Isto, porque na sua condição de escravos, não estavam legalmente facultados para possuir e estavam sob a tutela de quem controlava o ganho por eles produzido.

O escravo legalmente tido por “coisa” não pode controlar outras coisas e, como atores coisificados, sem humanidade, a não propriedade de si vai acompanhada pela incapacidade legal de possuir. Esta é uma das possíveis modalidades existenciais contempladas nas religiões afro-brasileiras e, conseqüentemente uma das identidades sociais apresentadas pelos indivíduos. No entanto, no registro religioso, a identidade individual está ligada ao odu ou destino, por sua vez ligado à ancestralidade da pessoa. O escravo, porém, tinha seus laços de ancestralidade quebrados e essa condição estava refletida na sua capacidade nas operações financeiras, lida desde uma perspectiva religiosa:

A especificidade da identificação pelo odu é que ela distingue uma qualidade psicossomática global de cada indivíduo, a qual não pode ser reduzida nem ao psiquismo ou ao temperamento, nem muito menos ao conjunto das relações sociais às quais ele sempre se encontra submetido. Esta qualidade determina ao mesmo tempo o tipo de percepção e de sensibilidade no “oceano interior” como a irradiação bioenergética do organismo, tanto o modo de vender saúde como o modo de cair doente, a maneira de falar, de rir, de trepar, de andar, de se requebrar ou pisar duro, todos os tipos de troca, materiais ou afetivas (que não são senão a mesma coisa!), que o corpo pode estabelecer com o mundo circundante... (Silveira, 1988: 189, 190).

(Soares, 1988: 111). A licença vigorava apenas por um ano, de maneira que “Muitas vezes escravos de ganho foram recolhidos ao Depósito Público, e tiveram suas mercadorias ou instrumentos de trabalho apreendidos, simplesmente porque não portavam as suas chapas ou então as tinham perdido” (Soares, 1988: 112).

Mas, se os senhores podiam colocar seus escravos na rua para fazer pequeno comércio, é porque esses negros já dominavam elementos culturais mínimos, entre os quais a circulação de dinheiro.

A evolução dramática do batismo dos iaôs inclui o aprendizado das questões básicas até a inserção no mundo produtivo e algum grau de presença na circulação do dinheiro. Estas condensadas informações rituais são comparáveis aos estudos descritivos sobre escravidão no Rio, amplamente relatada por Debret (1972), Pinheiro (1994), Soares (1988), Karasch (2000 (a)) etc.. Os escravos domésticos podem ser homologados à fase de confinamento no ronkó, onde os erês encarnados nos adeptos fazem atividades domésticas.

Entre os escravos históricos havia “moleques” ou “molecas” de recados. Scisínio (1997: 262) afirma que os negros de recado em geral eram meninos encarregados de entregar cartas ou mensagens. No registro religioso, Trindade-Serra (1978: 248) coloca que as crianças divinas tem como função importante transmitir “recados” dos deuses. Os erês transmitem as mensagens num tom agudo, gesticulando muito e apoiando-se numa mímica exagerada para suprir suas deficiências lingüísticas, chegando por vezes a ser “impertinentes”. A função mensageira, evidentemente, pressupõe o domínio elementar da língua.

Outras encenações rituais, onde os erês realizam atividades diversas, parecem ser a reprodução da diversidade escrava urbana, particularmente dos escravos de ganho ou aluguel. Tal é o caso da “quitanda das iaôs” que relata a estória de vendedores ambulantes.

Soares (1988), afirma que um 76% dos escravos de ganho no Rio de Janeiro eram africanos. Esses cativos deviam entregar uma quantia ao seu proprietário e se a meta não fosse cumprida, os escravos podiam ser punidos (questão ratificada por Karasch, 2000 (a)), induzindo-os indiretamente a cometerem pequenos furtos. Soares (1988) afirma que escravos doentes ou idosos eram obrigados por seus donos a praticar a mendicância. Algumas escravas eram obrigadas a exercer a prostituição. Nas suas palavras, os escravos “...eram obrigados até mesmo a meios desonestos e criminosos para obterem o dinheiro necessário a sua sobrevivência e ao

Segundo as religiões afro-brasileiras, o estatuto existencial dado pela acumulação de axé, reflete-se na riqueza ou a pobreza do ator social, a que está associada à sua honra e mérito. A ligação entre destino e dinheiro também está inscrita nos cauris: os búzios eram a moeda africana que, entre outras coisas permitia comprar escravos (Taunay (1941); Alencastro (2000); Gorender (1978)). Mas os búzios permitem também a leitura do destino ou odu da pessoa.

A “incapacidade” relativa do escravo, que pode ser interpretada como menoridade, é projetada na incapacidade do cativo no controle da propriedade, incluída a posse de dinheiro. Por sua vez, o reconhecimento da menoridade corre paralelo à suposição da posição hierarquicamente inferior do menor tal como apresentado no drama dos erês encarnados em iaôs escravos. Aquela incapacidade, determina que o escravo não é dono de si, não tem direito à cidadania e pode não ter acesso ou ter controle muito limitado do dinheiro que faz circular. Supõe também a dependência de um tutor, já que a mobilidade social ascendente e o acréscimo de axé dependem da boa vontade do superior hierárquico e da obediência do subalterno.

Segundo Silveira “os rituais no Candomblé não têm por objetivo senão o de, por um lado, reproduzir a ordem do mundo e, por outro, reforçar o axé dos seus participantes, isto é, sua força, seu prestígio, sua saúde, mas também sua riqueza” (Silveira, 1988: 196). O mesmo autor revela que no Candomblé não há diferença entre o interno e o externo: “a natureza humana é ao mesmo tempo social e individual, corporal e cósmica” (Silveira, 1988: 191). Isto quer dizer que a ordem cósmica se reflete tanto no indivíduo, como no coletivo, como no ritual. Seguindo esse raciocínio, o erê individual como estado místico, é uma dimensão ritual potencialmente existente no social e como estado existencial dos atores. A menoridade associada à escravidão, portanto, pode ser uma identidade social com potencialidades históricas e legais. A ligação entre escravidão e menoridade foi estudada por Vianna (1995), como uma relação de vigilância e direitos restritos aos menores, projetada inclusive depois da abolição sobre a população de cor (além de outros atores sociais), perpetuando a situação de menoridade em corpos aparentemente “adultos”, cuja cidadania plena estava questionada e restringida, tal como no drama dos erês. Já Scisínio (1997: 126) colocou que, após a Lei Eusébio de Queirós de 1850, foi criada a função do curador por que os negros eram tratados legalmente como “quase menores”.

No entanto, no drama dos erês, os adeptos já conhecem rudimentos culturais e lingüísticos, já têm um nome, já estão inseridos numa família, em redes sociais, e já conhecem condutas que

lhes permitem trabalhar e, eventualmente ganhar dinheiro. Esta etapa é posterior à "viagem", num percurso que também da conta da compra, do açoite, mas determina a submissão a reinsersão e a minoria de idade do novo iniciado, chamado de "escravo". Este modelo de inserção, que é idêntico aos relatos históricos, é apresentado como nascimento místico (ou renascimento social) pela religião.

E, mesmo que a incorporação dos erês não permite superar a condição escrava, ela mostra a possibilidade de inserção dos indivíduos na cultura. Nesse sentido, o drama dos erês pode ser interpretado como a fase final dos ritos de batismo, que, como ritual de passagem, corresponde com a fase de reagregação ou reincorporação apontada por Turner (1974) e Van Gennep (1978). Este último autor também desenvolveu o problema da liminaridade, escrevendo que os rituais de separação, margem e agregação podem ser aplicados aos estrangeiros (Van Gennep, 1978: 41-43). Nesse caso, o rito ou conjunto de ritos compreendem a parada, a espera, a passagem, a entrada e a agregação. Esta seqüência está presente nas cerimônias religiosas afro-brasileiras, tanto como no percurso histórico dos escravos importados. Mas, apesar de tudo, a culminação dos ritos representada na ida à Igreja, não parece ser uma condição suficiente para superar a situação liminar dos indivíduos. Nos capítulos seguintes será analisada uma outra condição liminar nas figuras dos escravos: a contradição parente/não parente apontada por Meillassoux (1990), que afirma que seria central e inerente à condição escrava.

SEGUNDA PARTE

ESCRAVIDÃO E PARENTESCO

CAPÍTULO VI

O PROBLEMA DA NAÇÃO

O agrupamento e a classificação dos negros no Brasil tem sido fonte de fortes debates, não havendo, ao que parece, um consenso teórico significativo. Um dos fatos mais marcantes é que os escravos importados eram designados sob o rótulo da “nação”, que era também um dos atributos do seu nome de batismo. O fenômeno não carece de interesse, já que aqui destacam certos aspectos que fogem às discussões convencionais sobre o que deveria ser entendido como “nação”. Em primeiro lugar, os escravos são catalogados segundo categorias territoriais de procedência que são chamadas de “nações” africanas, numa época em que os historiadores não parecem consignar que o conceito existe como categoria política no continente africano. Em segundo lugar, o termo é utilizado com certa sistematização inclusive muito antes que o problema das nações emergisse com discussões profundas na Europa ou nos Estados Unidos do século XIX. Assim, a existência da “nação” africana ou afro-americana é um fato consumado pelo tráfico negreiro, inclusive antes do nascimento do debate sobre a nação politicamente constituída.

Sem dúvida, o problema é extremamente complexo, tanto que Hobsbawm (1991) lhe dedicou todo um livro que inclui as variáveis étnicas, lingüísticas, econômicas, políticas. O autor conclui que nenhuma dessas variáveis pode, por si mesma, dar conta da “nação”, embora elas sejam pivôs fundamentais das aproximações teóricas. A nação também não pode ser homologada ao governo ou ao Estado. O debate no século XIX não está, portanto, fechado, mas o autor tenta delimitar sua primeira fase entre 1830 e 1880. Surpreendentemente o autor afirma, de maneira categórica, que a “nação” aparece como o produto das “Revoluções liberais” (Francesa e Norte-americana) como um assunto “bastante eurocêntrico” e “centrado nas regiões desenvolvidas”, onde se inclui Espanha mas, pelo menos no texto, Portugal não é mencionado. Os nacionalismos emergentes da independência das colônias espanholas não são mencionados, como tampouco o

problema da Independência do Brasil e sua constituição como nação, esquecimento que também seria problemático.

Mas a presente preocupação ultrapassa, inclusive, aqueles esquecimentos: os escravos, que por definição legal eram “coisas”, que – segundo Malerba (1994) – não tinham direitos de cidadania, que não estavam nos seus territórios de origem, eram possuidores de uma “nação” que, não entanto, não é uma nação segundo os cânones eurocêntricos, antes mesmo que a nação se constitua como problema do moderno pensamento político. Além do mais, eram “nações” inseridas numa monarquia, portanto, num território definido como “reino”. Assim, os homens que não eram homens, mas que eram súditos dos imperadores brasileiros, possuíam uma “nação” que – *strictu sensu* – não era a brasileira, já que até os escravos nascidos no Brasil eram – por exemplo – “crioulos”. Isto acontecia antes de 1830, e no presente estudo, a categorização operou durante a primeira metade do século XIX, tal como aparece nas revisões dos arquivos.

Trabalhos historiográficos têm mostrado bastante interesse na nomenclatura dada aos negros, principalmente porque essas designações ajudam a determinar fluxos migratórios ou procedência da população de cor. Esses trabalhos enfatizaram as problemáticas metodológicas referentes à validade ou rigor dos dados, para poder estabelecer a origem da população negra e suas respectivas proporções no mosaico populacional brasileiro. Muitas vezes o problema associado à procedência, é a cultura originária, assunto que derivou em intermináveis debates sobre a “pureza” ou a “sobrevivência” das culturas africanas no Novo Mundo.

No entanto, essa discussão não parece ser motivo de preocupação no século XIX. Naquela época os conceitos classificatórios operavam com uma lógica própria daquele tempo, que o olhar contemporâneo pode contaminar com preocupações inexistentes no período. O fato é que o conceito “nação” existia como dado por assim dizer “objetivo”, e também como um dado “subjetivo”.

Além de a nação aparecer como um atributo do nome dos africanos importados (o que é bastante surpreendente), além de ser um atributo classificatório do lugar da procedência, parece ser uma condição assumida pela própria escravaria: Karasch (2000 (b): 127) escreveu que: «Na cidade do Rio de Janeiro, um viajante alemão registrou as palavras favoritas dos escravos africanos como “minha terra e minha nação». A autora recalca sua surpresa escrevendo «... que é mais difícil de compreender é como e por que um termo europeu latino e medieval, o de nação,

tenha vindo a ser adotado por africanos no Brasil como “uma palavra favorita” e uma identidade africana» (Karasch, 2000 (b): 127).

A autora tenta esclarecer o impasse apoiando-se numa “definição enciclopédica de nação”:

...“um grupo social que partilha uma ideologia comum, instituições e hábitos comuns e um sentido de homogeneidade”. Além disso, “está também presente um forte sentido de pertença relativamente ao grupo associado a um território concreto considerado como sendo especificamente seu” (Karasch, 2000 (b): 128).

Mas a definição revela-se insuficiente, já que a pesquisadora constata a contradição entre a noção de território e a condição escrava que não pode controlar nenhum território, a exceção dos “quilombos como Calunga” (Karasch, 2000 (b): 128). O trabalho continua tentando elucidar a procedência geográfica assim como a “identidade étnica” das populações africanas chegadas ao Brasil, constatando a imprecisão da nomenclatura utilizada pelas autoridades ou os textos dos viajantes. Ainda assim, a autora conclui que a maior parte dos africanos correspondiam a sete “nações principais no Rio do século XIX, bem como muitas outras menores. As mais importantes eram Mina, Cabinda, Congo, Angola (ou Luanda), Cassange (ou Angola), Benguela e Moçambique” (Karasch, 2000 (b): 129). Além dessas existem outras nações africanas mais pequenas no universo escravo. A nomenclatura imprecisa designa, segundo a autora, ora portos de embarque, ora vastas regiões geográficas, ela conclui que o contingente negro no Rio, na primeira metade do século XIX, provinha da África Central Ocidental e da África Oriental. O termo “nação” estava restrito aos africanos importados, já que – segundo este trabalho - para os índios os portugueses utilizavam a palavra *gentio* (Karasch, 2000 (b): 135).

Num outro livro, “*A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850*”, Karasch afirma que

Embora reconhecessem que índios e africanos vinham de nações diferentes, os senhores de escravos em geral ignoravam as origens regionais dos escravos brasileiros. Em poucos casos a origem provincial assumia a procedência, mas, para a maioria deles, a cor era a sua “nação”. No Rio do século XIX, as principais “nações brasileiras” eram a crioula, a parda e a cabra; escravos crioulos e pardos mantinham identidades e comunidades tão separadas umas das outras quanto das nações africanas (Karasch, 2000 (a): 37).

As classificações aqui descritas, realizavam uma primeira grande divisão: escravos importados da África e escravos nascidos no Brasil, onde o critério geográfico centraliza a diferenciação. No caso dos negros africanos, a “nação” supõe, além de uma origem ligada a um território de ultramar, algum tipo de ligação cultural (interrompida pela escravidão) com grupos humanos constituídos aos quais se atribui, de maneira pouco desenvolvida pela autora, a noção de “identidade étnica”. A diferenciação interna desses grupos está dada pelos critérios geográficos e culturais onde a variável lingüística pode ter relevância, uma vez que nenhum dos escravos recém importados dominava a língua local nem os usos e costumes do Brasil. Esses cativos provinham de diversos grupos, culturalmente diversos, portanto diferenciados entre si. Mas, segundo a definição de Coelho (1997), no Congo uma das definições do “mundo dos vivos” era justamente a referida a “falemos a nossa língua” ou “os que falam a mesma língua”, enquanto os negros novos emersos da Calunga, seriam “mortos sociais” ou analfabetos lingüísticos e culturais na sua nova realidade. A ênfase dada à nacionalidade, nesse caso, coloca em destaque a heterogeneidade cultural originária dos cativos, assim como a sua condição de estrangeiros absolutos, condição fundamental do status escravo nas sociedades africanas, segundo a análise de Meillassoux (1990).

O segundo grupo corresponde aos escravos nascidos no Brasil, cuja diferenciação interna parece ser a ante-sala do que depois foram os critérios “raciais”: Os *crioulos* eram filhos de africanos; os *pardos*, filhos de africano com branco; os *cabras* filhos de negro e índio. Em qualquer um desses casos a socialização primária desses indivíduos se realiza conforme o que hoje se espera de um menino por assim dizer “normal”, ou sem “retardos” de aprendizado, já que assimilaram a cultura local desde o seu nascimento, à diferença dos escravos boçais, evidentemente “retardados” nesses aprendizados.

É possível pensar que as crianças escravas nascidas no Brasil conhecessem, inclusive, mais de um código cultural e pudessem se movimentar com relativa soltura em ambos os mundos. Sua relação com o território estaria contornada de melhor maneira que a dos negros de nação. A diferenciação interna com base no território ou na cultura não é portanto pertinente, como também não é pertinente a “despersonalização” produzida pelo exílio a menos – é verdade – que esses indivíduos fossem vendidos para outros estados. Assim aparece o critério fenotípico, com algum aspecto biologizante, mas marcado pelo caráter axial desses indivíduos. Crioulo: filho de

estranheiro; pardo: filho de branco (presumivelmente livre) e negro (presumivelmente escravo); cabra: filho de *gentio* (da terra) com preto (escavo).

No registro religioso, esta problemática também é retomada por Araújo (1936: 172). Ela afirma que as crianças nascidas "dentro dos terreiros" (ou seja, filhos de adeptos já integrados à casa de culto), muitas vezes não "fazem o santo", porque já o teriam feito quando muito pequenas, ou inclusive, no ventre da mãe, ao contrário dos seus pais biológicos. Por causa da intimidade com a casa de culto, estas crianças conheceriam as atividades no santo, mas não precisariam de feitura. Para esta autora:

Por esse motivo, os filhos nascidos dentro dos terreiros podem ter uma ascendência muito maior do que os filhos-de-santo cujo ingresso ocorreu em consequência de sua entrada no santo, já adulto. A vivência desde tenra idade fornece uma socialização dentro da vida santo, lenta e contínua (Araújo, 1936: 172).

Por sua vez, Póvoas afirma que

"Quem aportar ao candomblé depois de adulto receberá um tratamento um tanto diferente daquele que lá dentro nasceu. O recém-chegado que pretenda incorporar-se ao *egbé*, se for admitido pelos *òrisà*, terá que passar necessariamente pela fase de aprendizagem da língua(gem). Esta aprendizagem ocorre por etapas assistemáticas... (Póvoas, 1989: 41).

Por outro lado, as religiões afro-brasileiras têm retomado a categoria "índio" no seu panteão sob a forma do "caboclo" e Prandi (1995/96) cita sua existência no candomblé ligando-a ao conceito de "nação angola":

Nessa "nação", tem fundamental importância o culto dos caboclos, que são espíritos dos índios, considerados pelos antigos africanos como sendo os verdadeiros ancestrais brasileiros, portanto os que são dignos de culto no novo território em que foram confinados pela escravidão. O candomblé de caboclo é uma modalidade do angola centrado no culto exclusivo dos antepassados indígenas. Foi provavelmente o candomblé angola e o de caboclo que deram origem à umbanda (Prandi, 1995/96: 66).

O mesmo autor afirma que as figuras do preto escravizado e do caboclo estão presentes na umbanda sob forma de orixás

“... que ocupam no panteão o posto de chefes de linhas e falanges, que são reverenciados, mas que pouco ou nada participam do “trabalho” da umbanda, isto é, da intervenção mágica no mundo dos homens para a solução de todos os seus problemas, que é o objetivo primeiro da umbanda enquanto religião ritual. Ainda do lado do “bem” estão o caboclo (que representa a origem brasileira autêntica) e preto-velho (símbolo da raiz africana e marco do passado escravista e de uma vida de sofrimentos e purgação de pecados) (Prandi, 1995/96: 73).

A mesma constatação aparece em Maggie (1977: 23), que detalha que as “linhas” de umbanda estudadas no seu terreiro eram sete (onde estavam os caboclos e os pretos-velhos), e que, também estavam presentes sete “nações do Candomblé”, desta vez, como categorizações paralelas às “linhas”. Naquele terreiro os “caboclos” podiam ser índios e também “figuras do campo” ou “boiaderos” ligados a Oxoce. Por sua vez, os pretos-velhos «...eram pretos e representavam “escravos”, “velhos baianos”, “velhos feiticeiros”. Eram figuras encarquilhadas que falavam errado...» (Maggie, 1977: 134), sendo este dado coerente com a hipótese de que alguns dos escravos chegados ao Brasil fossem feiticeiros condenados ao exílio¹⁷.

No registro religioso a figura do índio aparece ligada à terra enquanto o africano aparece escravizado, sem controle do território, de consequência.

O indígena assim descrito podia ser uma concorrência perigosa para o domínio territorial luso-brasileiro, pela legitimidade que ostenta como “verdadeiro ancestral”, enquanto a população branca é, na sua origem geográfica, tão estrangeira quanto o negro escravizado.

Antes que designar critérios propriamente “raciais”, as diferenciações entre os escravos nascidos no Brasil parecem sublinhar a mistura entre categorias sociais diferenciadas, que seria potencialmente contaminante, pela ameaça que significa a indiferenciação das categorias hierarquizadas para a ordem política. Estes indivíduos que não possuem uma “nação” no sentido “africano”, são – pelo contrário – o produto da união de categorias antagônicas: estrangeiro/não estrangeiro, livre/cativo, entrando nas categorias liminares que no universo religioso afro-brasileiro são comandadas por Exu. Mas, para Meillassoux (1990), no continente africano, a

condição de estrangeiro está diretamente relacionada com a condição escrava. E os indivíduos escravos nascidos no Brasil, justamente estariam no limite entre os grupos estrangeiros e não estrangeiros, cativos e não cativos, encarnando ambas as categorias e, ao tempo, não pertencendo a nenhuma delas. A contradição é resolvida politicamente integrando esses grupos ao universo dos escravizados, fechando ou restringindo a mobilidade ascendente pela via do parentesco biológico. Ainda assim, Alencastro (2000: 347) resgata o fato de que os “mulatos” eram apenas 10% do total de escravos, mas receberam 45% das cartas de alforria e, nos engenhos, sendo 6% da população, concentravam 20% “das funções mais qualificadas de supervisão, de artesanato e domésticas”.

Anos depois, aquela contaminação encarnada nas categorias mistas será retomada pela medicina, num tom claramente “biologizante” e, nas palavras de Nina Rodrigues (1938: 172), “certos cruzamentos dão origem em todo caso a produtos morais e sociais, evidentemente inviáveis e certamente híbridos”.

Tentando elucidar a origem geográfica e cultural dos escravos brasileiros, e com base nos dados existentes nos assentos batismais, Carvalho Soares (1997) constata novamente a grande divisão: os negros nascidos no “âmbito da sociedade colonial” e os negros importados. A pesquisadora aponta que “nos batismos de adultos a participação do próprio [escravo batizado] depende do seu nível de compreensão da língua portuguesa, o que parece ter variado muito” (Carvalho Soares, 1997: 72). A Igreja, segundo este trabalho, em consonância com o Estado, “distingue, combina, destaca e encobre diferenças na composição da escravaria da cidade” (Carvalho Soares, 1997: 72).

A autora dá grande destaque ao problema metodológico da classificação. No caso das crianças nascidas no Brasil, nas paróquias havia dois livros de batismo: o “livro de pretos cativos” e o “livro de brancos”. Aquela divisão é construída com base na suposição que o “branco” nasce “livre”, enquanto o “preto” nasce “cativo”. Naturalmente, esta generalização é simples demais e aparecem as exceções. As crianças “forras” (presumivelmente pardas, cabras ou pretas) são consignadas no livro de “brancos”, mesmo que sua cor seja escura. O fato de que

¹⁷ Nesta pesquisa, tanto os caboclos como os pretos-velhos, entram na categoria de “linhas”, sem que a autora explique a ligação entre a “linha” e a “nação”.

aquela condição esteja inscrita num ritual e em livros eclesiásticos dá às condições livre ou escrava uma sanção religiosa.

A autora também observa a constante presença das palavras *gentio* e *nação* dizendo que, mesmo que sua utilização não fosse muito rigorosa

... aquela que nomeia os povos “gentios” [designa os pagãos] a serem catequizados e aqueles que nomeia as diferentes “nações” [designa os povos] com as quais os portugueses se relacionam no processo de expansão colonial.

A palavra *gentio* está associada às gentes, sendo, grosso modo, sinônimo de pagão, infiel, étnico. Essas designações identificam povos que, à diferença dos cristãos e judeus, seguem a chamada lei natural. Numa análise mais detalhada, entretanto, estabelece-se uma diferença entre *gentio* e pagão. O *gentio* é aquele que não crê na religião revelada enquanto o pagão é aquele que segue uma religião de conotação mitológica e idolátrica [...] A palavra *nação*, por sua vez, diz respeito à “gente de um país ou região, que tem língua, leis e governo a parte” (Soares Carvalho, 1997: 80).

A definição de “nação” antes citada foi tomada pela autora de um Dicionário de língua portuguesa de 1889, sendo portanto uma definição contemporânea. A primeira vista, apesar das duas categorias serem diferentes elas corriam de maneira paralela no Brasil colonial. Com a Independência aquela associação perde obviedade, no entanto a evangelização permanece como um objetivo explícito para os índios e os negros novos durante a primeira metade do século XIX.

Naquela época, a Igreja continua a batizar os escravos importados e o nome de batismo do escravo continua a portar um atributo de “nação”, que não é simplesmente uma forma de diferenciação mas uma marca identitária que reveste uma significação religiosa porque é sacralizada num ritual. Assim o atributo de “nacionalidade” africana não é negado nem ignorado pela Igreja. Pelo contrário é introduzido no próprio ritual como uma “marca” simbólica e atributo do indivíduo, sancionado pela própria Igreja, como fazendo parte do mundo católico *junto* com sua origem pagã, reforçando seu caráter intersticial.

Geralmente se afirma que estas diferenciações eram relevantes pelo cuidado que os senhores de escravos tinham na hora de comprar as suas “peças”, tentando não agrupar indivíduos de uma mesma procedência nos seus plantéis. Aquilo obedecia a uma estratégia de divisão interescrava.

Por outro lado, a pergunta que surge é: por que a “nação” é inscrita num batismo e num nome, justamente nessa população e não em outros grupos? A classificação geográfica poderia ter sido feita por agentes seculares, como os próprios traficantes, sem necessidade de torná-la parte do nome num ritual religioso. Do mesmo modo, se a preocupação tivesse sido a origem geográfica haveria maior rigor nas nomenclaturas. No entanto, a importância dada aos portos de embarque pode estar ligada ao fato de que em determinados terminais os escravos eram batizados, enquanto em outros não. No segundo caso, o batismo deveria ser feito à chegada do cativo, havendo assim uma nova diferenciação nos negros boçais: os batizados antes do embarque e os não batizados; aqueles que já possuíam um nome e aqueles que ainda não tinham; aqueles que já pertenciam ao catolicismo com a entrada na “vida nova” e aqueles que não. Ao menos até agora, a informação proporcionada por Carvalho Soares (1997: 91) sobre os batismos realizados nos portos de embarque africanos, revela que somente era dado um nome cristão ao cativo sem outros atributos. Este contingente correspondia aos escravos embarcados no circuito congo-angolano.

Ao invés, escravos nascidos no Brasil não são classificados com base na “nação”. Os escravos batizados no território brasileiro correspondiam a cativos embarcados na Costa Mina, onde não se administrava batismo, e às crianças nascidas de escrava no território brasileiro. Nesse caso o escravo era identificado “...por um nome de batismo acompanhado de sua procedência, acrescida do nome e sobrenome do proprietário. [...] A procedência, uma vez registrada se transforma num atributo do nome...” (Carvalho Soares, 1997: 83). Segundo a mesma pesquisa não havia a menor homogeneidade nos nomes das procedências, o que podia ser mais uma estratégia divisória dos grupos escravos.

Alguns estudos revelam o fato de que muitas das crianças nascidas no Brasil eram filhos dos proprietários, o que provocava confusões nas definições de cor e no status escravo/liberto. De qualquer maneira, pelo fato que “os documentos eclesiásticos tinham força jurídica [...] e serviam como certificado de propriedade de um determinado cativo” (Souza, 1999: 61), a relação de escravidão entre o cativo e seu proprietário estava sancionada religiosamente.

Segundo a pesquisa de Carvalho Soares (1997), existe um caso onde a procedência africana não é consignada como “nação”. Trata-se dos escravos de Guiné que são sempre

tratados como “gentio” e nunca como “nação”, nomenclatura que, segundo a autora, aproxima os africanos aos índios. A seguir, a autora comenta que “... os escravos designados como “gentio da Guiné” são em sua grande maioria mães que estão registrando seus filhos [...] a maioria dos filhos legítimos de casamentos entre escravos corresponde a casais com ambos os cônjugues do gentio da Guiné” (Carvalho Soares, 1997: 84).

Esta categorização adquire relevância uma vez que a literatura enfatiza as enormes dificuldades que os escravos tinham para poder casar. Estas dificuldades passavam pelas despesas econômicas, pela posse regularizada dos documentos batismais (nem sempre possível pela perda do documento ou a mudança de proprietários), ou pela negativa dos senhores. Além disso, estava o permanente desequilíbrio demográfico que condenava os homens ao celibato. A mudança na nomenclatura das escravas da Guiné estaria relacionada, ao que parece, à legitimidade dos filhos nascidos de casamentos sancionados pela religião, e também com a possibilidade de ancestralidade, toda vez que o recorte de gênero garante a reprodução em território brasileiro¹⁸. Por outro lado, se as mulheres da Guiné podiam casar legitimamente é porque elas tinham sua situação batismal regularizada e tinham a possibilidade de atingir um sacramento mais avançado no percurso ritual do cristianismo. A reprodução biológica dos escravos passa necessariamente pelas mulheres escravas. Nesse caso, os filhos teriam, pelo menos, essa ascendência garantida.

Lido sob a perspectiva das religiões afro-brasileiras, a diferenciação na nomenclatura pode estar relacionada ao parentesco místico. Verger (1973) estudou a noção da pessoa ligada às linhagens na cultura ioruba (na África). O que faz o princípio vital da pessoa é o emi, ou a sombra da pessoa, composta de vários componentes. O emi pode reencarnar em qualquer família, mas o ori (cabeça) retorna à mesma família no corpo do recém-nascido. Verger associou esta primeira ligação ancestral com o *Ìpònrí*, fenômeno ligado às gerações precedentes e a Ifá ou destino. A ligação do emi ancestral com a pessoa, na cultura ioruba, está refletida no nome, por exemplo *Babatundé* (o pai voltou) (Verger, 1973: 62). O *Ìpònrí* proporciona informação sobre o pai, a mãe e Ifá (destino). Atualmente, no candomblé, esta etapa da idade-de-santo corresponde ao bori, onde o noviço recebe o *igbá-borí*, e seu oráculo. O *igbá-ori* ou comida de cabeça é feita de “... substâncias que correspondem ao dono-da-cabeça, ao orisà que coube, por herança, ao

¹⁸ Na literatura consultada não foi possível encontrar mais informações que expliquem a diferenciação na nomenclatura.

noviço. A noção desse laço ancestral manifesta-se na pergunta sobre os pais. Nesse sentido, é significativo ainda, a idéia da afiliação por um espírito do lado paterno ou materno..." (Vogel et al., 1993: 59).

O *Ìpònrì* descrito por Verger reaparece no candomblé como *Ipori*. Elbein dos Santos (1976: 207) o ligou aos ancestrais diretos da pessoa e Augras (1983: 207) o definiu como a filiação a um deus específico. Em todos os casos o *ipori* estaria relacionado ao destino (Ifá). No candomblé, o destino é lido nas nozes de palma, onde é descoberto qual é o ancestral mítico do adepto.

Esta coincidência reflete a permanência lingüística de palavras-chave, a permanência do conceito ritual nas duas margens do Atlântico nos seus pontos fundamentais. As variações produzidas por ocasião do tráfico negreiro não foram estruturais nem de sentido. No entanto, para que o princípio existencial complete a trajetória que o aproxime das divindades, é preciso que exista a reencarnação, e isso explica a independência entre a idade biológica e a idade do emi. Quanto mais reencarnações, maior seria, hipoteticamente, a idade do emi ou do ori. A trajetória existencial pode ser interrompida ao impedir a procriação física que possibilita a reencarnação. Nas sociedades escravistas americanas, isto aconteceu porque era importada uma maioria de escravos homens, que provocava uma taxa de reprodução negativa, contrabalançada pela importação ininterrupta de novos contingentes escravos nos barcos negreiros. O fato foi estudado por Moreno Fragnals (1977) para o Caribe, e por Florentino (1989; 1995) no Brasil. Para este último pesquisador, a maioria dos negros boçais, importados antes de 1850 tiveram cortados todos seus laços de parentesco carnal e quase não tiveram possibilidades práticas de procriar pela escassez de mulheres. Na primeira metade do século XIX, no estado do Rio de Janeiro, o mesmo autor afirma que para cada escrava havia dois ou mais escravos. Esta situação criava mais conflitos na massa escrava já que, segundo Amantino, o africano recém-chegado à fazenda "...era considerado mais um inimigo, já que seria mais um candidato às poucas mulheres existentes" (Amantino, 1997: 175). Ao acabar a procriação, acaba a relação com o emi dos parentes mortos, o que acarreta uma ruptura na transferência de axé. Um maior equilíbrio na composição demográfica somente aconteceu com a abolição do tráfico negreiro após 1850.

O caráter catastrófico da impossibilidade reprodutiva aparece nos escritos de Jahn (1963), que, retomando as pesquisas de Kagame, afirma que na filosofia banto

El peor de los males es para el hombre no dejar descendencia viva, y la peor de las maldiciones es deseárselo a alguien que muera sin haber dejado hijos. Todo el peso de la estirpe en decadencia descansa sobre el difunto. “Lo peor de lo peor, la catástrofe que nunca más podrá ser anulada, yace sobre los antepasados que le precedieron”. Pues todos ellos han errado la meta de la existencia” para toda la duración de su infinita eternidad, a saber: “perpetuarse reproduciéndose”, y hacerlo en el hombre vivo (Jahn, 1963: 150).

Nos registros batismais, as escravas estavam privadas de ascendência e ancestrais. Se essas escravas estavam privadas de ascendência, a idade do emi ou do ori dos seus filhos seria mínima, sendo mínima também a transferência ancestral de axé.

À quebra dos laços com os parentes míticos se soma à separação objetiva dos grupos de pertencimento ou famílias carnis. Esta perda dos laços parentais do escravo foi retomada pela legalidade brasileira:

No art. III. Estado. Família § 29 aparece:

O Direito Romano já havia reconhecido de que – *o escravo não tinha nem tem família*, entre escravos não havia, em regra, *casamento*, apenas *contubernium* união natural ou de fato, nem *parentesco*, nem *poder marital* ou *pátrio* (Perdigão Malheiro: 1976; 59, 60) (grifos no original).

No Capítulo II, § 15 do mesmo livro (Perdigão Malheiro, 1976: 51), aparece a já citada característica do escravo, reputado como inimigo público e doméstico.

Por outro lado, a reprodução biológica dos escravos passa necessariamente pelas mulheres escravas. Nesse caso, os filhos deveriam ter, pelo menos, essa ascendência garantida. No entanto, Carvalho Soares (1997) afirmou que “As escravas nascidas no âmbito da sociedade colonial têm em comum o fato de serem, pelo menos nos assentos batismais, privadas de ascendência e, talvez, também de ancestrais” (Carvalho Soares, 1997: 76). Por sua vez, num estudo sobre formações de redes parentais escravas na Freguesia de Jacarepaguá, Souza (1999) chamou a atenção sobre a falta de filiação dos escravos nubentes por ele estudados. Isto é coerente com a definição do escravo como “não parente”, dada por Meillassoux (1990), e com a deformação do

nome do indivíduo coisificado no drama dos erês, que delatava também laços familiares incompletos. Para Libano Soares (1998: 68), todos os escravos nascidos no continente africano eram de “pais ignorados”.

Santos (1999) acrescenta que a condição escrava se reflete na ausência de sobrenome, o que, na verdade, explicita o pertencimento incompleto a uma família. Pelo contrário, “...depois de liberto um sobrenome revela seu desejo de ser reconhecido e tratado como homem livre, e não apenas como mais um elemento da grande massa escravizada [...] Revela também a necessidade de evidenciar sua transformação, de propriedade a proprietário” (Santos, 1999: 15). Junto à obtenção da liberdade o ex-escravo liberto assumia um sobrenome, por vezes o do seu ex-dono. Souza (1999: 129) afirma que o sobrenome era sinal de transmissão de “qualidades físico-morais”, pelo menos na população luso-brasileira. A ausência de sobrenome, portanto, delata a filiação incompleta, ou seja, uma espécie de não-parentesco, assim como a ausência das “qualidades físico-morais”.

Os negros libertos (que não devem ser confundidos com a população nascida livre), mudavam seu nome no momento da alforria, agregando um sobrenome junto com o atributo da nação. A população livre, por sua vez, é batizada com nomes e sobrenomes, sem atributos de “nação” dando a ênfase na ancestralidade e não na origem geográfica, provavelmente negando ou encobrendo a sua origem estrangeira. Souza (1999) resgata esse fato, dizendo que as famílias patricias selecionavam o sobrenome familiar que poderia lhes dar maior capital social:

A adoção ou ejeição de um determinado nome ou sobrenome familiar, já que a lógica no Brasil Escravista consistia em buscar entre os ancestrais (não importando se do lado paterno ou materno) aquele que pudesse conferir ao descendente reconhecimento e prestígio social (Souza, 1999: 121).

A grande diferença entre a população escrava e a população livre não era – portanto – a cor (já que havia negros, pardos e cabras tanto livres como forros), nem a condição estrangeira (entendida aqui como chegada de ultramar), compartilhada também pelos portugueses. Esta última condição deve ser tomada com certa cautela porque nos textos sobre África, aparece que certos indivíduos eram rebaixados à condição de estrangeiros no seu próprio grupo quando

punidos com a escravidão. A grande diferença apontada nos registros de batismo é a presença ou ausência de ancestralidade, refletida no sobrenome.

No *candomblé* a mesma lógica foi descrita por Barretto (1987: 5). A autora afirma que a hierarquia é legitimada com base no conhecimento herdado dos ancestrais, portanto na acumulação de ancestralidade: "O chefe se legitima em relação à sua genealogia de santo, isto é, em relação a seus pais e avós de santo e ao conhecimento que herdou deles" (Barretto, 1987: 5). Aquele conhecimento deveria ser "pleno e inalterado". No entanto, a mesma pesquisadora constatou que o problema da "pureza" religiosa não seria relevante no mundo religioso nos termos freqüentemente apontados pelos pesquisadores. Os terreiros aceitam mudanças nos rituais ou nas famílias míticas desde que elas sejam dirigidas pelos orixás e executadas pelos pais-de-santo de reconhecida legitimidade. O que realmente seria ilegítimo, não é o convívio das tradições de outras "nações", mas o seu "desconhecimento" e a conseqüente utilização defeituosa daquelas tradições. No entanto, há outros pesquisadores (por exemplo Elbein dos Santos) que dão grande destaque à conservação da pureza ritual, e nesse ponto o debate continua aberto. De qualquer forma, a ancestralidade estaria em direta relação com o "conhecimento" que possibilita o trabalho mágico/litúrgico e legitima a senioridade.

Verger (1973) estudou os níveis do parentesco iorubano, todos eles refletidos no nome da pessoa. Segundo esta pesquisa os iorubanos recebem de três a quatro nomes que estão estruturalmente ordenados no *Orukó* e suas quatro variantes. O primeiro nome (*orukó amuntorunwa*) é facultativo e informa sobre características especiais do nascido. O segundo nome (*orukó àbiso*), está baseado nas considerações do nascido em relação a sua posição na família. O terceiro nome (*Oriki*) indica as propriedades desejadas para o futuro. O quarto nome, o *Orilè* indica a origem da linhagem familiar.

No *candomblé* o *orukó* existe e está inserido na festa de nascimento dos iaôs saídos do *barco*. O ritual apresenta o escravo que deve gritar seu nome num "mercado". O nome no *candomblé* é o reflexo das propriedades e características da pessoa e, segundo Bastide (1958; 38), também é constituído por três termos: um que corresponde ao ancestral mítico, outro que aponta as características particulares desse ancestral individualizado e o terceiro que indica a região de onde provém o ancestral. Assim, é possível constatar a permanência do conceito, das

palavras-chave no idioma original e da estrutura que dá sentido ao nome como parte das redes de parentesco nas duas margens do Atlântico. As divergências seriam puramente formais, sendo que um processo aculturativo deveria ter modificado significativamente os conteúdos simbólicos desta fase.

No candomblé, esta cerimônia corresponde aos nascimentos místicos. O nascimento que foi estudado com maior detalhe e onde existe muita informação disponível é a iniciação. Segundo Costa Lima "As iaôs, na fase imediata da iniciação, são "verdadeiras escravas" das mães-de-santo" (Costa Lima: 1977; 152).

Na primeira metade do século XIX, os escravos vistos em todos os documentos de arquivo eram inscritos com dois dos três termos observados¹⁹ por Bastide: o atributo da região e a característica particular do ancestral individual, que nas religiões afro-brasileiras podem corresponder ao estado de erê ou propriedade infantil do orixá, tal como desenvolvido por Trindade-Serra (1978). Este estado ainda não permite superar o estatuto "escravo" do indivíduo. Mas já lhe dá uma configuração "humana" mais precisa, com a incorporação de atributos individualizantes, assim como um nome e uma missão vital mais definida. O erê "entra" no corpo do neófito a partir do batismo, que introduz elementos do cristianismo, tal como descrito na etnografia do candomblé:

A muzenza, em estado de erê, deita-se sobre uma esteira e é recoberta por uma espécie de véu que se asperge com água; a Mametu ou a Mãe Pequena umedece os dedos e traça cruzeiros na fronte, na nuca, no peito, nas costas, na palma das mãos e no dorso dos pés da feita; em seguida bate palmas enquanto diz "anareô" e chama a "filha" pelo nome de batismo, invocando Oxalá (Trindade-Serra: 1978; 329).

A citação mostra a incorporação e a reinterpretação do batismo cristão dentro da lógica religiosa afro-brasileira. Numa outra etnografia, Bastide (1973; 256) descreve o mesmo ritual dizendo que no corpo dos iniciados "... será traçado sobre seus pés, suas espáduas ou seus braços a marca da nação à qual pertencem e que são as últimas sobrevivências das antigas tatuagens étnicas". Aparece, portanto, o conceito de "nação" no ritual iniciático, que por sua vez é muito

¹⁹ Existem poucas exceções que não têm peso estatisticamente relevante.

parecido com as práticas de marcas de escravos realizados durante o batismo, às vezes antes do embarque, tal como descritas por Raposo (s. data).

Mas são os ancestrais divinos os que, finalmente, garantem a vida nos terreiros. A esse respeito, Lody escreveu:

Os *inquices*, divindades básicas dos candomblés angola-congo, além de interpretarem os fenômenos da natureza, têm, na memória coletiva dos bantos, a preocupação fundamental com a ancestralidade, com os deuses familiares, os próprios de cada comunidade e os fundadores de clãs e etnias, agindo como verdadeiros guadiães e provedores da vida bem como articuladores da morte (Lody: S. data, 14).

A ruptura dos laços com as divindades é descrita em todos os textos como a condenação à morte. A partir do texto de Lody, constata-se que aquela ruptura acarreta também distorções nas relações com a família mística assim como com a ancestralidade.

Os registros de batismo, como documentos históricos objetivos, mostram também a presença ou ausência dos atributos de ancestralidade. Os registros de escravos mostram a ausência do atributo de ancestralidade no nome dos cativos e sua relação com um território que não corresponde ao território brasileiro, como uma marca que delata a sua condição, que seria exatamente o contrário do que acontece com a população livre, onde não aparece necessariamente a marca de nação e sim uma marca de ancestralidade. No caso dos escravos nascidos no Brasil a marca de nação estaria implícita, sendo relevante seu caráter liminar. Por isso as categorias destacam a mistura. De qualquer forma eles não possuem uma marca de ancestralidade.

Existe uma relação inversa entre o atributo de “nação” e o de ancestralidade, que não parece possível de explicar com as definições eurocêntricas de “nação”, e que seria próprio da população escrava importada, em consequência inscrito no universo cultural africano (com independência dos debates posteriores) e, presumivelmente com significação religiosa. Aquele conceito estaria também ligado a algum referente geográfico e cultural.

Deschamps (1962) realizou estudos sobre as religiões da África negra e constatou a ligação entre a conquista de um determinado território e a relação com as divindades. Segundo este autor

La tierra es a menudo objeto de culto entre [...] la inmensa mayoría de los negros. Una tribu que se instala en una comarca realiza alianza con la tierra: no con el planeta, sino con el espíritu de esa región determinada. Aún si después el territorio es conquistado por otros, sólo el patriarca de los primeros ocupantes, “el señor de la tierra”, podrá dar la autorización para ocuparlo y cultivarlo (Deschamps: 1962; 30).

Coelho (1997) registrou um texto que retoma aquela idéia e que chamou de “mito de origem”, onde se fala da criação de novos reinos e a conquista de territórios no que hoje corresponde a Angola. Esta narração tem o formato de um arquétipo fundacional, onde um “antepassado” domestica um território pelas alianças que realiza com os deuses dessa terra.

... faremos recurso a um texto oral que chamarei de “mito de origem”, que foi recolhido em fins do século XIX pelo missionário Heli Chatelain.

Este texto nos informa, em linhas gerais, que um personagem de nome composto Kimälàwèzù Kya Tumbà la Ndàlà foi o primeiro fundador das terras que se situam entre os rios Wàmbà e Lúkàlà. Esse personagem, com o poder de “Deus sobre a terra” (Máwèzè ou Nàwèzè), detentor do título *Tumbà à Ndàlà*, e que tinha por função estabelecer as relações de amizade e de convivência entre os homens (os primeiros humanos povoadores e ocupadores da terra) e os “gênios” ou “deuses” tutelares da natureza, visando contribuir e garantir a harmonia e a sobrevivência de ambos os mundos, é um sacerdote (Kilàmbà, plural Ílambà) com esses dons especiais. O povo, comandado por esse soberano do mundo primordial, era também conhecido por Ílambà, bem como assim todo o território por ele “domesticado” e controlado (Coelho, 1997: 141).

A aliança assim realizada confere ao conquistador o poder da divindade e por isso em vários textos, o designativo “senhor da terra” confunde o soberano “vivo” com a deidade. Aquele soberano primordial é o sacerdote e –de alguma maneira – quem realiza a transição da natureza para a cultura, passagem que sempre tem um signo religioso, como mostra a citação a seguir:

... encontramos os termos máwèzè ou nàwèzè para designar, entre os pèndè, o “primogênito” ou “antepassado do mundo primordial” e, entre os restantes povos, o “Deus supremo”. Entre os ílambà [...] desempenhava uma função muito específica: a de portador de cultura e de civilização [...] Ademais, como já dissemos antes, esse personagem mítico, na primeira fase dessa vida convivial com o homem, terá desempenhado a função de “Deus sobre a terra”, uma espécie de entidade

reguladora do mundo dos começos (do mundo primordial) , até que o homem cometa uma falta grave, quebre essa harmonia primordial, instaure a desordem e Deus abandone definitivamente a vida terrena e se “acomode” no céu... (Coelho, 1997: 141-142).

Para o mundo ioruba esta estrutura se repete tanto na África como no Brasil, e foi descrita nos mesmos termos por Verger (1954). Verger acrescentou que quando esta aliança se realiza, o orixá torna-se uma força “domesticada” (Verger, 1954: 14), que exige sacrifícios para dar proteção aos seus descendentes. Estas narrações tornam explícita a ligação entre território, cultura e religião, sendo esta última o veículo que possibilita a acumulação cultural, graças à estreita vinculação com a deidade originária. O próprio texto fala na “falta” como causante da quebra da ligação e do retorno para o caos pré-cultural, que é, em definitiva, o que transforma o indivíduo num escravo: a sua expulsão do mundo da cultura e a metamorfose num morto social, em uma “coisa”. Nas religiões afro-brasileiras o processo é denominado a “quebra de quizila” que acarreta enormes perigos para o indivíduo e a coletividade. Pelo contrário, a acumulação de axé reduz a ligação com os deuses e, hipoteticamente, a pessoa pode chegar a ser divinizada. A mesma lógica estaria deslocada no candomblé, descrita na etnografia de Lépine: Oxoce, «... na qualidade de fundador e primeiro habitante, ele é dito “rei”» (Lépine: 1978: 244). A literatura coloca que os orixás foram, efetivamente, monarcas africanos que se tornaram deuses e que o exercício político se relacionava diretamente com o contato com eles:

Os grandes sistemas religiosos ioruba e daomeano foram formados paulatinamente pela cooptação de divindades locais, integradas aos panteões gerais dominados pelos deuses vencedores, estes próprios às vezes divinizados. Odudua foi rei de Ifê, Oxossi foi rei de Ketu, Xangô foi rei de Oyó; todos foram fundadores de dinastias, senhores de inúmeros povos que lhes deviam vassalagem. As religiões africanas foram extremamente politizadas. O africano aprendeu, desde sempre, a respeitar os deuses do conquistador e a integrá-lo às suas crenças (Silveira, 1988: 179, 180).

Este trecho explica a incorporação do catolicismo dentro das religiões afro-brasileiras, em termos não necessariamente conflituosos, mas hierárquicos, na medida em que os portugueses foram os conquistadores das terras brasileiras. O Estado tinha relações com a Igreja, já que o monarca era o Grão Mestre da Ordem de Cristo (Scarano: 1978). O Estado recebia as arrecadações dos dízimos das Igrejas, e a relação entre as duas instituições correspondia à de

padroado. Com o decorrer do tempo, a partir de 1822, aquela relação foi se tornando regalista, com a intervenção direta do Estado na vida eclesiástica (Piratininga Jr., 1988: 15). Por sua vez, a terra era propriedade do Estado, não podia ser vendida, e quem outorgava o direito do domínio era o soberano, faculdade sancionada religiosamente graças à sua posição de Grão Mestre da Ordem de Cristo.

A legislação sobre terras embora aparentemente protegesse o colono, como o Alvará de 5 de outubro de 1795, na verdade procurava "investir contra a mera posse, defendendo, sim, o sesmeiro legítimo, muita vez embaraçado pelo ocupante.

No início do século XIX, a posse já havia se tomado a principal forma de ocupação de nosso solo. Na Provisão de 14 de março de 1822 o direito do posseiro já é reconhecido [...]

A concepção sobre propriedade de terras no Brasil, herdada da Metrópole através das leis sobre doação de sesmarias era uma concepção patrimonial. Isto significa, que a terra era concebida como sendo domínio da Coroa, e fazia parte do patrimônio pessoal do Rei. Para se adquirir um lote era preciso solicitar uma doação pessoal. O Rei avaliava o pretendente, considerando seu status social, suas qualidades pessoais e seus serviços prestados à Coroa. A aquisição de terras, derivava do arbitrium real e não de um direito inerente ao pretendente. O Rei tinha, pois, direito de impor condições, regulamentando o uso da terra, limitando o tamanho da doação e o número de doações que cada um poderia receber. [...] Essa concepção tradicional de propriedade, vai sofrer modificações em meados do século... (Grifos no original) (Muniz, 1979: 33).

Quem quisesse ter domínio sobre a terra, portanto uma sanção religiosa legítima sobre a terra, devia contar com uma aprovação régia, devido a que o rei também era uma autoridade religiosa. A legislação estabelecia que, ao menos nas áreas rurais, a autoridade patriarcal estava indissolivelmente ligada à noção de território: assim, na senzala, o soberano era o senhor, quem tinha o direito de realizar o exercício privado da justiça, estabelecendo-se, de fato, uma espécie de jurisdição autônoma (Malerba, 1994: 41), autonomia contrabalançada pela presença do Imperador "... como poder maior, que se sobrepunha ao dos autocratas locais" (Freyre, 1971: 184).

Tal como descrito por Freyre:

Pelo fato de ser um superpaternalismo, com o prestígio que lhe era dado pela Família Imperial em benefício do papel nacional que, como sistema, tinha a representar, a monarquia brasileira

manteve-se acima dos paternalismos regionais e das rivalidades entre as famílias poderosas que constituíam parte tão importante da sociedade patriarcal (Freyre, 1971: 176).

Esta autonomia estava também restrita pelos mecanismos de concessão de terras: a terra era patrimônio da Coroa, propriedade do Imperador; ele cedia os direitos de ocupação. Assim, a terra era um bem que não podia ser comprado, e a relação de propriedade não era impessoal, nem garantida pela compra. Tratava-se de uma doação do rei, e não de um direito de aquisição do ocupante (Muniz, 1979). Até 1822 havia dois critérios de ocupação de terras. O primeiro era a mera posse, que não necessariamente garantia o direito de permanência do ocupante. O segundo era a sesmaria, outorgada pelo monarca, o qual avaliava as características do postulante, sua fidelidade, os serviços prestados à coroa. O pretendente devia ter posses, de maneira de garantir a futura produção para a Coroa. Assim, a sesmaria garantia o domínio da terra por parte do ocupante, mas não a sua propriedade, que permanecia nas mãos do monarca, que podia revocar a sesmaria, impor condições e determinar o tamanho da terra cedida.

Em 1822 começam as mudanças: a sesmaria é abandonada na Resolução de 17 de julho de 1822 e a posse passa a se tornar o critério de ocupação do solo, dando lugar à ambigüidade e à desordem legal (onde inclusive realizavam-se vendas ilegais, sem que o vendedor tivesse o título que o habilitasse para isso). O caos resultante será ordenado por novas disposições a partir de 1850 (Muniz, 1979).

Porém, a partir de 1822, a posse passou a ser a única forma de aquisição de propriedade, tanto para aqueles que possuem bens, como para aqueles que os não possuíam. Serão, neste período, os fazendeiros ricos que mais se apossarão de terrenos devolutos (desocupados, pertencentes à nação). As posses se tornaram tão grandes, que a Lei de terras de 1850 vai procurar regular o tamanho, estabelecendo o máximo possível (Muniz, 1979: 36, 37).

A mudança de 1822 coincide com a Independência do Brasil, com as pressões inglesas para abolir o tráfico negreiro, com a entrada compulsória de escravos no território brasileiro, com o crescimento da demanda externa de café, e com a transformação e povoamento do Vale do Paraíba, que se tornou em grande centro fazendeiro produtor de café. Aquela desordem legal, no entanto, não era necessariamente uma assunto que os escravos dominassem. Para eles, o

“senhor da terra” estava ligado à Igreja e ao Deus cristão, havendo afinidade entre esses critérios e os importados da África, assim como com os dados aportados pela etnografia do Candomblé:

Os cultos as divindades africanas, denominadas Orixás, são caracterizados por seu caráter regional, estando ligados a uma cidade ou a um país inteiro (um mesmo Orixá pode ter várias denominações regionais como, por exemplo, a divindade ligada à doença *Omulu-Obaluaiye-Soponna-Sakpata*). Caracterizava-se também pela noção de família mítica ancestralizada, onde os Orixás ocupariam a posição de patriarcas destas famílias (Souza, 1999: 79, nota 7).

É importante notar que originalmente, na África, as divindades cultuadas estavam ligadas à família, cidade ou região, o que promove a caracterização de cultos grupais e regionais, ou mais raramente, de cultos de caráter nacional. No Brasil [...] existem assim, em cada Terreiro de Candomblé, múltiplos orixás pessoais, símbolo do reagrupamento do que foi dispersado pelo tráfico (Pessoa de Barros, Teixeira, 1989: 200).

Segundo Freyre (1971: 177) o “familismo”, onde o Rei era o “Grande Patriarca”, estava ligado ao sistema escravocrático e foi comum no Brasil e ao Sul dos Estados Unidos.

Para os negros importados, o fato que o monarca estivesse ligado à Ordem de Cristo e fosse “um grande patriarca” seria um princípio de hierarquia sobre outros habitantes chegados com posterioridade, por exemplo, os africanos escravizados. A anterioridade do domínio do espaço pode associar-se a critérios etários determinados pela ligação com os deuses da terra.

Assim, o atributo de “nação” pode estar ligado ao atributo de menoridade e ao fato de que os escravos boçais não tinham ou tinham uma ligação muito incipiente com o deus católico e com a sua língua. Eles seriam, seguindo essa lógica, “menores” que os crioulos, os pardos e os cabras, já que ligados a outros territórios, além da Calunga, sem uma participação maciça nos “mistérios” do mundo e da língua católica, situação refletida na sua invalidez cultural e lingüística.

Por outro lado, segundo Lépine (1978: 136), no candomblé, Oxalá está associado a Nosso Senhor do Bonfim. Este orixá é “dono da palavra”, e deu esse dom aos homens. Sua palavra é tão poderosa que daí procede a “criação do mundo”. Assim também controla a formação de novos seres já que é senhor dos vivos e dos mortos (Lépine, 1978: 135). Este relato é concordante com o renascimento, dentro do catolicismo, dos mortos sociais escravizados que não dominavam a

nova língua. O domínio sobre o mundo da cultura – segundo a citação de Coelho – passava necessariamente pelas ligações religiosas com o ancestral da terra, situação extremamente fraca no caso dos escravos boçais recém-chegados, e que podiam estar batizados ou não. Ou, na nomenclatura religiosa afro-brasileira, não possuíam uma participação relevante no axé do catolicismo. Mas, segundo Trindade-Serra (1978), é exatamente a participação do axé o que define a “nação” na religião afro-brasileira:

Os negros de uma “nação” podem ser originários, por seus ancestrais, das mais heterogêneas tribos, podem ser mulatos e até brancos; o que os une é a sua ligação a um culto especial, sua relação com um certo número de traços religiosos (Bastide, *apud in* Trindade-Serra, 1978: 36).

De acordo com a gente dos Terreiros, a lei ou fundamento caracterizam a nação. A lei implica uma disciplina, encerra preceitos e formaliza obrigações. A disciplina não apenas assinala regras de conduta e modos de interagir no interior do grupo de culto, mas ainda define sua estrutura hierárquica (Trindade-Serra, 1978: 36).

Mas a lei se apoia num fundamento. Esta palavra traduz, de certa maneira, axé; e a tal ponto é essencial seu referente para definir uma nação que deste termo o vocábulo “axé” se emprega, às vezes, como sinônimo [...] De qualquer modo, a “energia” do axé cabe definir-se ainda como força “genesíaca”: é ela que permite, p. ex. a criação de novos “filhos de santo”, a “feitura de cabeças” segundo se diz. Deriva, em última análise, das divindades; mas procede ainda dos ancestrais africanos –os que, no princípio, implantaram o fundamento. Iniciar-se equivale a filiar-se a esses ancestrais- e no caso não importa a genealogia “real” do sujeito (Trindade-Serra, 1978: 37).

Um conjunto de fiéis assim definido – pela observância do mesmo rito – constitui o que no dito meio se chama uma nação.

De acordo com os crentes, cada nação dessas corresponde a uma etnia africana cujas tradições conserva [...] Todavia, não se presume com semelhantes afirmativas que os membros dos Terreiros da nação Angola, ou da Ketu, por exemplo, tenham, ou devam ter, uma origem étnica banto, ou ioruba etc. [...] (Trindade-Serra, 1978: 35).

Barretto (1987) constata também a ligação entre o grupo de culto, o conceito de “nação” e as tentativas de reconstruir o que a autora denominou “tradições africanas”. A autora acredita que

existe uma defasagem entre a quantidade de nações efetivamente importadas (que seriam muitas) e as que efetivamente são ativadas nos terreiros por ela estudados, fato interpretado como paulatino desaparecimento dos traços culturais africanos. No entanto, aqui, de novo, são 7 as nações encontradas nos terreiros: os mina (objeto de sua pesquisa), gêge, nagô, cabinda, tapa, cacheu e fanti (Barretto, 1987: 307, nota 9), as que convivem pacificamente com o catolicismo. Segundo esta autora, «pertencer a uma "linha" significa pertencer a uma nação» (Barretto, 1987: 241). Um determinado território (ou terreiro) é dominado por "linhas" específicas. Assim, o nascimento místico insere o indivíduo não somente numa família, mas numa tradição cultural diferente da sua cultura originária. O nascimento, nesse caso, quebra os laços com a cultura anterior de forma irreversível, para introduzir gradativamente o noviço num outro conglomerado cultural/territorial, o que seria coerente com as mudanças territoriais e culturais dos escravos estrangeiros recém importados para o Brasil.

"Linha" não se liga a uma herança de sangue, nem a uma origem territorial comum; qualquer pessoa pode ter uma "linha" da Casa, seja ou não descendente de africanos. É algo que pode incorporar qualquer pessoa a um patrimônio espiritual é o critério mais importante para a determinação étnica (Barretto, 1987: 241, 242).

Ainda, para esta autora, pertencer a uma nação independe da vontade humana, é algo que antecede ao nascimento e é um critério que inclui ou exclui a pessoa do grupo. A "linha" deve conduzir para a "percepção dos limites do grupo étnico" (Barretto, 1987: 242) e dá a possibilidade de aprender sinais diferenciadores do grupo entre os que destaca a língua falada. A chefia espiritual do terreiro está composta pelas entidades-guias dos fundadores da casa, reproduzindo o esquema da ligação do deus com o primogênito fundador da linhagem. O iniciado deve aprender a falar "em língua" (Barretto, 1987: 243) e deve aprender também as outras línguas de outras "nações". Segundo este estudo, a "nação" se incorpora no adepto no momento da iniciação, depois da saída do barco, com o recebimento do nome, onde é incorporado o vodú no ori da iniciada (a autora a coloca em feminino), dependendo do "... grau de mediunidade, de adiantamento espiritual da nação em que foi feita" (Barretto, 1987: 270). A iniciação corresponderia à "entrada na "sagrada seita africana"" (Barretto, 1987: 203).

Aquelas tradições ou acervo cultural constituem o princípio que entrega a humanidade aos corpos, mas a transmissão cultural está inscrita no ritual religioso, que subordina a lógica pedagógica à prática litúrgica ou, em outras palavras, à transmissão de axé. O axé, de acordo com essas definições, estabelece a relação entre certas tradições, as divindades e os indivíduos. Para Abrantes (1996) a diversidade cultural explica "... a confusão que se estabelece quando se afirma que cada orixá é múltiplo. Isto estaria ligado à multiplicidade de nações e, em cada uma, à coexistência de um número variado de tribos em sua origem (Abrantes, 1996: 66). No entanto, existe a possibilidade de haver um deslocamento entre a origem geográfica ou "racial" da pessoa e a encarnação de um determinado axé, constatando-se, novamente, a independência entre o corpo físico e o princípio existencial. A morte social significa, portanto, a perda de axé.

Mas uma pessoa desligada do princípio cultural pode adotar princípios culturais que não são necessariamente as suas marcas "étnicas" originais, após a sua "morte simbólica". Essa mobilidade potencial entra no registro da modalidade, colocando em questão a suposição que o escravo queria reconstruir sua "identidade" nas Américas, retornando aos seus referentes originais, principalmente se havia sido escravizado na própria África. Ele poderia, potencialmente, entrar em axés de outros grupos africanos ou, inclusive, no cristianismo que lhe oferecia vida "nova". Isto quer dizer que seu "dono da cabeça" pode mudar, assim como toda a configuração da construção da pessoa e a ligação com um território. Mesmo dentro dos moldes vernáculos, a mudança está prevista e o "retorno" apontado em diversos textos parece uma interpretação exógena dos modernos pesquisadores. Isso não quer dizer que os escravos não sentissem saudades, naturalmente, mas o problema da "nação" continua como um fato problemático, principalmente porque historicamente, o retorno às origens era realizado pela Igreja católica, para enfatizar a marginalidade e a condição estrangeira. O atributo de "nação" era entregue pelos captadores, podendo – ou não – haver correspondência entre esse atributo e a identificação subjetiva do escravo.

Na perspectiva do tráfico, na sua chegada, os escravos de "nação", eram atores sociais duplamente marginais: ainda não participavam (ou participavam de maneira muito incipiente) do axé católico no Brasil e haviam sido expulsos do axé da sua "nação" originária. Aquela expulsão explica o rebaixamento existencial e sua transformação em "estrangeiro", mesmo se o escravo seguia morando com seu grupo de origem. Essa condição corre paralela ao processo de escravização e é descrita num registro materialista por Meillassoux :

Más allá de la muerte social, el cautivo es arrojado en la sociedad esclavista, donde es considerado como no nacido. En buena lógica, al no haber nacido, el esclavo no hará sacrificios a los antepasados, no tendrá acceso a las instituciones que permiten la creación de lazos matrimoniales, de afinidad y sobre todo de paternidad, pues ¿qué “vida” es susceptible de transmitir el que nunca ha venido al mundo? (Meillassoux, 1990: 121).

Aquele rebaixamento o expulsa das redes de parentesco e das ligações com os “antepassados”, e seus filhos não poderão receber “vida”, ou seja o axé derivado da ancestralidade de onde o cativo foi expulso. Seus filhos serão “coisas” ou “mortos” em consequência.

O mesmo autor retoma a definição de “livre” dada por Benveniste, dizendo que

“El sentido original – escribe - no es, como estaríamos tentados de imaginar, “liberado de algo”, es el de la pertenencia a un tronco étnico designado por una metáfora de crecimiento vegetal [...] Los hombres libres (los francos, los ingenuos, los gentiles) *son los “que han nacido y se han desarrollado conjuntamente”* (grifos no original) (Meillassoux, 1990: 26).

Aquele “tronco” “étnico”, que supõe relações sociais, cultura e língua comuns, é remetido a uma “metáfora vegetal” que pode ser reencontrada sob uma forma de árvore sagrada nos textos de Coelho: [No reino Ndòngò] “... a permanência e a união dos grupos de parentesco e sua ligação com os antepassados mündòngò passaram a ser asseguradas pela árvore mülèmbà, que, doravante, passou a ser plantada no centro de cada nova aglomeração” (Coelho, 1997: 143).

Nos estudos de Jahn (1963), as árvores correspondem à categoria de *Muntu*, ou seja “homem”, por onde desce a energia dos orixás, conceito encontrado em Goldman (1984: 185) e Lépine (1978: 158) para o Candomblé, quem constatou a existência de uma “árvore que estabelece uma relação com os antepassados”. Alencastro (2000: 311) alude que, em certos territórios africanos, a palmeira era tida como árvore sagrada e que “os ambundos sofrem mais com a perda dos palmares do que com a captura ou morte de seus próprios filhos”. Para os cultos afro-brasileiros, Theodoro (1989) fala em axé “plantado”:

Axé é a força que assegura a existência dinâmica, sendo o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o axé é transmissível, sendo conduzido por meios materiais e simbólicos. É uma força que só pode ser adquirida pela introjeção ou por contato, podendo ser transmitida a objetos ou seres humanos. O “terreiro” tem um axé plantado, que se expande, se fortifica, combinando as qualidades e significações de todos os elementos que o compõem:

- a) axé dos orixás;
- b) axé dos membros do terreiro;
- c) axé dos antepassados mortos e ilustres do terreiro (Theodoro, 1989: 236).

Peralta (2000) cita a importância dos axés plantados na constituição de um terreiro:

De posse do terreno o zelador iniciou as obrigações de plantar os axés, que eram fundamentais para a firmeza da casa, para atrair a força dos Orixás de forma correta e da mesma forma afastar toda e qualquer força negativa que pretendesse entrar no recinto da roça.

Não descuidou de plantar o Irôko (gameleira), morada do Senhor Tempo. Seu Pedra Preta, como fizera na Goméia baiana, plantou o pé de jurema, que lhe era consagrado, logo na entrada na roça, trazido da Bahia por Mãe Leci. O Caboclo deixara bem claro para todos: se aquela árvore viesse a morrer o zelador também morreria (Peralta, 2000: 93).

Assim, o conceito de “nação” nas religiões afro-brasileiras pode ser entendido como grupos que compartilham traços culturais e religiosos, ligados a um ancestral mítico. A territorialidade desses grupos pode ser difusa, já que o ancestral ou orixá pode se manifestar em diversos terreiros, onde o sacerdote plantou a árvore sagrada. Nesses terreiros, a casa-de-santo surge como uma “casa nobre ou real”, “uma entidade autocontida” e “uma espécie de cidade-Estado”, onde as ialorixás e os babalorixás «são titulares de seus “pequenos reinos”» (Vogel et al., 1993: 83, 142), tal como descrito por Coelho para os reinos angolanos. A permanência do conceito e da organização interna revela a importação do modelo “africano” de “nação” o que responderia à pergunta de Karasch sobre as razões dos escravos para adotarem o conceito, justamente como um modelo político que não provinha da Europa, ou que foi adaptado à interpretação européia com traços simbólicos africanos.

Para as religiões afro-brasileiras, Verger (1954: 13, 14) relata que, quando a aliança entre o orixá e o primeiro ancestral (*alashé*) é estabelecida, o orixá torna-se uma “força domesticada”, e

o primeiro *alashè* de maneira geral torna-se um orixá. O culto deste ancestral divinizado por parte dos descendentes reatualiza as paixões, as guerras e os atos culminantes desse ancestral mítico. A ligação dos descendentes com o orixá estabelece-se também a partir de "canções de gesta" ou orikis, que são aspectos das árvores genealógicas, as relações entre as famílias e os orixás.

Mas o axé do ancestral mítico pode apresentar-se num território (ou espaço) que não é necessariamente um território africano. A força vital destas entidades é atemporal e sua manifestação no espaço não está restringida necessariamente pelas fronteiras políticas, mas pela mediação do sacerdote que liga um espaço sagrado com um determinado ancestral. Inclusive, o próprio corpo do sacerdote pode se tornar num espaço sagrado na hora da possessão, o que explica a indiferenciação identitária entre o sacerdote e o deus quando se fala em "donos da terra". O fenômeno tem sido mencionado na etnografia do Candomblé e foi descrito com todas as suas letras por Peralta: o Pai-de-santo João da Goméia organizou uma festividade onde num determinado momento apareceu vestido de Oxoce, possuído pelo orixá.

Era um excesso de luxo, mas um fausto rei, não havia naqueles paramentos nada de feminino era efetivamente um rei, com toda aquela pompa seu João mostrava a riqueza e o poder de seu Inkise e por extensão seu poder e riqueza [...] todos gritavam, louvavam o grande rei de Ketu (Peralta, 2000: 112).

Assim o "grande rei de Ketu" era reverenciado pelos seus "súditos" num terreiro religioso instalado no Rio de Janeiro, numa república que provavelmente tivesse o regime de "democracia" em pleno século XX... Abrantes, também descreveu a abertura de um terreiro como uma espécie de "reino" teocrático:

Quando ela [Mãe Aninha, na Bahia] fundou o "Axé...", seguiu os moldes do Reino de Oyó. A trilogia básica governamental do reino africano era composto de uma sacerdotisa suprema (AIYÁNASSÔ), de um sacerdote (o BALÊ XANGÔ) e o ALAFIN que era o reino de Xangô encarnado. Esses reinos eram teocracias. O rei/sacerdote englobava todos os poderes. Ele era também a autoridade suprema na casa do AGAKAN, que reunia diversos reis míticos dos diversos reinos iorubanos (Abrantes, 1996: 94).

Nesse reino autocontido, tal como acontecia no Brasil escravista, e tal como acontece em outros terreiros, o monarca trata os abiãs e os iaôs como “escravos”.

A ligação do grupo e o ancestral pode ser volátil, podendo acabar, por exemplo, com a morte da árvore sagrada. Podem, inclusive, acontecer mudanças territoriais com a inauguração de novos terreiros ou o fechamento dos antigos por ocasião da morte dos pais-de-santo. A permanência da ligação depende do poder do “dono da terra”, que manipula o axé conforme preceito. Mas a ligação do “santo” com uma família extensa num território determinado estavam presentes também no mundo luso-brasileiro.

Freyre (1971) descreveu fenômenos semelhantes nos engenhos onde se professava

...a devoção católica pela Virgem Maria, glorificada como Rainha –*Regina* –[...]

Em muitos casos esta mística Senhora – espécie de deusa que, mais do que o próprio Deus, ou Cristo, supunha-se guardar tôda a plantação, protegendo-a contra todos os tipos de inimigos – era a madrinha das criança, fidalgas, plebéias e escravas de sexo feminino, nascidas em engenho ou em fazenda e batizadas na capela pelo capelão desse engenho ou dessas fazendas, que geralmente se sentia mais subordinado ao patriarca que ao bispo, recebendo a criança o nome de a Virgem Maria particular da fazenda ou do lugar em que nascia. Nome, êste, que também de ordinário era o da dona da casa e o de sua filha mais velha (Freyre, 1971: 177, 178).

Enquanto as casas-grandes mais autocráticas dos engenhos de cana-de-açúcar e, mais tarde das fazendas de café, por vêzes manifestaram certa tendência para dividir o pais em blocos patriarcais antagônicos e até violentos – cada um deles protegido pela sua Virgem Maria ou por um santo particular... (Freyre, 1971: 183)

[No Brasil] Santos milagrosos como San Antonio, San Jorge y San Sebastián fueron consagrados entre nosotros como generales o jefes militares, a la manera de cualquier poderoso "señor de ingenio" (Freyre, 1943: 69, t. II).

Souza (1999: 33) escreveu que nas fazendas mais abastadas, os senhores tinham o hábito de construir oratórios e capelas para o culto familiar. E Silveira realizou a descrição das plantações, onde os escravos ingressavam em uma nova linhagem, comandada pelo senhor, que estava ligado às autoridades religiosas:

Certos africanos e crioulos eram assim integrados como indivíduos de segunda categoria, pelo apadrinhamento e outras relações pessoais. A nova linhagem, a família patriarcal de origem portuguesa. Seu chefe era proprietário dos escravos, das plantações, do engenho e, além do mais, chefe político e militar local. Ele era oficialmente ligado por uma rede de relações de lealdade e de todo tipo de aliança, antes de mais nada ao governo e à Igreja Católica... (Silveira, 1988: 168).

Aquelas fazendas, cujo território pertencia em última instância ao Grão Mestre da Ordem de Cristo, haviam emergido, elas também, com a plantação de pés de café ou cana-de-açúcar e a destruição sistemática da mata virgem.

Os “santos particulares” coexistiam com o grande Deus católico, sem que a coabitação fosse colocada em questão, assim como no Reino do Brasil destaca a presença de “reinos africanos”, que incluíam cerimônias de coroação, associados aos rituais religiosos. Estes “reinos” afro-brasileiros eram tolerados no Império, sem que sua existência, aparentemente, fosse uma ameaça para a coroa brasileira.

O fenômeno foi descrito amplamente pela literatura, mas Karasch [2000 (b)] lhe dedicou todo um artigo, ligando-o ao conceito de “nação” africana e também às irmandades católicas, que, segundo a autora, eram “um ponto focal para a construção de comunidades que proporcionavam um sentido de identidade nacional [africana]” (Karasch, 2000 (b): 130). Aquelas comunidades estavam ligadas em torno à “lealdade a um santo específico, cuja imagem era adorada nas igrejas de escravos” (Karasch, 2000 (b): 130).

A autora constata que os grupos populacionais escravos mais importantes do Rio de Janeiro, constituídos em “nações”, transformaram-se em “falanges” da Umbanda

Por fim, o historiador Melo Moraes Filho reproduziu uma tradição da cidade do Rio pela qual sete nações compareciam à coroação de um rei e uma rainha africana. Embora não incluísse os cabindas, registrou as sete nações como sendo de minas, congos, cassanges, cabundás, rebolos, benguelas e moçambiques.

Tendo em vista que esses nomes eram tão comuns no século XIX, não é surpresa alguma descobri-los preservados na umbanda, uma religião afro-brasileira moderna. Ao agrupar os orixás na sétima linha, ou africana, os umbandistas dividem esses espíritos em sete grupos, cada um com seu chefe: Povo da Costa, Congo, Angola, Benguela, Moçambique, Loanda e Guiné. Em outras palavras, os

nomes das nações do século XIX tornaram-se agora nomes de falanges de espíritos (Karasch, 2000 (a): 44).

A autora resgata o fato das irmandades reunirem certos grupos, por exemplo, a Irmandade de Nossa Senhora de Belém a nação Angola, a nação Cabundá na Igreja da Lampadosa e a Irmandade de Santa Ifigênia os grupos da Costa Mina.

Finalmente, Karasch afirma que nas festas de São Baltazar, na Igreja da Lampadosa, se realizavam as festas de coroação dos reis do Congo. As nações que esperavam

... o ritual de coroação eram os Moçambiques, Cabundás, Benguelas, Rebolos, Congos, Cassangues e Minas [...] Cada nação distinguia-se das outras pela forma de vestir e pelo seu “rei coroado”. Será que os reis comandavam um território da cidade ou unicamente uma igreja? [...] O que é igualmente óbvio é que os africanos estavam a valorizar formas políticas tradicionais centradas em monarcas, tanto masculinos como femininos, em vez das ideologias políticas europeias de liberalismo ou republicanismo (Karasch, 2000 (b): 131).

A própria autora responde a pergunta sobre o sentido da “nação” africana. Os dados por ela fornecidos reforçam a ligação entre o reinado e o lugar sagrado, que funcionam com relativa independência do reinado “oficial” do imperador do Brasil, tal como os reinados dos terreiros de candomblé. A autora coloca que nestas celebrações assistiam os delegados das outras seis nações africanas, as que viraram falanges de Umbanda, sob a proteção das igrejas católicas e provavelmente relacionadas às irmandades, mas sempre respeitando a lógica africana de pensamento.

Coelho (1997), reconstruiu momentos da história do reino de Ndòngò, dizendo que o patriarca *ngola*, ao consolidar seu reinado num determinado território, governou com mais 7 “senhores” que eram “chefes das linhagens mais preponderantes que passaram a governar o país” (Coelho, 1997: 144). No candomblé esta estrutura reaparece no mito “bastante difundido” descrito por Lépine (1978: 192), onde “Olorun criou 7 príncipes”.

Esta estrutura governamental aparece reproduzida nos rituais de coroação das “nações”, onde os sete “monarcas” por assim dizer “governavam” de forma paralela aos Imperadores.

Lody (S. data; 10, 11) afirma que "A identidade do candomblé segue soluções étnicas chamadas de nações de candomblé", agrupadas "a partir de semelhanças principalmente lingüísticas", onde o universo se divide também em 7 nações.

No seu trabalho, Lépine (1978: 89) fez um levantamento sobre os terreiros de Salvador. Para esta autora, as 992 casas estavam agrupadas em 7 nações (*Kétu* (107), *ijèsà* (16), jeje (14), angola (61), congo (1), caboclos (105), umbanda (2)). Ali "... a hierarquia sacerdotal do terreiro de candomblé obedece ao mesmo princípio de senioridade que a família e a sociedade africanas em geral e a família real em particular. Reproduz inclusive a mesma hierarquização das classes de idade (Lépine, 1978: 73).

Por outro lado, a etnografia de Maggie (1977) descrevia que, no terreiro por ela observado, cultuava-se Oxalá (ou Zambi) [equivalente ao deus cristão], descrito como o orixá "maior", que não utilizava nenhum "cavalo" (em concordância com o discurso da igreja católica), mas que comandava as sete "linhas de umbanda", correspondentes aos sete orixás, onde estavam incluídas as divindades "brasileiras" dos "caboclos" e os "pretos-velhos". Cada uma dessas "linhas" era subdividida em sete "falanges" com seus chefes e subordinados, todos eles subordinados aos chefes da linha. Além dessas linhas, no mesmo terreiro falava-se em sete "nações do Candomblé", que determinavam o tipo do ritual, ou seja os traços culturais que determinavam os aspectos formais dos cerimoniais. Segundo Capone (1997: 181), esta estrutura é compartilhada por todos os centros de umbanda. A mesma autora afirma que a abolição da escravidão em 1888 significou o fim da organização das "nações dos ex-escravos" (Capone, 1997: 220), e aqueles grupos se organizaram ao redor dos terreiros. Do mesmo modo, Maggie escreveu que "Cada terreiro passa a ser, desse modo uma "igreja", sendo constituído pelos médiuns e pela clientela" (Maggie, 1977: 128). A ligação entre terreiro, igreja e nação aparece dessa forma na própria literatura sobre religiões afro-brasileiras.

Assim, o micro-cosmo do terreiro aparentemente reproduz alguns aspectos da política da monarquia brasileira, que por sua vez corresponde à organização monárquica teocrática do Congo. Na dimensão religiosa, Capone (1997: 121) afirma que o número 7 está particularmente "ligado à magia".

No Brasil escravista aqueles "reis" estavam ligados às irmandades religiosas, onde a literatura coloca misturas e sincretismos com os elementos religiosos africanos. Inclusive, Teodoro (1989: 242) chega a afirmar que "a família extensiva africana" deu lugar às irmandades

religiosas. No entanto, as projeções daquela família africana são também colocadas por Lépine (1978) para as religiões afro-brasileiras, onde:

No grupo de culto, pois, o parentesco biológico é substituído pelo parentesco social, ritual – como ocorria na família real de Oyó – e na organização hierárquica prevalece o mesmo princípio de senioridade que na família extensa poliginica ioruba. De certa forma a relação entre irmãos de àse corresponderia à relação entre os membros da casa africana (Lépine, 1978: 69).

A mesma autora assevera que nestas famílias aparecem critérios hierárquicos diversos, por sua vez neutralizados pela solidariedade entre as categorias de “irmãos” (místicos), que se correspondem com as categorias de “irmãos de idade” africanas. Assim, a verticalidade hierárquica corre paralela às categorias de iguais, encarnadas nas diversas classes de “irmãos” sociais. Dessa forma o familismo contorna-se de maneira mais complexa que a simples família nuclear e biológica, estendendo-se para a família-de-santo, a família patriarcal ou, possivelmente, para as irmandades religiosas como se desenvolverá a seguir.

CAPÍTULO VII

A FAMÍLIA PATRIARCAL E A FAMÍLIA DE SANTO

As polêmicas sobre a construção da família escrava adquiriram enorme importância teórica. Enquanto alguns autores acreditam que os escravos não tinham família nem parentes, outros tentam demonstrar que os escravos conseguiram reconstruir laços familiares. Alguns dos autores envolvidos na polêmica fundamentam as suas posições tomando, implicitamente, o modelo da família nuclear e biológica. A polêmica se desenvolve em torno dos desequilíbrios demográficos ou aos impedimentos impostos pelos senhores de escravos, particularmente no referente aos casamentos ou procriação biológica.

No entanto, o problema parece complicar-se ao se levar em conta que no universo pesquisado existiam modalidades de parentesco não consangüíneos, estabelecidos através de mecanismos rituais. Aqueles modelos familiares admitem parentescos não biológicos, parentescos indiretos, assim como modalidades incompletas de filiação.

A questão dos laços familiares entre o escravo e o senhor, tem sido motivo de fortes debates sobre qual seria a natureza da tal família, como ela é constituída, e como os escravos fazem parte da família mas ao mesmo tempo não são parentes e não têm parentes, reaparecendo aqui a liminaridade estrutural da figura do escravo. Neste ponto podem confluir planos diversos que estão em permanente tensão e conflito potencial.

No Brasil escravista, num primeiro plano, a reprodução biológica seria interpretada conforme à diversidade simbólica produzida pela procedência heterogênea dos atores envolvidos. Mas a sobrevivência dos ordenamentos culturais, aparentemente estaria diferenciada, segundo a posição social dos atores. Segundo as teorias que postulam a aculturação da massa escrava, os africanos ou seus descendentes foram impedidos de reproduzir as linhagens originais por causa do tráfico e da escravidão, havendo rupturas, reacomodações ou sincretismos. Os segmentos dominantes, pelo contrário, impuseram outros conteúdos simbólicos aos atores subalternos.

No entanto, aquela diversidade cultural era ordenada juridicamente, e as leis estabeleciam diferenças sociais, funcionais a um determinado modelo político. Estes marcos legais foram

sistematizados por Perdigão Malheiro (1976) e por Malerba (1994), onde a figura do escravo faz parte da família, mas não é parente. Um outro plano possível, é o plano religioso, onde o cristianismo, que inseria o escravo na família através do batismo, negava a legitimidade de outras religiões. A esse respeito, a questão pode chegar a ser ambivalente, sobretudo se religiões originárias africanas falavam em escravidão, a escravidão era a pedra fundamental da economia e da política imperial e, além do mais, a Igreja possuía escravos. O impasse pode encontrar solução no fato de que, para as religiões politeístas africanas, a presença do cristianismo não aparece necessariamente em termos conflitantes. O Deus cristão pode conviver com outros deuses e, de fato, os padres portugueses se apresentavam como *Ngangas* em Angola (Alencastro: 2000, 279), identidade que aumentava sua eficácia religiosa. Os padres cristãos também batizavam os cativos antes da viagem nos tumbeiros, ou na sua chegada, o que não impediu a permanência das religiões afro-brasileiras até hoje.

Em geral, quando se fala em família escrava nas Américas, o aspecto mais enfatizado é a ruptura dos laços parentais dos cativos, produto do tráfico negreiro e, conseqüentemente, a conclusão é que as linhagens foram quebradas não podendo ser reconstruídas. O representante mais importante desta postura é Bastide, quem afirmou que "*... l'esclavage brisait et disperssait les lignages, rendant impossible ce culte lignager*" (Bastide, 1967: 113). Assim, segundo o autor, houve uma fratura dupla: por um lado as linhagens foram destruídas; por outro, isso significou a impossibilidade da reprodução do culto religioso associado a essas linhagens.

No tocante à reconstrução familiar, nos últimos anos a postura da dissolução dos laços familiares dos africanos e afro-descendentes, está sendo questionada e algumas pesquisas buscaram famílias escravas para estudá-las, apesar da interferência da escravidão. O problema se complica no entanto, ao ler os estudos sobre a escravidão na própria África. Tribos ou reinos muitas vezes são homologados a clãs ou famílias extensas que também possuem escravos (Dupré, 1985). Segundo Meillassoux (1990) esses escravos são prisioneiros de guerra, mas estão inseridos na sociedade receptora mediante um batismo que o integra em novas redes sociais através de um parentesco incompleto.

Meillassoux tenta dar conta do fenômeno, descrevendo os pontos substantivos que caracterizam a posição do escravo:

- O escravo é uma espécie de filho menor perpétuo
- O escravo é um estrangeiro absoluto, geograficamente e culturalmente

- O escravo é despersonalizado
- O escravo é privado dos seus atributos de humanidade: não pode ser "parente"
- O escravo tem impedida sua reprodução social

A despersonalização, a separação dos grupos de pertencimento, são processos que estão inscritos na cultura escravista africana, e também nas religiões afro-brasileiras. A ~~reconstrução~~ do escravo estrangeiro realiza-se pelo batismo, na família receptora. Assim, a própria cultura de origem pauta a despersonalização do escravo e sua inclusão num meio desconhecido através de um processo religioso. Olivier de Sardan (1973: 427), inclusive, estudou os *songhay* retomando aqueles elementos, mas acrescentando que a "etnia" estava composta por dois grupos: os livres e os cativos. Para este autor, através das regras de endogamia, a nobreza podia preservar certa "pureza", enquanto o grupo dos cativos estava composto por indivíduos de diversa procedência "étnica". Estes cativos, por definição, não tinham família nem ancestrais nem honra. Se fossem comprados ou adquiridos em *razzias*, não teriam nem sequer um nome, o que significava a ausência de existência social. Todos estes elementos estavam presentes no Brasil escravista. Os processos deculturativos preexistentes simplesmente podem ter sido reutilizados pelas metrópoles. O batismo na religião da família proprietária seria mais um elemento presente na cultura de origem, que contempla o deslocamento, o exílio, a descida existencial do cativo, a aceitação da religião e do deus local. A respeito dos laços familiares, Meillassoux é ainda mais explícito: os estrangeiros escravizados sofrem limitação no acesso às esposas às regras de atribuição de paternidade, precisamente como parte inerente à condição escrava. A reprodução física e social seria limitada, tornando o escravo um ator que tem "*incapacidad jurídica para ser "pariente" que seria el antecedente de la subordinación*" (Meillassoux, 1990: 40).

Todos esses elementos estavam presentes no Brasil escravista, e foram retomados por diversos pesquisadores. Existe consenso quando se diz que a importação escrava foi majoritariamente masculina e aquele desequilíbrio limitava o acesso às esposas e às possibilidades de reprodução. Nesse sentido, Samara (1988) coloca o problema da família escrava brasileira, como um dado importante, inserido "na própria natureza do sistema escravista" (Samara, 1988: 50). O autor afirma que os casamentos legítimos da população livre e pobre eram dificultados pelas despesas e pela morosidade do processo. Tomando como base a primeira metade do século XIX, conclui que uma "parcela significativa da população"

permanecia no celibato, às vezes formando famílias "ilegítimas ou incompletas". No caso dos escravos, um quarto dos homens e dois quintos das mulheres eram casados ou viúvos, completando ambos mais de um terço da população escrava. Este estudo destaca, ainda, o predomínio do contingente masculino e do número de solteiros. Apesar disso, os senhores tinham uma política de maior tolerância com os casamentos nas grandes propriedades rurais, onde a reprodução biológica dos plantéis superava a reprodução pela compra.

Para Luna (1988), apesar da riqueza das fontes para as possíveis pesquisas, "... raramente a família escrava encontra-se perfeitamente determinada" (Luna, 1988: 215) e nos arquivos os escravos não foram listados por grupos familiares. Neste estudo aparece uma maioria masculina, sendo que a tendência é aumentada nas regiões cuja produção estava destinada ao mercado externo. O autor coincide com os dados de Samara, no sentido que a taxa de nupcialidade era maior nas mulheres, embora as escravas fossem minoria demográfica, e que os casamentos davam-se majoritariamente nas grandes fazendas, com plantéis acima de 20 escravos.

Queiroga (1988) é ainda mais enfático: "Com total liberdade para decidir sobre o conjunto da vida do escravo, os interesses do senhor parecem ter sido incompatíveis com a existência de uma família escrava no Brasil" (Queiroga, 1988: 334).

Pelo contrário, Florentino e Góes (1995) postulam que é "... relativamente recente a idéia de que o cativo e a família escrava eram realidades compatíveis" (Florentino e Góes, 1995: 142). Apesar disso, os autores reconhecem que a reconstrução de laços parentais foi muito mais difícil para os africanos importados antes de 1850, por causa do desequilíbrio demográfico dos sexos que, ao que parece, estava calculado como parte funcional da reprodução da condição de estrangeiro. Este estudo determinou a grande importância que o mundo escravo dava à reprodução biológica, assim como o fato que "tornou-se possível ainda detectar a existência de uma memória genealógica escrava" (Florentino e Góes, 1995: 153), reproduzida nos nomes dados às crianças, que eram sempre de parentes próximos consanguíneos ou não. Segundo os autores, este fato seria o reflexo do reconhecimento, mesmo que informal, dessas redes de parentesco, que incluíam os mortos e os parentes recentemente alforriados. Mas, embora extensa, os autores defendem a tese que o núcleo desta família radicava na consanguinidade e no matrimônio. Concluem que a reconstrução das famílias escravas equilibrava o eterno conflito entre senhor e escravo, e portanto, o "cativo não pode haver sido patriarcal", porque o "cativo era estruturalmente dependente do parentesco cativo" (Florentino e Góes, 1995: 162).

Por sua vez Slenes (1999) postula que o problema da família escrava estaria inscrito numa abordagem "política" da escravidão, nos processos de "luta de classe" (Slenes, 1999: 17), onde a família escrava reconstruída, fosse nuclear, extensa ou intergeracional "minava a hegemonia dos senhores" (Slenes, 1999: 48). Este autor acredita que, apesar da heterogeneidade étnica, a massa escrava compartilhava traços culturais e lingüísticos comuns herdados da África Central e principalmente de sociedades falantes de língua banto (Congo-Angola). Alguns desses traços, relevantes no estudo da família, eram os "cultos aos espíritos da natureza e dos ancestrais" (Slenes, 1999: 48). As famílias desse conglomerado cultural estavam estruturadas como linhagens, a partir de "ancestrais comuns" (Slenes, 1999: 143), e os escravos lutaram para poder reconstruir esse modelo familiar, onde as "raízes" não estariam localizadas num lugar, mas num grupo de parentesco e numa posição genealógica (Slenes, 1999: 147).

O debate centra-se portanto, na existência ou na possibilidade de reconstruir uma família "escrava", ou "negra", como uma unidade que fosse analiticamente independente dos sistemas escravistas, ou das famílias dos proprietários. Mas, precisamente, segundo as análises de Meillassoux, uma das características constitutivas do escravo é que tem impedimento ou limitação na criação de laços familiares, porque é estrangeiro, situação que também estava presente no Brasil escravista ainda mais na primeira metade do século XIX, onde houve importação compulsória de escravos por causa da iminente abolição do tráfico negreiro. Para aquele período, Slenes (1999: 72) afirma que no Vale do Paraíba fluminense, cerca de 78% dos escravos era de origem africana.

A partir daí, a reconstrução dos laços de parentesco por parte dos escravos pode apresentar uma nova significação. Para Castro Faria (1992: 119), esta reconstrução seria "fundamental" para o mundo escravo, principalmente através dos ritos do batismo e casamento católicos, ou seja, "com as bênçãos da Igreja Católica". Segundo esta pesquisadora a presença da Igreja "... permitia que terceiros intercedessem por eles frente ao senhor, inclusive frente à sua prole. Poderiam, por exemplo, reclamar que o senhor não permitia que tivessem vida marital normal, o que provocaria questões. Os casais não poderiam ser vendidos separadamente, assim como seus filhos menores" (Castro Faria, 1992: 119). Esta interferência da Igreja gerou conflitos com os senhores, porque limitava as suas atribuições. A autora coloca que os obstáculos ao casamento produziam-se principalmente entre escravos de proprietários diferentes. Enquanto às relações de compadrio, aparecia uma relação inversa, isto é, os escravos sempre escolhiam padrinhos de fora do plantel,

de preferência no universo livre, os quais atuavam como intermediários ou protetores entre os escravos e os senhores.

Os dados de arquivos consultados apresentam informações diferenciadas segundo o tipo de documento. Os registros batismais, efetivamente, não mostram dados sobre "famílias escravas", ou "negras". Aquela situação obedece à própria lógica do batismo, onde a família de origem é negada, e o indivíduo está sendo inserido na família do proprietário como ator menor. Conforme passa o tempo, o escravo pode consolidar outros laços afetivos ou familiares além do seu senhor, e isso reflete-se nos inventários post-mortem, onde os plantéis já estavam consolidados.

Os dados fornecidos pelos inventários post-mortem do Vale do Paraíba fluminense mostram que os proprietários tinham a preocupação de registrar as relações de parentesco entre seus escravos²⁰. Muitos desses documentos começam a listagem com grupos acotados que os próprios escrivães definem como "casais" e "filhos do dito". É impossível determinar se tratava-se de casamentos "legítimos", mas eram apresentados como parentes consanguíneos. Também são consignadas as mães (presumivelmente solteiras) com "cria" ou nomes de escravas seguidos dos nomes dos "filhos da dita". Esta informação apareceu em 38 (de um total de 98) inventários, todos eles com plantéis médios ou grandes (acima de 10 escravos), e com tendência acentuada a partir de 1830, data da abolição do tráfico.

Souza (1999) desenvolveu um trabalho relacionado às famílias escravas no Vale do Paraíba Fluminense e no Rio de Janeiro. A análise dos dados empíricos revelou que a aristocracia rural tinha uma política que garantia a aliança e a concentração das propriedades e a não fragmentação da propriedade rural. Parte dessa política visava garantir a "estabilidade da família escrava" (Souza, 1999: 120). Segundo este autor, evitar a desagregação escrava impedia lutas intensas entre os herdeiros, que podiam culminar com mortes violentas. Do mesmo modo, esta política evitava o "acirramento dos ânimos dos escravos" (Souza, 1999: 132), e perigosas revoltas. Um certo estímulo à formação de famílias escravas neutralizava os conflitos entre senhores e escravos e criava laços com a terra difíceis de romper, o que reduzia as possibilidades de fuga. O autor conclui que não havendo "incompatibilidade" entre as grandes *plantations* e a formação da família escrava, os cativos assim favorecidos "situam-se nos limites da humanização" e da "reificação" (Souza, 1999: 134).

Numa outra linha de pesquisa, outros autores têm desenvolvido precisamente o tema do sistema familiar dominante, isto é, o denominado "sistema paternalista". Brumer (1976) acredita que no Brasil escravista existiam relacionamentos "paternalistas", que de alguma forma estavam também ligados a relações de "patrão-cliente" (Brumer, 1976: 57). Trata-se, segundo a autora, de formas de relação constituídas por características específicas onde destaca a desigualdade e a assimetria das posições de status e riqueza entre os atores, que estão ligados por relações pessoais e próximas de patrão-cliente. A assimetria, por sua vez, está contrabalançada por regras de retribuição, definidas como recíprocas, permanentes no tempo, e desiguais. A assimetria no "acesso a recursos basicamente necessários" (Brumer, 1976: 59) é um ponto substantivo do modelo, sendo que os "clientes" estariam impossibilitados de reverter a sua "situação de dependência" (Brumer, 1976: 59). A autora acrescenta que tanto Portugal como o Brasil representavam este modelo de "paternalismo monárquico" ou "família patriarcal extensa", reproduzido nas fazendas, onde se estimulava "a dependência na autoridade paterna" e a "solidariedade entre parentes" (Brumer, 1976: 61). Este mesmo modelo foi desenvolvido por Malerba (1994), ao afirmar que legalmente o senhor era considerado o patriarca detentor do monopólio da violência legítima na sua família extensa, subordinando os outros atores (entre os quais os escravos) ao status de filho menor vitalício o que, de novo, é concordante com as análises de Meillassoux. Neste sistema de dominação, certos elementos da cultura dominadora, como a evangelização ou a educação (ou a falta de educação) estavam subordinados à manutenção do sistema, processo que na experiência histórica não foi isento de contradições e atritos. As teorias que postulam a aculturação escrava, chocam com, por exemplo, as afirmações de Freyre (1943: 250, t. II), quando diz que os negros recém chegados eram reeducados pelos negros ladinos.

A legalidade escravista deveria contemplar a diversidade cultural dos cativos, e ordená-la de forma que funcionasse conforme um plano de dominação. A legislação define deveres e direitos, define o *status* dos atores conforme a sua procedência e, deve fazer do escravo um ator unitário e/ou identificável, apesar da sua diversidade étnica original e, juridicamente, esta unificação passa pelo status de "menor de idade", "dependente", que não possui a propriedade de

²⁰ Alguma referência a famílias consanguíneas escravas apareceram nos inventários 252, 253, 262,270, 281, 293, 306, 318, 320,325, 331,328,333, 344, 351, 353, 354,358,362, 374, 378, 380, 390, 394, 396, 398,400, 402, 406, 409, 410, 414, 428, 430, 436, 440, 450.

si e cuja palavra é permanentemente desvalorizada, tanto no âmbito legal, como pela permanente chegada de estrangeiros que não dominavam a língua local.

Malerba (1994) analisou a constituição do Estado, escrevendo que correspondia à visão de família ampliada patriarcal, hierarquizada, que submetia à tutela vitalícia não somente os filhos biológicos reconhecidos, mas os outros membros da família definidos como menores. A família era o modelo básico, que se reproduzia variando o tamanho, cuja estrutura era piramidal e em cujo vértice se encontrava o Imperador. A estrutura de poder baseava-se no patriarcalismo que "... no plano mental, a despeito da divisão em classes, organiza a sociedade" (Malerba, 1994: 30). A dimensão da família ampliada era variável, alcançando sua máxima extensão no império e no seu representante, o Imperador entendido como o grande patriarca, numa visão naturalista das relações sociais. Nas palavras de Gilberto Freyre "Tanto que o Imperador era considerado, e chamado por muitos deles "Pai Grande" e a Imperatriz de "Mãe", num sentido semelhante ao da Virgem Maria, que, como Rainha (*Regina*) também era sua mãe" (Freyre, 1971: 184).

Neste modelo a desigualdade hierárquica ordenava as relações e, segundo Malerba, "... a diferença entre Estado e família é apenas quantitativa, ou seja somente uma questão de dimensões diferentes de uma mesma forma. Um no Estado, outro na família, magistrado e pai devem fazer respeitar sua autoridade, por meios coercitivos se necessário" (Malerba, 1994: 42).

Freyre (1971: 184) chamou a autoridade do rei de "suprapaternalista". Imediatamente abaixo na pirâmide social encontrava-se o senhor ou o patriarca que tinha autoridade sobre todo o resto da família ampliada, sujeita a sua potestade em virtude do princípio da minoria de idade jurídica. Tanto os filhos, como as mulheres, os aprendizes e os escravos cativos, estavam submetidos à vontade patriarcal, permanecendo sob a tutela do *pater familias* (Malerba, 1994: 43). A autoridade do *pater* via-se reforçada pelo direito que o patriarca tinha de exercer a violência legítima sobre o seu grupo familiar, cabendo-lhe o direito de castigar as camadas subalternas, definidas pelas relações de parentesco. A contrapartida declarada deste direito era a obrigação que o patriarca tinha de proteger os "menores", reforçando-se dessa maneira o princípio de desigualdade. A reprodução da autoridade estava restrita aos filhos legítimos susceptíveis de se tornarem patriarcas, excluindo as mulheres e outros membros da família, que permaneciam no status de menor tutelado vitalício.

Pinheiro (1998) analisa este sistema de posições sociais, concluindo que, dada a sua natureza extremamente hierarquizada, o conflito ali é onipresente. Mas, esse conflito ordena as

relações como um conjunto de direitos e obrigações recíprocos inerentes ao sistema escravista, que por sua vez garante a sobrevivência do sistema e suas contradições. O autor acrescenta que aquele "compromisso paternalista" é reencontrado no sul escravista dos Estados Unidos, nos estudos de Genovese (Pinheiro, 1998: 24). Freyre (1971: 177) chega às mesmas conclusões, chamando o fenômeno de "familismo".

O paternalismo – neste caso – tem um caráter polivalente: é um fato político tanto quanto biológico. A reprodução biológica pode estar presente, ou não, mas o exercício do pátrio poder é um direito que o *pater* pode exercer sobre diversos atores que não são necessariamente seus filhos biológicos, o que inclui os estrangeiros. Uma das características estruturais deste sistema é a inserção nas redes de parentesco de pessoas que não estão ligadas por laços de consangüinidade. Essa ligação pode ser estruturalmente incompleta, tal é o caso dos escravos. Outra característica é a independência entre a idade biológica dos atores e sua idade "social", que define o acesso a determinados direitos, havendo independência entre a idade biológica, o percurso temporal, e a "maturidade social" (ou a sua carência) embora o discurso ative uma ordem natural para legitimar-se. O marco legal restringe o acesso aos direitos (principalmente políticos), qualificando explicitamente os "menores" como pessoas impedidas. Aquela menoridade pode não ser nunca ultrapassada e uma das suas condutas esperadas e sancionada pela lei é a da obediência passiva pelo dever filial à voz paterna de um homem que não necessariamente é o pai biológico (Malerba, 1994.: 87).

Esta mesma independência entre o fato biológico e o cultural aparece na reprodução, onde o escravo está sujeito à autoridade de um *pater* que não é necessariamente seu pai biológico nem tem ligações de consangüinidade de qualquer espécie, que pode inclusive ser mais novo, mas socialmente atingiu a maioridade. O senhor detém plenos poderes de pátrio poder para com o escravo, mas o escravo não detém os direitos dos filhos legítimos. Os filhos legítimos têm o direito da propriedade de si, da cidadania e, portanto, da liberdade, direito negado ao escravo. O escravo – por sua vez – legalmente não tem família e sua reprodução biológica não é reconhecida como tal, havendo subversão entre a ordem biológica e a ordem social.

Este ordenamento social descansa sobre postulados ontológicos sobre a própria natureza dos atores: não é possível falar em separação entre o sujeito e o objeto, nem da independência (ou autonomia) do sujeito como uma propriedade intrínseca da pessoa, tal como o postula o

individualismo. Existem atores cuja natureza "objetal" faria deles pessoas incompletas, suscetíveis de se tornarem propriedade de outrem, numa relação de dependência radical que torna difuso o que a moderna psiquiatria chamou de "processo de individuação". Os laços de parentesco, dada esta natureza "objetal" seriam por definição incompletos, já que o parentesco "pleno" seria possível somente entre categorias de iguais e – mais importante – de pessoas com direito de cidadania, ou seja, homens possuidores de princípio de humanidade, que tanto na definição jurídica como na concepção filosófico/ religiosa são sujeitos que possuem por oposição aos objetos (ou escravos) suscetíveis de serem possuídos e dominados, numa evidência do binômio ativo/passivo.

O pátrio poder supõe um vínculo de parentesco, que apresenta diversas modalidades: o vínculo completo descarta a propriedade do descendente. Pelo contrário, quanto mais incompleta e mais imperfeita é esta vinculação, mais a propriedade é imperativa como substituto da filiação, já que pelo menos um dos atores envolvidos é definido como "objeto" não suscetível de tornar-se completamente "parente". Nesse caso, o escravo é ao mesmo tempo parente e não-parente. A distância relacional que separa os atores é máxima, produzindo-se um fenômeno que - pelo paradoxo consubstancial - pode inscrever-se no registro da liminaridade: A relação senhor/escravo é por definição simbiótica, o que quer dizer que apesar da natureza dos atores ser a mais oposta possível, essa oposição supõe a mais absoluta identificação do escravo com seu senhor (a situação inversa é impossível). Ou seja, a vontade do senhor é a vontade do escravo, o escravo não tem vontade própria, e a tutela, o poder não é senão o reflexo desta assimetria simbiótica que nega o escravo como sujeito capaz e independente, por causa de sua natureza objetal. Se o senhor pode ser considerado um sujeito unitário, o escravo depende e atua graças ao senhor, ficando a ênfase na assimetria do poder e da dependência que oculta a dependência que o senhor tem, por sua vez, do seu escravo. Esta representação assimétrica da relação garante no plano ideológico a submissão do subalterno.

O aparelho legal construído pela classe dos senhores brasileiros (os que Malerba chamou de "intelectuais orgânicos") contemplou e incluiu os aspectos relevantes indicados por Meillassoux (1990): O escravo é um menor de idade, um não parente, um objeto, um estrangeiro. Tal como descrito para o continente africano, o direito reconhece que o escravo tem uma relação institucional restrita ao senhor, caracterizada por ser individual e familiar, onde o senhor exerce

um jurisdição autônoma. Este tipo de relacionamento encobre ou substitui a relação de classe e atomiza o marco de ação e dominação, restrito ao mundo familiar.

Num estudo sobre a escravidão na África, Reis afirma que, tal como no Brasil

O escravo “adotado” pelo grupo de parentesco era geralmente considerado “filho” do senhor [...] Porém, a linguagem do parentesco deve ser bem entendida. Uma diferença fundamental existia entre o “escravo filho” e o filho real de um *baba* na comunidade haússa de Kano: ao contrário de seu irmão ou sua irmã legítimos, o escravo ficava menor *para sempre*, nunca se livrando dos laços de paternidade que o ligavam ao *baba* (Reis, 1987: 8) (Grifos no original).

Nessa citação pode apreciar-se a reprodução de – pelo menos – esse aspecto da escravidão africana no Brasil.

O escravo, na sua condição de “coisa”, com seus laços de parentesco incompletos, é movimentado pela vontade de uma pessoa possuidora do princípio de humanidade “plena”, portanto da palavra legítima e poderosa, legitimidade que por sua vez está inscrita na palavra da lei, num registro escrito, cuja formalidade o aproxima à palavra sagrada depositada na Bíblia.

Durante o período colonial o direito não estava separado da religião e os Tribunais do Santo Ofício operavam no Brasil. O Santo Ofício, que nunca instalou sua sede no Brasil, deixou de ter influência na segunda década do século XIX quando o Tribunal foi extinto (Siqueira, 1978). Ainda assim, o Estado (e portanto a jurisprudência) tinha ligações com a Igreja, já que o monarca era o Grão-Mestre da Ordem de Cristo (Scarano, 1978: 11). Nessa condição o Rei recebia as arrecadações dos dízimos das igrejas. Piratininga Jr. escreveu que

Convém lembrar que a Igreja, durante o período colonial e até o final do Império, estava unida ao Estado pela relação de “padroado”. O Estado lhe dava “proteção”, pagava o clero, indicava o preenchimento de determinados cargos, etc., e ela, bem ou mal, tinha que se ajustar às decisões governamentais. Com o passar do tempo e o crescimento dos conflitos, a política do reino foi se tornando “regalista” isto é, o Estado passou a intervir mais diretamente na vida eclesiástica (Piratininga Jr., 1988, 15).

A economia, a lei e o sagrado não estavam – portanto – separados.

Mas, precisamente, esta estrutura familiar autônoma, regida por princípios teocráticos, onde pais e mães detêm o poder absoluto numa família que tem laços de parentesco não necessariamente biológicos, é a mesma estrutura presente nos terreiros das religiões afro-brasileiras. Nessas famílias místicas o sagrado, o parentesco e a economia não estão separados. Politicamente o babalorixá ou ialorixá, representante do orixá na terra, é o equivalente a um chefe de Estado (Póvoas, 1989: 30), tal como o Imperador era o Grão-Mestre da Ordem de Cristo. Os integrantes que estão na base da hierarquia são tratados como "escravos", enquanto os superiores hierárquicos podem dominar os subalternos ao mesmo tempo que os protegem. A hierarquia não é nunca colocada em questão. Voguel et al. descrevem a família-de-santo:

É a imagem da monarquia inscrita no quadro do mundo natural, o que lhe confere essa conotação de fazer parte, desde sempre, da ordem das coisas.

De certo modo, cada *ialorixá* e cada *babalorixá* encabeçam o seu domínio autônomo de autoridade moral, litúrgica e doméstica. Exercem o seu absolutismo em conexão com uma administração patrimonialista. São titulares de seus pequenos reinos de modo vitalício e, como tais, lhes cabem as glórias e as desgraças de suas casas.

Convém dar a essa categoria nativa todo seu peso e extensão. Trata-se de uma casa no sentido em que se aplica às casas nobres ou reais. Não como simples alusão, mas como reconhecimento implícito de um tipo estrutural nitidamente distinto da *família* (Voguel et al., 1993: 83) (grifos no original).

Embora o autor afirme que a família-de-santo é diferente da "família" (subentendida como nuclear, consangüínea, restrita ao âmbito do privado), ela é estruturalmente semelhante à família patriarcal, monárquica, absolutista, extensa e autônoma. A fusão, a impossibilidade de distinguir claramente entre o público e o privado é uma das características da família patriarcal levantadas por Malerba, onde "a família era o núcleo tanto da "grande como da pequena sociedade"" (Malerba, 1994.: 46). O monarca deveria "... dirigir ao país como uma grande família, num verdadeiro exercício tutelar" (Malerba, 1994: 66). E a administração do reino seria como "administrar a casa" e governar a família, tal como descrito no caso da família-de-santo. Da mesma forma,

Os cultos às divindades africanas, denominadas Orixás, são caracterizados por seu caráter regional, estando ligados a uma cidade ou a um país inteiro [...] Caracterizava-se também por uma noção de família mítica, onde os Orixás ocupariam a posição de patriarcas dessas famílias (Souza, 1999: 79, nota 7).

...a casa-de-santo é como se fosse o mundo. Surge como uma totalidade autocontida e auto-referenciada; uma espécie de cidade-estado. Para a produção desse efeito contribui, decisivamente, o fato de instaurar, no centro do barracão, um *mercado* (Vogel et al., 1993: 142) (grifos no original).

Em ambos os modelos familiares as pessoas distinguem-se pela quantidade de "humanidade" ou axé que possuem, diferença que é uma das bases da hierarquia social e política. Nas religiões afro-brasileiras, a aquisição da humanidade está indissolivelmente ligada ao domínio progressivo da palavra sagrada. "No começo só existem fragmentos, mal integrados na cacofonia existencial do indivíduo desafortunado. Com o *axé* torna-se possível a transmutação desse agregado desarmônico numa totalidade equilibrada e vital, constituindo, no pleno sentido da palavra, uma pessoa" (Vogel et al., 1993: 93).

Na sociedade escravista as pessoas "plenas" e livres são também as que possuem a palavra da lei. No caso dos cidadãos livres com plenos direitos, a igualdade jurídica que os liberta da identificação simbiótica com um superior hierárquico, permite a diferenciação individual e a independência do sujeito com respeito aos outros atores, que por sua vez é restrita a uma minoria seleta definida legalmente e muitas vezes aparentada com o clero. Os outros atores, invariavelmente estão submetidos à obediência, sendo que a simbiose varia simplesmente de grau, tal como acontece na hierarquia das religiões afro-brasileiras.

A esse respeito Póvoas (1989) estudou a variável lingüística ligada às posições de poder nos terreiros. Póvoas afirma que o bilingüismo é consubstancial à hierarquia e ao funcionamento das casas de culto. Há uma distribuição desigual do saber lingüístico, onde no topo da hierarquia estão pessoas que dominam códigos da língua iniciática "secreta". Para este autor "... o idioma do *candomblé* se constitui língua diplomática dos *òrisà*" (Póvoas, 1989: 19). Este idioma varia com a tradição cultural ou o axé da *nação*. Os subordinados no-santo, teriam carências na compreensão e no uso na língua sagrada e uma elevação no *status* religioso supõe necessariamente um acréscimo no conhecimento da língua, o qual é internalizado de forma

assistemática. Assim, "falar tal idioma oportuniza maior aproximação com os iniciados mais antigos" (Póvoas, 1989: 61). O domínio da língua sagrada e secreta supõe também acréscimo na acumulação de axé e na proximidade com os orixás. De tal forma que uma relação assimétrica baseada no domínio desigual de, pelo menos, duas línguas se encontraria no registro religioso. Precisamente, esse bilingüismo estava também presente no Brasil escravista, com a mesma estrutura hierárquica, sendo que o que varia seria o idioma eclesiástico versus o idioma do estrangeiro não-iniciado, ou com a sua iniciação incipiente. Esta variação estaria contemplada na religião nas diversas *nações*.

O filho-de-santo deve completa submissão aos superiores hierárquicos em cujo topo se encontram o pai (ou mãe)-de-santo, e em última instância, o ancestral mítico mas, neste laço de parentesco, a consangüinidade não é pré-requisito, assim como a senioridade não está dada pela idade biológica. O parentesco, neste caso, é religioso e determinado pelas obrigações e o batismo. Estas obrigações estreitam a ligação entre o indivíduo e o orixá e não supõem necessariamente consangüinidade. A entrada na família-de-santo realiza-se pelo batismo. A entrada do escravo na família patriarcal realizava-se pelo batismo no Brasil. O batismo inaugurava a inserção do escravo também na África, pelo menos nas descrições de Meillassoux e Augé, onde o escravo –sem ser parente – ingressava na linhagem da família receptora:

Se invoca en este caso el código parental como medio ideológico de enajenación, de dominación y de control: esta inserción a título de menor y dependiente sin derechos, inflige a los esclavos deberes calcados de los parientes dependientes de la casa: respeto y obediencia, al tiempo que los mantiene al margen de los derechos reconocidos a los menores de la comunidad (Meillassoux, 1990: 123).

O *baba* africano era o "pai" do seu escravo, tal como no Brasil o senhor era considerado o pai dos seus subalternos e, no modelo ampliado, o Imperador era o Grande Pai. Assim também, o pai-de-santo no candomblé é chamado babalorixá (tradução literal), reencontrando aqui a palavra *baba*. Todas estas semelhanças provavelmente levaram a Costa Lima a afirmar que tanto na família patriarcal brasileira como na família-de-santo "...os padrões são muito semelhantes – senão idênticos -..." (Costa Lima, 1977: 146).

No Brasil o escravo era batizado na religião cristã, onde o Deus também é chamado de Pai Eterno. Segundo Pierson "... os escravos não eram considerados "membros da sociedade, mas

antes animais brutos", enquanto não pudessem "ir a missa, confessar seus pecados e receber seus sacramentos. A participação nestas cerimônias fazia deles "seres humanos" como os outros" (Pierson, 1971: 160). Igualmente nas religiões afro-brasileiras, o corpo vazio somente podia adquirir o status de pessoa, conforme estreitava os laços religiosos e conhecia os segredos e os comportamentos sagrados.

Segundo o mesmo autor,

Debret observou que os prêtos mais velhos, que conheciam as línguas africanas, muitas vezes eram empregados para catequizá-los [aos negros recém chegados]. Uma das primeiras coisas a serem ensinadas era o triplo sinal da cruz, livre-nos Deus, nosso Senhor, dos nossos inimigos (Pierson, 1971:160).

Os escravos recém-chegados não podiam dominar o saber religioso local por não conhecer o idioma português (e tampouco o latim), por não conhecer os rudimentos litúrgicos nem os costumes locais e, finalmente por não saberem ler nem escrever. Aquela ignorância é coerente com o status de escravo menor social, e com sua menoridade cultural produto de sua condição de estrangeiro. A diversidade étnica e cultural de procedência não faria mais que retardar a socialização posterior e, reforçar a invalidez social dos recém-chegados. Isto, tanto por causa da diversidade cultural que dificulta a comunicação inter-escrava, como pela rivalidade ou inimizade preexistente entre tribos africanas, estimuladas pelos senhores (Hurbon, 1993; Moreno Fragnals, 1977). Assim, Alencastro (2000: 150) afirma que o plantel instalado determinava a escolha dos novos escravos, onde tentava-se misturar escravos de tribos diferentes. A ignorância dos códigos locais unificaria os negros recém-chegados na diversidade, reforçando a sua debilidade e isolamento. A socialização dirigida pelos escravos mais antigos reforçaria a hierarquia conquistada por estes cativos, opondo-os aos recém-chegados, dificultando a percepção dos escravos como um segmento oprimido pelas classes dominantes.

Os escravos mais antigos e que, portanto, haviam assimilado os conteúdos da sociedade receptora, adquiriam características de senioridade que os facultavam para transmitir conteúdos religiosos cristãos. Freyre (1943: 250, t. II) postula também que a educação dos negros boçais (recém chegados) corria por conta dos negros ladinos (que viviam há um tempo no território brasileiro). O aprendizado das regras e das normas locais permitiriam adquirir um status mais elevado além de maior autonomia e, ao que parece, este processo está sacralizado nas religiões

afro-brasileiras. No candomblé o princípio de senioridade está relacionado com a antigüidade (Capone, 1977: nota da página 474). A antigüidade é necessária para crescer socialmente, incorporar novos conteúdos culturais, dominar segredos da vida cotidiana ou ritual. Este aprendizado pode ser reconhecido no espaço religioso, sancionado através do rito e, pode ser identificado como apropriação de axé.

No extremo oposto, os detentores da palavra escrita (e sagrada) eram o clero e os juristas que pertenciam à classe dos senhores livres e desimpedidos, fato coerente com os fundamentos do poder legítimo nas religiões afro-brasileiras.

Mas a reprodução da relação menor-cultural/senior somente é garantida pela permanente importação de estrangeiros, nos barcos negreiros, os quais forneciam escravos analfabetos culturais para que os senhores aumentassem a sua riqueza e a sua extensa família. Nas religiões afro-brasileiras, o relato também menciona os barcos que forneciam filhos às famílias:

A hierarquia do candomblé [...], não se reduz a um epifenômeno da desigualdade social exterior ao universo do culto. É, ao contrário, a lei de bronze de seu próprio funcionamento e o princípio fundador de sua concepção das relações sociais e cosmológicas. Como tal, está inscrita nos filhos-de-santo *ab ovo*, pois cada *barco* atualiza a diferenciação hierárquica determinada pelo valor social da senioridade.

Ao se reproduzir nos seus iaôs, a casa de santo projeta no futuro sua genealogia. Sua importância e prestígio se medem não só pelo tamanho dos seus *barcos*, como também pelo número e notabilidade dos seus *braços*... (Vogel et al., 1993: 79) (grifos no original).

Lépine (1978) afirma que os “irmãos de barco” são uma categoria específica de irmandade, que “exprime a igualdade”, apesar de que ali também “prevalece o princípio de idade, e o chefe do grupo, a mais velha é aquela que foi a primeira a “bolar”, ou seja, a primeira que foi possuída por seu santo...” (Lépine, 1978: 69, 70). A autora escreveu também que a “*iyálôrisà* pode iniciar um ou mais barcos por ano” (Lépine, 1978, 70), como provavelmente acontecia com ocasião do tráfico negreiro, dizendo que aquela seria uma variação ritual do modelo africano, acontecida no Brasil.

Num discurso secularizado, a quantidade de escravos era também a medida da importância das famílias, numa sociedade onde a hierarquia ordenava o mundo.

No Brasil, os escravos ingressavam oficialmente na família do senhor através do batismo, e da compra, situação que aparece também no registro religioso afrobrasileiro e foi apontada por Bastide: A iaô somente pode ser comprada por algum "parente".

La troisième partie du panan est celle de "l'achat" de la fille par sa famille[...] Mais le père, le mari qui prennent ainsi possession de la *yanô* doivent la racheter, en donnant une somme, convenue à l'avance, au prêtre chef du candomblé [...] Naturellement, seuls le père, le mari, si la fille est mariée, le fiancé si elle doit contracter mariage peu après, ont le droit d'acheter la nouvelle fille des dieux (Bastide, 1958: 40).

No relato histórico, o batismo supunha o início das novas redes sociais do cativo e um parentesco incipiente, não só com seu proprietário, mas com outros agentes com os quais não havia ligações de consangüinidade. Hipoteticamente, o batismo supunha a presença de padrinhos e madrinhas, que não eram os proprietários nem os pais biológicos. O assunto foi estudado por Gudeman e Schwartz (1988), que afirmavam que tratava-se de um parentesco com significado eminentemente religioso, o que se traduz num paralelismo com o nascimento dos iaôs. Segundo esta pesquisa, às vezes, notava-se a ausência dos padrinhos ou das madrinhas, mas a ausência das segundas era muito mais marcante e pronunciada, e por isso a conclusão era a predominância hierárquica masculina. Para estes autores a cor servia como índice de ancestralidade, e os padrinhos entendidos como "protetores espirituais" (Gudeman e Schwartz, 1988: 40) nunca eram os próprios senhores. O compadrio era um tipo de associação ou solidariedade, através da "comunhão de substância espiritual" (Gudeman e Schwartz, 1988: 41). Através do batismo cristão, tal como nas religiões afro-brasileiras, o batizando «... tem novos pais e novas relações de "fraternidade"» (Schwartz, 1988: 42). Os novos "filhos" eram nomeados com os nomes dos "pais" e "padrinhos" o que indicava "... um parentesco direto com a família católica e um renascimento nela" (Schwartz, 1988: 42). Do ponto de vista clerical, o batismo referendava um "novo renascer" (Souza, 1999: 70).

Gudeman e Schwartz analisaram a lógica do compadrio, como relações hierárquicas. De uma parte, escravos podiam ser padrinhos de escravos, e livres podiam ser padrinhos de livres. Mas escravos não serviam como padrinhos de livres e, ao contrário, os livres estavam capacitados para apadrinhar escravos, embora em nenhum caso o padrinho podia ocupar uma

posição igual ou superior ao do proprietário. A cor podia influir, no mesmo sentido da dominação branca sobre a população de cor, o que parece ser a sanção religiosa da hierarquia com base na cor, sem que ela tenha sido necessariamente explicitada.

Souza (1999) apontou que para o caso dos escravos da Freguesia de Jacarepaguá a ausência da madrinha era constante, enquanto a ausência do padrinho apareceu em 66% dos registros por ele estudados, o que podia indicar a falta do “protetor espiritual”, assim como algum tipo de parentesco ainda mais incompleto. O mesmo autor afirmou que no Brasil escravista a família também incorporava “parentes” não consangüíneos: compadres, afilhados, amigos, pobres e escravos (Souza, 1999: 43), e em geral a todos os que residiam na mesma propriedade, ligando-se o parentesco à noção de território.

Esta mesma situação está presente nas religiões afro-brasileiras, e foi descrita por Birman:

O termo patronagem, tradução da palavra inglesa patronage, embora tenha sido consagrado pelo uso (e por isso mantenho o seu emprego) não seria o mais adequado para dar conta das relações sociais que é suposto designar. Tal vez fosse mais adequada a utilização de patrocínio ou apadrinhamento em lugar de patronagem já que o que há de singular nestas relações sociais é a existência de protetores e protegidos, padrinhos e afilhados, isto é de uma relação de trocas baseadas no oferecimento de privilégios que é pago de diferentes formas por aqueles que os recebem (Birman, 1980: 120, nota de rodapé.).

O apadrinhamento do espírito passa a ser constitutivo do sujeito que sai fortalecido desta relação (Birman, 1980: 146).

... a doutrina umbandista é totalmente calcada no apadrinhamento (Birman, 1980: 186).

Já, Maggie coloca a direta relação entre compadrio e os parentescos indiretos comandados por Exu:

Assim, os Exús ou Compadres seriam vistos como um prolongamento ou uma ponte entre o sagrado e o profano, o lado de dentro e o lado de fora e, ao mesmo tempo, figuras ambíguas, justamente por estarem numa posição de intermediários, de ponte. O Compadre, como observa Da Matta, "Deve ser uma alavanca para a vida social dos filhos. Um mediador... uma pessoa que interfere nos momentos críticos... da vida do indivíduo". Da mesma forma, os Compadres Exus

seriam figuras mediadoras e que interfeririam "nos momentos críticos da vida do indivíduo", que faz "despachos" para ser atendido. Sendo Exu um mediador, uma figura ambígua e perigosa, chamá-lo de Compadre pode servir para "amenizar" simbolicamente o perigo que essa "entidade traíçoeira" oferece. No caso do compadrio, pode-se escolher um amigo ou parente como compadre, mas pode-se também escolher um inimigo. Assim, a situação se inverte, de inimigo, ou no caso de Exu, de traíçoeiro passa a ser um compadre, um prolongamento de um parente e fica assim impedido de ser traíçoeiro (Maggie, 1977: 132).

O apadrinhamento, como forma de parentesco extra-biológico, está presente tanto nas famílias "patriarcais" como nas famílias-de-santo. Póvoas (1989) afirma que as pessoas detentoras de cargos especializados nos terreiros (os que seriam designados pelos próprios orixás), são uma "elite". Os membros dessa "elite" "... são considerados tal qual padrinhos e madrinhas à católica antiga. Conselheiros e protetores de seus afilhados, dessas autoridades depende o equilíbrio do terreiro..." (Póvoas, 1989: 36). Outras relações parentais, determinadas pela ligação com uma mesma casa, e não mais pela presença de laços consangüíneos, está presente em ambos os modelos: assim como na família patriarcal descrita por Malerba havia também integrantes pobres e desprotegidos, Costa Lima (1977) realiza uma descrição da família do candomblé onde "... verifica-se [...] o velho hábito das famílias extensas, de abrigarem em residência comum, velhos parentes desamparados; tias viúvas e solteironas; afiliados; "protegidos"; agregados; gente sem proteção" (Costa Lima, 1977: 150). Esta família-de-santo centra-se no modelo de linhagem de santo, sendo estruturalmente comparável às famílias escravas descritas por Slenes (1999).

Através do batismo, o escravo era inserido na nova família extensa que incluía hipoteticamente a presença de padrinhos, e recebia o nome cristão, junto com o atributo de "nação". No relato das religiões afro-brasileiras, o atributo de nação supõe a ligação com alguma divindade que estabelece um tipo de parentesco "de irmãos": "Os irmãos de santo que pertencem ao mesmo Orixá são também irmãos. Todos os que pertencem a uma mesma nação são, portanto, a grande família do terreiro" (Siqueira, 1998: 213). Mas este atributo aparecia inversamente ao atributo de ancestralidade, que nas religiões afro-brasileiras também estaria presente: "A origem é muito importante no Candomblé; o status de um membro de Terreiro depende muito de sua genealogia" (Siqueira, 1998: 279). Para Póvoas "contar a história de um àse é relatar a árvore genealógica da pessoa que o detenha e explicar todo o complexo relacionamento entre essa

pessoa e os *òrisá*" (Póvoas, 1989: 40). Mas os negros importados eram batizados como tendo pais desconhecidos, e sem ancestralidade, em consequência. No relato religioso, depois da saída do barco, os iniciados eram inseridos numa "família", outra que os "irmãos de nação":

A primeira saída pública do novo filho-de-santo, após o período de reclusão [...] corresponde ao momento crucial da individualização do *yaô*, na medida em que se desfaz a *communitas* do grupo submetido à iniciação. A partir daí, cada um dos componentes de um *barco* ingressa na vida-de-santo pela sua própria inserção específica, seja na família dos *òrisá*, seja na sua família-de-santo. Adquire, portanto, um lugar determinado, ao mesmo tempo, pela constelação dos mitos, pela afiliação à genealogia de sua casa e pela hierarquia que lhe cabe dentro do *candomblé* (Grifos no original) (Vogel et al., 1993: 129).

Os iniciantes, ou seja, as pessoas que incorporavam pela primeira vez elementos de uma determinada família, são encaminhados a terreiros específicos, onde tais linhas se manifestam (Barretto, 1987: 81).

Sem dúvida, a proximidade do código familiar [no santo] torna mais fácil e sem dramas a entrada "para o santo", mas a verdadeira socialização é dada através do processo de iniciação, onde o estreante nasce para uma nova vida, recebe pai, mãe e irmãos novos (Barretto, 1987: 98).

Barretto afirma também que cada "... Casa possui uma nomenclatura de parentesco, ou denominações dos elementos que compõem uma família" (Barretto, 1987: 289, 290), por exemplo: pai, mãe, irmão, avó, avô, padrinho, primo. Trindade-Serra (1978), afirmava que os iniciados em estado de erês chamavam todos os superiores no santo de pais ou mães, apesar de se saber da existência de diferenciações hierárquicas internas, sendo isto o reflexo de laços de parentesco incipientes.

Assim, um outro plano onde poder-se-ia desenvolver o debate sobre a família, seria a família-de-santo, com suas hierarquizações internas que têm expressões na vida concreta, que, ao igual que na família patriarcal definida legalmente, contempla a presença de escravos, que podem estar dentro da família, mas sem haver estabelecido os laços de parentesco mítico.

Segundo Araújo (1936) o ritual de "lavagem da cabeça" é posterior ao da lavagem de contas, e anterior ao ritual do bori e da entrada no barco. Nessa ocasião o adepto sela

definitivamente a entrada no santo. A partir daí o iniciado aceita a paternidade do Pai (ou mãe)-de-santo e seu status de "filho" com seus direitos e obrigações. Para a autora "embora seja um parentesco religioso, tais obrigações e direitos são bastante similares à do filho biológico" e daí por diante "...o indivíduo não é dono de si mesmo" (Araújo, 1936: 163) sendo que para tudo deve pedir conselho ao seu pai ou mãe-de-santo. O bori é a próxima cerimônia no percurso existencial, que dá maior prestígio que aqueles que somente têm a cabeça lavada. Para Augras (1983: 85) o bori deverá ser repetido ao longo da vida-no-santo "para reforçar o poder de cada cabeça".

Costa Lima (1977) afirma que as *abiãs* são pessoas que fizeram a lavagem de contas (bori). Nessa condição participam do axé da família-de-santo, sem ter sido feitas-no-santo (batizadas), e, como tais, às vezes são tratadas como "escravas" (Costa Lima, 1977: 67). Aquela mesma relação servil das *abiãs*, que na família-de-santo ocupavam um lugar subalterno foi também levantada por Vogel et al. (1993: 132). Trindade-Serra (1978) afirma que quando uma pessoa é submetida ao bori, ainda não está iniciada, mas se estabelece um vínculo conhecido entre paciente do rito e o "axé do templo" (terreiro). Aquelas *abiãs*, "são tratados por todos com superioridade, e quase sempre se afeta ignorá-los" (Trindade-Serra, 1978: 43).

Todos esses rituais evidenciam que a entrada na família-de-santo é um percurso complexo, e que o batismo não se realiza a partir de uma cerimônia só, mas a partir de um conjunto de rituais espalhados no tempo, que organizam posições subordinadas, embora hierarquicamente diferenciadas.

A acumulação de aprendizado e sua relação com os rituais foi estudada por Póvoas (1989) e nessa pesquisa aparece a correspondência entre a idade-de-santo e a integração e assimilação de conteúdos culturais no grupo receptor, além da língua vernácula como pivô fundamental da senioridade que, entre outras características contém os segredos: quem domina a palavra, domina o segredo. Segundo o autor: "A primeira etapa da aprendizagem ocorre no período em que o indivíduo é *abiyán [abiã]* e a última, no mínimo, só aos sete anos de iniciação, quando já se pode penetrar nos segredos da liturgia e da teologia" (Póvoas, 1989: 44). O aprendizado religioso supõe a incorporação lingüística progressiva (da língua africana) em campos semânticos que implicam:

- Primeira etapa (*abiã*):

Entrada para a comunidade religiosa: saudações, pedidos de licença, bênção, pedidos para comer e passar; a nova família: parentesco sócio-religioso, recintos sagrados; identificação da condição de *filho-de-santo*, orixás, atributos, características e domínios; concepção do universo e da vida.

- Segunda etapa:

Trabalho comunitário e progresso social; objetos e utensílios de culto, orações aos orixás; hierarquia no candomblé; atividades e relações sócio-religiosas, deveres e direitos; concepção do universo e da vida.

- Terceira etapa:

Comunicação entre o Orun e o aiyé, cânticos e rezas; força do axé: fauna, flora e oferendas, ligações entre os homens e os orixás, ritos de passagem; concepções do universo e da vida.

- Quarta etapa:

Ação dos seres divinos através do homem, segredos dos rituais, concepção do universo e da vida.

- Quinta etapa:

Segredos dos orixás, transmissão do axé; linguagem dos orixás.

O aprendizado de todos estes conteúdos permite ao indivíduo realizar as obrigações dos 7 e 21 anos que, segundo Vogel et al. transforma a pessoa em senior: "... tem, nesse contexto, o valor de uma autêntica alforria" (Vogel et al., 1993: 144). No entanto, Barretto afirma que "... a única maneira de adquirir "conhecimento" é seguir com fidelidade os preceitos da lei, colaborando em tudo o que lhe for pedido, respeitando seus irmãos de santo e assim, tornar-se um filho dedicado" (grifos no original) (Barretto, 1987: 9, 10). A citação destaca a submissão como critério indispensável para internalizar doses de conhecimento que permitem a "alforria", sem que no processo a prática pedagógica tivesse relevância, o que, de outro lado, seria concordante com a proibição que o escravo tinha para estudar no Brasil escravista.

Augras (1983) acrescenta que os noviços devem aprender "sozinhos" aquilo que deve ser feito, "... sobretudo observando as outras [noviças], sem nunca fazer perguntas" (Augras, 1983, 86). Segundo esta autora a proibição de fazer perguntas visaria a não "dilapidar" o axé. Para Póvoas (1989: 30, 31) "guardar segredo" seria um dos fundamentos do convívio nos terreiros. Um dos aspectos centrais desse fundamento seria a "língua secreta" (africana no caso dos terreiros), cujo acesso é permitido somente aos iniciados, sendo que a língua nativa seria o português. Aqui se produz uma inversão nos termos lingüísticos, com relação ao Brasil

escravista, onde a língua dos "iniciados" no catolicismo era o português. A "ignorância" da "língua secreta" está na base da hierarquização dos terreiros, que descansa na perpetuação do "segredo". Segundo Póvoas (1989: 89), há "muita cautela" no ensino dos preceitos às *abiãs*, já que "esta categoria" pode facilmente "mudar de terreiro". Para deixá-la à margem, a conversa é interrompida ou se troca o registro lingüístico, de forma que não haja compreensão possível do que se está falando. A conservação do segredo, principalmente ritual, aparece como um ponto central na conservação da estrutura religiosa, a tal ponto que os desobedientes podem ser punidos severamente: "É preciso ter em mente que, no candomblé, o indivíduo é constantemente testado na sua capacidade de guardar segredo. Ao menor deslize, simplesmente, o acesso ao segredo é vedado para sempre" (Póvoas, 1989: 85). Por causa desta limitação, assim como pela característica assistemática do ensino, o autor conclui que a aprendizagem dos últimos níveis pode não ser alcançada, impedindo que os fiéis atinjam os postos hierárquicos. Mas, aquela limitação impede também de alcançar a liberdade mística.

A circulação do conhecimento está, portanto, subordinada à vontade do superior hierárquico, quem, por sua vez, não sempre teria vontade de compartilhar o seu saber:

As maiores queixas que já ouvi em qualquer dos terreiros que pesquisei é a respeito do "egoísmo dos mais velhos, que não ensinaram tudo o que sabiam". Este "conhecimento", que cada pai ou mãe "reserva", é o instrumento que lhes permite manter a aura de respeito que os cerca e manipular o poder... (Barretto, 1987: 9, 10).

Aquela manipulação, mesmo que geradora de conflitos, permite e legitima a reprodução e, eventualmente, a eternização da desigualdade, cabendo ao subordinado somente a possibilidade de se comportar como "filho dedicado".

Na literatura etnográfica, chama a atenção que existe muita informação sobre a primeira iniciação e quase não existem etnografias sobre os outros nascimentos místicos. Este fato é coerente com o preceito do segredo, mas, de outro lado reflete o caráter eminentemente elitista e excludente da acumulação de axé.

Um outro aspecto marcante deste desequilíbrio informativo seria a grande preocupação dos pesquisadores, ao constatar que, no batismo, as iaôs permanecem em transe a maior parte do tempo. A possessão é um fenômeno inquietante, que tem sido objeto de diversas interpretações. Tanto Goldman (1984) como Capone (1991) realizaram sistematizações e análises das diversas

abordagens teóricas sobre o transe nas religiões afro-brasileiras. Para Goldman, "não há mais de dois modelos explicativos para o êxtase" (Goldman, 1984: 2). O primeiro teria um viés medicalizante, tratando-o como doença ou como um "tratamento pré-médico". O segundo seria um "reflexo direto ou invertido" da "estrutura social abrangente" (Goldman, 1984: 2). Nesta segunda linha interpretativa, o autor afirma que a possessão foi vista, ora como uma estratégia de alívio de tensões, ora como mecanismo compensatório que fornece algum tipo de mobilidade ascendente a indivíduos socialmente desprivilegiados, ou como um mecanismo que possibilita a manutenção da ordem social. Para Capone (1991), uma primeira linha de pesquisa, encarnada por Nina Rodrigues e seus seguidores, privilegiou a abordagem psiquiátrica ou psicológica e postulou a relação entre possessão e doença, daí seu caráter patológico.

Mais tarde, a partir da II Guerra, uma mudança teórica importante aconteceu com as pesquisas de Herskovits: A possessão é levada, do domínio da medicina para o "contexto ritual e sociológico" (Capone, 1991: 26). A possessão fora estudada desde a perspectiva de sua função e seu engajamento na dinâmica "sociocultural" (Capone, 1991: 27), abraçando «uma perspectiva predominante de tipo "socio-político"» (Capone, 1991: 28) e "behaviorista" (Capone, 1991: 29).

A estas perspectivas, somariam-se as pesquisas de Verger que, às teorias dos reflexos condicionados, somaria uma "teoria dos arquétipos psicológicos dos orixás" (Capone, 1991: 29). Aquelas características arquetípicas são fixadas no adepto por ocasião da iniciação, e essa perspectiva foi retomada por Cossard, Lépine e Augras. Segundo Capone (1991: 2), esses estudos derivaram em estudos que privilegiaram abordagens "psicológicas" da possessão, tirando-lhe seu caráter patógeno, que podem ser a "expressão da verdadeira personalidade de base do possuído" ou "manifestações paroxísticas de estados de possessão permanente". Neste último caso, a possessão é pensada como "sendo funcional à manutenção da ordem social", já que permite a expressão de protesto dos segmentos oprimidos.

Para o continente africano, Sow (1978: 90) escreveu que existem dois grandes grupos de possessão, ambos associados a certos estados de doença: aquela bem-sucedida, equivalente à iniciação, com tempos de convalescência e aprendizado de técnicas exorcistas. No final desse percurso o indivíduo é capaz de "manipular o mundo dos espíritos". Do outro lado está a possessão fracassada, que reafirma ou aprofunda a doença. Segundo o autor, aquela condição pode, finalmente, ser ultrapassada através de um terceiro tipo de possessão "mântica" ou "de interrogação" que revela as ações profiláticas a ser realizadas. O bori, ainda hoje, se constitui na

mais comum dessas possessões no continente africano (Sow, 1978: 52). Diversos autores enfatizaram o caráter profilático do bori, nas religiões afro-brasileiras, reaparecendo o conceito na outra margem do Atlântico.

Aquelas formas de possessão estão presentes nas religiões afro-brasileiras e, exemplo paradigmático da possessão mal-sucedida é a possessão pelos eguns. Por exemplo, Goldman afirma que a fase imediatamente posterior à iniciação é "... bastante perigosa porque a cabeça do *Yáô* ainda não está firme, podendo os maus fluidos (Eguns) penetrarem através do corte feito em seu Ori durante a Feitura" (Goldman, 1984: 154). Para este autor, a possessão dos fiéis por parte destas criaturas causa inúmeras perturbações. Os Eguns, ao contrário dos orixás, só "obedeceriam seus próprios desígnios".

Devido a essa transgressão à ordem o indivíduo possuído perde seu caráter "unitário", e as manifestações do caráter pejorativo dessa possessão são as perturbações físicas (doenças), mentais (loucura) e místicas (surras de santo) (Goldman, 1984: 144). No universo umbandista, as mesmas manifestações são provocadas pelos "obsessores" ou "encostos", que provocam uma "possessão selvagem", "associada à doença e à loucura" (Montero, 1983: 171). Mas precisamente, as surras de santo determinam a necessidade da entrada na "carreira do filho-de-santo" (Montero, 1983: 141). Isto, na verdade, quer dizer que a possessão pelos eguns deve ser prévia à entrada no santo. O indivíduo "morre" socialmente, e deve começar uma nova existência a partir do batismo ritual, onde um dos procedimentos rituais é, justamente, o bori.

Por outro lado, as possessões iniciáticas estão associadas aos erês e aos diversos orixás conforme à idade-de-santo do adepto. Tal como descrito por Sow para o continente africano, a consecução bem-sucedida de todos os nascimentos místicos possibilita o domínio das forças mágicas e do axé por parte do fiel. Aquelas possessões são, segundo a lógica religiosa, os principais métodos a seguir para acumular e para fixar o aprendizado. Na vida cotidiana a prática pedagógica é assistemática, carregada de segredos e, até certo ponto arbitrária. Pelo contrário, a sistematização adquire a maior relevância no contexto ritual, principalmente na hora dos nascimentos místicos, onde o adepto deveria apropriar-se de certos segredos, apropriação legítima e reconhecida pela comunidade-de-santo. Daí a ascensão do fiel na hierarquia religiosa.

Ao serem analisadas as etapas de aprendizado colocadas por Póvoas, a primeira singularidade é a relação entre a entrada na família-de-santo e a socialização que ali se produz. O neófito começa por conhecer o grupo receptor, suas hierarquias internas e os códigos de conduta

doméstica elementar. A primeira etapa pode ser homologada à socialização primária, que inclui também a incorporação da língua do grupo. Estes aprendizados elementares garantem a interação mínima do indivíduo com o grupo e correspondem ao momento em que o neófito é tratado como "escravo" no terreiro, na sua condição de abiã. Esta condição liberta a pessoa das influências negativas dos eguns, mas supõe a obediência do fiel a todas as outras entidades.

A segunda etapa pode ser vista como a socialização secundária, com a integração do indivíduo ao mundo do trabalho. Esta integração supõe conhecimentos mais especializados e, eventualmente, a ampliação do campo social além das fronteiras da família. Supõe também a internalização das regras de mobilidade social que permitem obter maiores possibilidades de autonomia. Ao que parece, esta etapa corresponde à iniciação do adepto como iaô, depois que foram realizados a saída do *runkó*, o *panã* e o batismo, onde o neófito internaliza os erês, no entanto, o aspirante continua sendo tratado como "escravo" e como "menor" (Voguel et al., 1993: 132). O noviço deve mostrar quais são as habilidades adquiridas e além disso deve mostrar boa disposição e boa vontade para realizar o trabalho (Vogel et al., 1993: 143). Nesta etapa o noviço é filho-de-santo ou noiva do orixá, e o laço de parentesco mítico torna-se mais definido e completo. Supõe a submissão ao pai-de-santo e aos orixás, mas pode usar os eguns como "escravos". Nesta etapa também o adepto recebe um nome que é deformado pelos outros integrantes do terreiro como amostra da identidade incompleta do iniciado.

As três etapas subseqüentes supõem a internalização de conhecimentos religiosos especializados. A impossibilidade de aprender aqueles conteúdos supõe também a impossibilidade de realizar a obrigação dos 7 anos que independentiza o fiel da tutela do pai-de-santo (mas não da tutela do orixá), assim como da obrigação de 21 anos (que independentiza o fiel da vontade dos orixás). A impossibilidade de completar este percurso cultural e ritual impede também a possibilidade de obter o status de "pessoa", de obter a liberdade, e de dominar as forças da natureza.

Uma das características marcantes desta estrutura social é a legitimidade da existência do escravo que exige a sua submissão aos superiores em geral, e às figuras do "pai" e os ancestrais míticos em particular. Nem a hierarquia, nem o absolutismo, nem a escravidão são colocados em questão. O roteiro existencial supõe a posterior libertação, mas ela deve cumprir com requisitos de aprendizado e de conduta que podem não serem cumpridos. Assim, a possibilidade de não superar o estatuto de escravo está latente, e a única garantia de ultrapassar este estatuto

existencial é a submissão do cativo que agrade o "pai" e o ancestral mítico. A autonomia é, nesse contexto, uma virtualidade sempre ameaçada, um fato coletivo e cultural: ela é possível graças ao domínio de determinados conhecimentos, graças à ampliação das redes de contenção social, e graças à vontade de um superior hierárquico.

Se este modelo de integração social for levado em conta para se pensar a sociedade escravista brasileira, as primeiras duas etapas seriam coerentes com as vivências dos escravos estrangeiros incorporados na família patriarcal, chegados como *abiãs* do deus cristão e batizados como "filhos" do seu senhor. Na conduta diária certos indicadores parecem refletir a superposição das condutas esperadas dos escravos na família-de-santo e na família patriarcal. Os filhos-de-santo pedem a benção ao pai-de-santo (Costa Lima, 1977: 151); assim também, os escravos de todas as idades pediam a benção a seu senhor todos os dias e noites, "... em nome de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo" (Pierson, 1971: 152). Ou, ainda, "... desta forma [...] as pessoas se cumprimentam no Terreiro, pedindo a benção de maneira idêntica àquela que se pratica na família" (Siqueira, 1998: 213). Os escravos que encontravam outros africanos que foram chefes na terra de origem, beijavam-lhes a mão em sinal de submissão e reverência (Pierson, 1971: 147). Os escravos beijavam a mão do senhor, assim como os filhos-de-santo beijam as mãos dos superiores do candomblé. No candomblé, antes da obrigação dos 7 anos, o noviço deve andar descalço e deve olhar para o chão, tal como deviam fazê-lo os escravos.

Na segunda etapa a internalização dos conhecimentos relativos ao trabalho podem dar conta da diversidade escrava como grupos diferenciados e hierarquizados internamente pela ocupação: quitandeiras, pajens, escravos de ganho, etc., sendo que algumas destas modalidades permitiriam a compra da própria alforria ou dos parentes, superando o estatuto legal e existencial do indivíduo. É uma etapa superior da construção da pessoa que pode estar acompanhada por maiores doses de autonomia na vida cotidiana, assim como mais autonomia financeira, o que não significa ter obtido a liberdade ou a senioridade.

Nas duas primeiras etapas a escravidão é concebida como uma ordem "natural" que exige submissão, restringe a relação de dominação ao espaço doméstico e em momento algum considera uma desviação que seja classista ou racista da hierarquia, transformando-a num processo individual e místico, portanto inscrito na ordem natural do universo e numa ordem de senioridade. Aquele ordenamento está inscrito na "família" que tem características teocráticas.

No início desta tese, uma primeira hipótese de trabalho, foi a possível continuidade religiosa no eixo Brasil-África. Esta continuidade tem sido muito questionada ou francamente negada. Apesar disso, Roger Bastide (1967: 128, 129), nas suas *Amériques Noires*, escreveu uma passagem realmente surpreendente. Este autor descreveu todo o batismo das iaôs, com os sacrifícios animais, o bori, os banhos lustrais, a raspagem da cabeça, a reclusão no *runkó*, a marca "étnica" no corpo dos iniciados, as saídas das iaôs, o *Orunkó* e a designação de um nome que reflete a missão vital do iniciado, o *panã*. Depois dessas cerimônias, o autor afirmou que o iniciado pode sair do terreiro e "recobra a sua liberdade" "... *sauf en matière religieuse, où elle [a yaô] reste toujours sous le contrôle de sa Iyalorisha*" (Bastide, 1967: 128). Bastide continua descrevendo o percurso existencial dos adeptos, para dizer que aos sete anos a iaô transforma-se em *ebônim* e, finalmente, depois de mais sete anos pode virar *Ialorixá*. A grande surpresa é que, apesar de Bastide postular incansavelmente na sua tese sobre a aculturação dos afro-descendentes brasileiros, ele próprio conclui dizendo: "*Or tout cela se retrouve exactement en Afrique; les seules différences que nous avons pu noter au Nigéria ne portant que sur des détails infimes*" (Bastide, 1967: 128). Esta afirmação categórica parece dar resposta à primeira hipótese, o que é também confirmado por Pessoa de Barros já que, segundo este autor, "No caso brasileiro, a permanência destes etnônimos *yòrùbà* [da classificação dos vegetais] significou a manutenção intacta da cosmovisão dos grupos [vegetais]" (Pessoa de Barros, 1983: 145), os que por sua vez seriam imprescindíveis "... para a existência das comunidades [religiosas]" (Pessoa de Barros, 1983: 145). É confirmado, da mesma forma, o postulado de Póvoas (1989) sobre a permanência de um "pensamento africano" neste aspecto da religião.

Mas, as características de absolutismo teocrático dos terreiros, por definição hierarquizadas, podem apresentar sérios conflitos internos. Maggie (1977) observou o desenvolvimento do conflito num terreiro e chamou o processo "Guerra de Orixá". Na sua análise a hierarquia, embora inevitável, é potencialmente perigosa, já que os subalternos ficam indefesos frente aos superiores que dominam saberes mágicos. A autora destaca o fato de que os membros da família-de-santo têm sido geralmente estudados desde a perspectiva da homogeneidade do grupo e do seu retorno à harmonia. No entanto, o grupo de sua etnografia aparecia como um grupo heterogêneo, que provinha de uma sociedade urbanizada e "complexa".

Ali as relações intergrupais podiam ser extremamente conflitantes e perigosas, no limite, acabando com o sacrifício de algum integrante ou a dissolução do terreiro.

A autora constatou que "...todas as "guerras" se davam entre um Pai ou Mãe-de-santo e seus filhos" (Maggie, 1977: 144) e que "... o grupo estaria representando a sociedade mais ampla, como uma sociedade hierarquizada ou estratificada, onde existiria o conflito, pelo menos como possibilidade, entre indivíduos que ocupassem posições distintas e polares nessa mesma hierarquia" (Maggie, 1977: 145). Mas, novamente, o paralelismo histórico está presente, uma vez que os escravos estavam definidos como "inimigos públicos", numa sociedade onde o conflito era onipresente.

Uma das fases que o conflito pode apresentar, desta vez na dimensão mágica, é o que a autora chamou "demanda" ou feitiço. Na sua etnografia todas as fases do conflito atravessavam relações de assimetria hierárquicas, entre uma posição superior e uma subalterna, que colocava em questão a legitimidade do poder no terreiro. Uma das possíveis alternativas acionadas na resolução do conflito é justamente a "demanda", onde o nascimento místico é a situação de maior perigo para o adepto. Na correlação de forças, o poder do pai ou mãe-de-santo é incontestável, enquanto a debilidade do neófito é superlativa. O perigo estrutural da situação está no fato de que o superior pode "fazer muita coisa" contra o filho, que não "tem preparos" para contrabalançar qualquer manobra do pai: «... o ritual da feitura da cabeça era também visto pelo grupo como perigoso, pois "o Pai-de-Santo, nessa cerimônia, pode tirar toda a força do médium» (Grifos no original) (Maggie, 1977.: 90).

Se o pai ou mãe-de-santo tira toda a força dos seus filhos no instante do nascimento, os filhos permanecem na condição de "mortos" ou eguns, condição que de outro lado eterniza a escravidão. No registro histórico aquela atitude abusiva que "tirava a força" dos cativos encontrava-se no Brasil escravista e nos tratantes de escravos, principalmente na viagem de barco.

Barretto (1987) colocou uma situação menos dramática, mas que também descreve situações que onde o próprio chefe do terreiro não abre mão do seu poder: trata-se do "egoísmo" dos pais-de-santo, que não querem compartilhar o seu saber religioso. O segredo mantido pelas autoridades deveria impedir a "vulgarização" das cerimônias mas, de outro lado, "Não podemos nos esquecer que este "saber" que cada pai ou mãe-de-santo reserva é a sua garantia de controle sobre os filhos" (Barretto, 1987: 93). Esta situação está reforçada pelo fato de que aquela

transmissão somente pode dar-se através do contato pessoal. Os próprios chefes do terreiro – segundo esta pesquisa – parecem minimizar o papel da literatura religiosa como via de socialização, o que, segundo Barretto, deveria alterar todas as "relações internas do sistema religioso".

As categorias que de certa forma contrabalançam estes poderes absolutos são as irmandades de idade, entre as quais os "irmãos de barco", que agrupam indivíduos com características equivalentes, sem reverter as outras ordens de desigualdade. Ambos os ordenamentos coexistem na família-de-santo.

Para Lépine

A hierarquia sacerdotal do terreiro de candomblé obedece ao mesmo princípio de senioridade que a família e a sociedade africanas em geral, e a família real em particular. Reproduz inclusive a mesma hierarquização das classes de idade (Lépine, 1978: 73).

Mas nas religiões afro-brasileiras existem diversos tipos de irmandades. Os filhos "feitos" numa mesma casa correspondem, segundo esta autora, aos "irmãos de *asê*", mas podem ser filhos de mães diferentes, tal como acontecia nas casas e fazendas do Brasil escravista. Uma outra categoria de irmandade, que pode ou não se superpor aos "irmãos de *asê*", são os "irmãos de barco" que "foram iniciados juntos" ou, na linguagem secular, que *navegaram* no mesmo *barco*. Analisando as características desses escravos, os "irmãos de barco" podem corresponder aos escravos chegados de ultramar numa mesma embarcação. Os irmãos de axé são "feitos" na mesma casa, categoria muito mais abrangente, que pode incluir os irmãos de barco, as categorias de escravos crioulos, cabras e pardos nascidos (biologicamente) no local, ou, também, a qualquer tipo de escravo (incluindo os de nação) revendido dentro do próprio território brasileiro, depois de ser inserido numa família patriarcal, que mudava de "linhagem", portanto trocava suas redes parentais.

Lépine coloca um terceiro tipo de "irmandade" mística, que ela define como os "irmãos de santo". Estes "irmãos" são "feitos pela mesma mãe" (de-santo), ou seja, aqueles que foram batizados pelo mesmo sacerdote ou sacerdotiza.

Os ordenamentos de filiação hierárquicos funcionam com uma lógica oposta/complementar à das irmandades. A base da relação hierárquica mãe-pai-de-santo/filho-

de-santo é a reatualização das relações de poder, onde o poder máximo tem nas suas mãos o “recém-nascido”, a humanidade plena se opõe ao corpo sem princípio existencial. Teoricamente aquela relação potencialmente perigosa deveria ser de cooperação mútua para tornar possível a acumulação de axé no terreiro. No entanto a paternidade/maternidade precisa desse poder maximal para legitimar-se e atualizar-se. Quanto mais filhos nascem desses pais/mães-de-santo, mais poderoso é o terreiro e mais poderosa é aquela autoridade. Potencialmente existe a possibilidade de perpetuar a distancia máxima entre o pai todo poderoso e o recém-nascido indefeso, que retroalimenta a posição dominante a partir do enfraquecimento da posição dominada. Tal é a situação descrita por Maggie.

Pelo contrário, as irmandades agem no sentido contrário, como categorias de equivalentes hipoteticamente solidárias, que estão na procura coletiva do crescimento místico e o afastamento da morte até alcançar a sua liberdade e a sua maioria de idade (senioridade). As lógicas de ambas as ordenações podem conviver num equilíbrio instável, ou podem entrar em conflito. Os “irmãos” podem ter uma “guerra” contra os “pais” onde vencerá o mais forte. A parte dominante tem maiores possibilidades de vencer nessa luta, mas excepcionalmente os subalternos podem subverter a ordem.

Finalmente Lépine (1978) descreve o que ela chama um “segundo tipo de parentesco”, que ultrapassa o âmbito do terreiro: Trata-se de um tipo de parentesco que determina “relações entre os membros do culto nàgó em geral” (Lépine, 1978: 74). Nesta categorização é reintroduzida, sem que a autora o perceba, o conceito da “nação”. A “nação” é cruzada com a linhagem mítica e a autora conclui que

... recorta verticalmente a família-de-santo e que ultrapassa o âmbito do terreiro, abrangendo todas as Casas de candomblé [...]

Trata-se aqui do parentesco determinado pelos próprios *òrisà* e suas relações míticas. Os filhos de uma mesma divindade são irmãos num novo sentido: são filhos do mesmo pai ou melhor, do mesmo antepassado mítico (Lépine, 1978, 74).

Nesse sentido, Siqueira (1998: 213) é ainda mais explícita: todos os filhos do mesmo santo correspondem a uma "nação". Bastide (1971: 81) afirmou que a política brasileira (particularmente do Conde dos Arcos) permitia o agrupamento dos negros em nações, situação

que dividia o universo escravo. A organização em nações "... permitiu [aos escravos] a perpetuação de suas tradições religiosas ou culturais" (Bastide, 1971: 81). Mas aquela ligação entre a nação, o ancestral mítico e a irmandade foi justamente o que Karasch observou no funcionamento das irmandades religiosas, sem que, aparentemente, estas organizações fossem incluídas no conceito de família. Esta presunção cobra maior sentido se for correta a afirmação de Verger, que escreveu que as gerações de negros creolizados "... *considèrent déjà que le "Saint" et l'"ORISHA" ne sont qu'un, que seul le nom change*" (Verger, 1954: 13). Sow (1978: 113) escreveu que estas associações "confessionais" ou confrarias, existem no próprio continente africano. São agrupamentos de caráter "iniciático" que asseguram a integração progressiva dos indivíduos no grupo. Estas associações, as vezes ligadas a determinadas profissões tomam conta de práticas litúrgicas e asseguram a ligação entre os deuses e os humanos, o que pode ser entendido como práticas destinadas a incrementar o axé.

No Brasil, todas as irmandades de negros explicitaram seu propósito de afastar a morte e de libertar os seus irmãos escravos, como objetivos centrais da agrupação, o que também pode ser interpretado como uma tentativa de acumular axé.

CAPÍTULO VIII

AS IRMANDADES

Quando se fala em relações entre o catolicismo e a escravidão, de maneira geral, a idéia preponderante é a da repressão e perseguição da população negra e as suas crenças originárias, pela presunção que os negros eram idólatras. A suposição implícita é que a Igreja teria exercido uma função de dominação sistemática, sem outras instâncias que equilibrassem a assimetria entre escravos e Igreja. Um dos instrumentos utilizados foram as irmandades católicas, agremiações que reproduziam as irmandades portuguesas. A argumentação mais difundida é que estas organizações ajudavam a introduzir os negros dentro da religião branca obrigando-os a esquecer suas crenças originárias. A revisão bibliográfica, no entanto, indica que este tipo de agremiações existe no continente africano. Elas têm caráter confessional e iniciático, agrupando irmãos religiosos com o objetivo de aproximá-los aos deuses, e estas características as aproximam das irmandades luso-brasileiras.

O processo de introdução de escravos no catolicismo foi complexo, aparecendo diversos conflitos de jurisdição e interesses na população branca no que concerne à escravaria. Muitos senhores eram contrários à administração de sacramentos nos seus plantéis e à interferência dos padres com os escravos. Houve diversas controvérsias sobre a educação religiosa na hora do batismo, sobre a assistência dos negros às missas ou festividades, sobre o tratamento das peças no tráfico negreiro, ou a venda separada dos escravos depois de terem recebido o sacramento do casamento.

A literatura é bastante reiterativa ao dizer que os senhores não gostavam muito dos casamentos entre os escravos, principalmente se eram de donos diferentes, já que depois a sua venda separada estaria legalmente dificultada. Por outro lado, isso entrava em contradição com o Direito Canônico que estabelecia que os senhores eram obrigados a facilitar os casamentos de seus escravos (Scarano, 1978: 63). Todas essas razões dificultavam a educação religiosa e sobre o particular, Carvalho Soares (1997) afirmou que a evangelização dos negros era “incompleta”.

Um outro conflito descrito por Scarano (1978), foi o antagonismo entre Roma e os reis – estes últimos, na sua condição de Grão-Mestres da Ordem de Cristo - que dava ao Estado “uma

posição de preponderância sobre a Igreja” (Scarano, 1978: 11). Este conflito tinha sua máxima expressão na cobrança de alguns impostos que hipoteticamente deveriam ser para a Igreja, mas eram cobrados pela Coroa, com base na Ordem de Cristo. Tal era o caso dos dízimos. Com isso a autora chegou à conclusão que a Igreja só se beneficiava “em parte”, tanto que a construção dos templos podia ser realizada pelas Ordens Religiosas, pelos fiéis reunidos ou não em Irmandades ou, inclusive, por particulares.

Outro motivo de atrito era referido às atribuições das instituições religiosas. “O poder civil queixa-se da interferência de Vigários e Bispos, em coisas que considerava de alçada temporal. O fato de os bispos poderem administrar justiça, mandando colocar a ferros os que consideravam mercedores de tal castigo...” (Scarano, 1978: 16).

A Coroa e a Igreja entravam, portanto, em concorrência no referente às suas atribuições. Segundo Scarano, o discurso régio era de total aceitação aos ditados do Vaticano, o que na verdade encobria margens muito importantes de liberdade de ação dos monarcas. Por causa disso, a autora afirma que um dos setores onde “mais se efetivou o controle por parte da Coroa foi o das Irmandades” (Scarano, 1978: 19), provocando uma “profunda contradição” entre os objetivos eclesiásticos e os do poder civil. O rei achava necessária a existência de ordens seculares sob seu controle. Segundo a autora, a fiscalização foi muito mais rigorosa no Brasil do que em Portugal.

«A Realeza foi bastante incisiva no exigir o envio de todos os compromissos a Lisboa, acentuando que “todas as Irmandades e Confrarias do *Estado do Brasil* eram de Sua Régia Jurisdição como Grão Mestre e perpétuo Administrador da Ordem de Nosso Senhor Jesus Cristo”» (Scarano, 1978: 22).

Nenhuma irmandade podia, de fato, iniciar-se sem a autorização do monarca. Apesar dessa profunda intervenção régia nas confrarias religiosas, ela era aceita pela Igreja, dado o espírito de independência que se manifestava em várias irmandades, principalmente de crioulos e pardos. Aquela situação vai contribuir para o debilitamento do ensino das práticas religiosas ortodoxas. Esta briga pelo controle das irmandades foi utilizada em benefício próprio pelos pretos, os que em caso de conflito procuravam socorro no monarca, com o que os sacerdotes sentiam que os negros “... tendiam a escapar à sua autoridade” (Scarano, 1978: 46).

Um outro ponto de controvérsias foi a margem de tolerância permitida às coletividades de cor, na permanência dos seus costumes. Apesar de muitas vezes aquelas práticas não serem consideradas ortodoxas, elas podiam ser funcionais ao sistema escravista. Carneiro afirmava que:

Sabemos que todas as tribos africanas que nos forneceram escravos tinham as suas religiões particulares. Ainda em começos do século XIX, o conde dos Arcos achava prudente manter as diferenças tribais entre os negros, permitindo os seus *batuques*, porque “proibir” o único ato de desunião entre os negros vem a ser o mesmo que promover o govêmo, indiretamente, a união entre eles... (Grifos no original) (Carneiro, 1964: 122, 123).

Nina Rodrigues (1988: 31, 32) afirmava que as próprias festividades religiosas africanas, entre as quais as dos reis congos facilitavam a submissão escrava. Para este autor os reis congos "... tiravam sanção divina de sua investidura" (Nina Rodrigues, 1988: 32), "com a anuência e aprovação das autoridades eclesiásticas" (Nina Rodrigues, 1988: 31). Por sua vez, Silveira (1988) afirmou que os “reis” africanos participavam ativamente na manutenção da ordem, punindo outros escravos e facilitando a manutenção das hierarquias estabelecidas.

Além do aparelho policial e militar montado e financiado pelo Estado, sabe-se que os “reis” e “juizes” – que eram muito respeitados pela população de origem africana, talvez porque muitos deles fossem membros da alta hierarquia política e religiosa dos reinos africanos de onde vieram – chegaram a desempenhar também um papel repressivo. Nas cidades, os escravos que tinham cometido certos delitos eram apresentados por seus senhores a eles, que se encarregavam de julgá-los e eventualmente condená-los à chibata e ao tronco. Em compensação, estes “reis” e “juizes” gozavam de um certo número de pequenas vantagens. As elites da ordem africana tinham assim a possibilidade de receber um estatuto levemente superior ao da massa escravizada (Silveira, 1988: 169).

Estes reis e rainhas eram as máximas autoridades das irmandades católicas, eleitos com ocasião das festividades dos santos respectivos. Mas além de manter a ordem, mantinham também certos costumes vernáculos de origem africana:

A coroação ocorria no dia da Festa de Nossa Senhora do Rosário. Rei e Rainha do Congo representavam um sistema de governo africano, na medida em que possuíam autoridade sobre seus

“súditos” e preservavam aspectos culturais e sociais da África, contribuindo para a integração e a solidariedade dos negros no Brasil (Quintão, 2000: 166).

O controle rigoroso da Igreja era muito mais forte na população branca. As faltas graves deste grupo só podiam ser perdoadas pelos Bispos e os Superiores Religiosos, enquanto que todos os pecados dos escravos “... podiam ser perdoados pelos padres confessores, segundo estabelecia a legislação” (Scarano, 1978: 65). Scarano especula que essa maior flexibilidade com o mundo negro poderia dever-se ao fato que os escravos eram “excessivamente numerosos” ou porque eram considerados mais próximos dos “ingênuos” (Scarano, 1978: 65). De outro lado, os “Reis Gentios”, como os chamou a autora, contribuíam ativamente para o funcionamento das irmandades.

Para Carvalho Soares (1997), a população de cor era regida pela denominada “lei natural”, o que permitia pontos de fuga aos grupos de cor frente as rigorosas normas de conduta impostas à população branca pela Igreja Católica.

A mesma autora resgata as classificações utilizadas para diferenciar os diversos grupos populacionais por parte da população luso-brasileira. Aquelas classificações revelam graus de aproximação diversos à religião católica.

Uma dessas categorias é o Gentio que corresponde – segundo esta pesquisa – a quem não crê na religião revelada. Curiosamente, os reis coroados nas Irmandades, que portanto participavam ativamente (pelo menos na aparência) do mundo católico, foram chamados por Scarano como “reis gentios”. O gentio seria, segundo Carvalho Soares, aquele povo a ser catequizado.

Esta categoria de rei gentio aparece num culto afro-maranhense descrito por Lody (1993), desta vez deslocado para o “Rei Santo Louis IX”, monarca francês que reinava o Maranhão durante a ocupação francesa, e Louis XIII, também francês. Segundo o autor a nobreza e a realeza estariam presentes na “memória popular” e, muito particularmente, nos terreiros de Tambor de Mina. Ali

Os impérios que tratam do Divino Espírito Santo fortalecem vocações especiais pela solenidade, pelos títulos de reis, rainhas, imperadores, imperatrizes tão presentes e permanentes no pensamento religioso do homem maranhense [...]

O culto afro-maranhense ao rei São Luís é certamente originário da síntese entre o santo medieval e o rei que em pleno renascimento governou a França (Lody, 1993: 3).

O autor descreve como esta figura é incorporada ao panteão dos *voduns* e na lógica religiosa afro-brasileira, onde esta realeza é incorporada numa "ética do segredo religioso" (Lody, 1993: 4), "próprio das tradições do Jeje" (Lody, 1993: 4). Lody acrescenta que este rei foi divinizado em função do seu domínio sobre um território, e sua corte cultuada como império, estando também presente em casas nagô:

A casa de Nagô comemorou Dom Luís e a casa das Minas manteve o rigor de cultuar os *voduns*, pois Dom Luís é um europeu sendo interpretado como *gentio*.

"... no culto nagô (...) muitas vezes sincretizado com Xangô Dadá-Hô (Lody, 1993: 5).

O rei mítico e divinizado, interpretado como rei "gentio" é incorporado na lógica religiosa, a partir de sua condição de "nação" detentora de língua, tradição e governo autônomo, descendente de um ancestral deificado (São Luís) e, nesse sentido, seria concordante com os dados históricos de imperadores estrangeiros ligados a algum ancestral mítico, outros que o Imperador brasileiro. Mas esta forma de deificação aparece com a mesma estrutura numa descrição de Lépine, desta vez, precisamente para Xangô: "A divindade *Sàngó* resulta da fusão de diversos reis e de algumas outras personagens famosas da história de *Oyó*, que aparecem no panteão como qualidades do *òrìsà*" (Lépine, 1978: 204).

Uma outra incorporação cultural extra-africana foi descrita por Barretto (1987), que mostra como o deus cristão sob o nome de Oxalá é incorporado nas festividades do terreiro da nação mina por ela estudado. Segundo a autora há uma "perfeita integração" (Barretto, 1987: 186) entre o Divino Espírito Santo e o universo afro-brasileiro. A festa do Divino acontece em julho, e no salão do terreiro são armados os "tronos do Imperador, Imperatriz, Mordomo e Mordoma Régia, Mordomo e Mordoma Mó" (Barretto, 1987: 186), para dar graças ao "Divino Santo com os Impérios" (Barretto, 1987: 184). Para a pesquisadora os dias de "festa africana" coincidem com as festas dos santos católicos. Mas o Divino Espírito Santo está presente também no culto ao rei Louis do Maranhão, descrito por Lody.

Uma outra categoria classificatória estudada por Carvalho Soares corresponde à chamada “nação”, que, segundo a autora, estava em relação com a expansão colonial e seria equivalente a um país ou região com língua, leis e governo aparte, sem que a autora colocasse a relação entre o conceito de nação e algum traço religioso. Esta categorização foi reconstruída no território brasileiro nas irmandades de pretos, agrupando indivíduos provenientes dos mesmos conglomerados lingüístico-culturais e com seus “reinados”, todos eles funcionando em torno a um território assinalado pelos templos, quer dizer, um território com um viés sagrado, comandado por alguma divindade. Retoma-se assim a idéia de reinado teocrático, com base na língua comum.

Ambas as classificações – gentio e nação – não têm necessariamente uma conotação que leve a pensar na perseguição ou na repressão, mas implicitamente colocam a idéia de grupos de iguais culturais que devem ser catequizados. Isso é concordante com as conclusões de Scarano, quando afirmou que as irmandades “Exerciam função muito menos de domínio que de proteção do grupo...” (Scarano: 1978: 46), objetivos também destacados por Carvalho Soares (1997), por ocasião da doença, pobreza ou morte dos afiliados.

Evidentemente, as misturas entre o catolicismo e os traços culturais africanos se deram de fato, o que não necessariamente significa que todos os traços foram perseguidos ou reprimidos.

Os níveis de desvio censurável aparecem também na pesquisa de Carvalho Soares (1997), sob o nome de “pagão” ou “infel”, ou seja aquele que professa uma religião idolátrica, alguma religião que não pode ser inserida dentro do catolicismo, atuando em concorrência com ele, o que não parece ser o caso do mundo africano, pelo menos não na sua totalidade, já que o atributo de “nação” fazia parte do batismo individual dos cativos, e depois foi reconstruído nas irmandades, sob um manto de cristianismo.

A perseguição mais violenta parece ter se concentrado nas práticas de feitiçaria, tanto na população branca como na população de cor. Mas na própria África pessoas acusadas de feitiçaria eram punidas com a escravidão. Assim, o pavor da feitiçaria está também presente nas irmandades de pretos. Scarano (1978) escreveu que as pessoas acusadas de “heresia” ou “feitiçaria” pelas autoridades eclesiásticas não eram admitidas para ingressar numa irmandade. Carvalho Soares afirma que as mulheres eram suspeitas de feitiçaria com maior frequência, assim como as irmandades de africanos. Carvalho Soares escreveu que:

O que é importante destacar é que a perseguição à feitiçaria e às festas “desonestas” levadas a cabo pela hierarquia da Igreja e também pelas forças policiais são aqui interiorizadas pelo grupo que incumbe-se de identificar os suspeitos e afastá-los do convívio da congregação (Carvalho Soares, 1997: 204)

Aquela expulsão significava “... um grave problema, colocando a pessoa à margem da sociedade, significando um tremendo castigo” (Scarano, 1978: 37), o que pode ser interpretado como a transformação em “não-parente”. Uma das conseqüências mais graves daquela expulsão seria a perda do direito de sepultamento. Frente àquela possibilidade, “muitos autores chamaram a atenção para o horror ante a perspectiva de ser lançado o defunto em um terreno não sagrado, como ocorria com os infiéis e os animais” (Carvalho Soares, 1997: 55).

Tal citação é concordante com os castigos ministrados aos feiticeiros nas culturas africanas, que eram lançados ao espaço vazio e condenados à morte dos animais. Também tem de se levar em conta o costume dos senhores de abandonar os cadáveres dos seus escravos, prática que era realizada às vezes pelas irmandades para casos particulares. A pompa dos enterros variava conforme os defuntos ocupassem posições hierárquicas diversas. Quanto mais elevada a posição, mais importante o rito mortuário sendo que, inclusive, Carvalho Soares (1997: 125) relata o caso de três negros forros enterrados dentro das igrejas. Como já foi apontado, somente pessoas importantes podiam gozar de tal privilégio e, de fato, aqueles negros haviam alcançado a sua liberdade, sendo pessoas excepcionais dentro da comunidade preta. Um paralelismo retórico pode ser encontrado nas religiões afro-brasileiras, onde os rituais mortuários variam segundo a hierarquia iniciática alcançada pelo defunto. Os ritos de maior pompa são ministrados aos adeptos que realizaram a obrigação dos sete anos, alcançando, portanto, a sua liberdade mística, são os que alcançam um lugar *junto* à divindade. Tal diferenciação ritual foi descrita por Cruz:

A forma de realização do rito mortuário varia de acordo com o estatuto iniciático do falecido. No caso de nossa referência, trata-se de alguém com suas obrigações incompletas, não tendo ainda atingido o auge de sua carreira como filha de santo, alcançada na obrigação de sete anos e, portanto, merecendo somente o que se denomina *carrego de egum*.

Pessoas com carreira completa merecem o *axexê*, que é a cerimônia pública, um toque executado em honra de um defunto, que pode durar um, três ou sete dias[...]

Os iniciados mortos deixam de ser filhos para tomarem-se, no Orum, eguns de seu próprio orixá. Seu papel efetivo junto à divindade é maior ou menor, na medida de sua graduação iniciática. [...] Uma vez que se reverte seu estatuto liminar, o egum poderá assumir as funções de protetor e conselheiro da comunidade (Cruz, 1995: 90, 91).

O mesmo autor afirma que os rituais mortuários devem ser realizados conforme o modelo de culto ou nação da casa de candomblé do falecido. Barretto (1987), realizou uma descrição semelhante e, ainda, no seu estudo de caso, colocou que certos integrantes dos terreiros são cuidados pelas "irmandades" na ocasião das doenças e que, inclusive um *axogum* falou que "A irmandade, portanto, assumiu as despesas com o enterro de sua avó..." (Barretto, 1987: 162), ela também participante ativa do terreiro.

O ritual mortuário tem a finalidade de superar a condição liminar do defunto e neutralizar sua periculosidade para os vivos, transformando essa energia em energia benéfica, controlada, que não invade o domínio dos vivos. A função ritual tem por objetivo demarcar e diferenciar os espaços, para superar o estado de indiferenciação potencial entre a vida e a morte, que, por sua vez é uma das condições que define o escravo: trata-se legalmente de um morto-vivo. A cercania da morte sem mecanismos de controle e contenção pode perpetuar aquela condição através do contato.

A diferença que talvez distinga o egum antes e depois do rito mortuário é a sua mobilidade [...] O morto, em sua inquietude, impede que o vazio que deixou na terra seja preenchido novamente. A melhor tática, neste sentido, é fazer com que este vazio se torne um vazio completo [...] Assim, sua memória não permanece totalmente apagada entre os vivos, mas não terá muito em que se apegar para continuar profanando o limite entre os domínios (Cruz, 1995: 90, 91).

A morte aparece, em consequência, ligada aos espaços vazios, tal como os feiticeiros e os escravos. Esses espaços vazios são altamente contaminantes e perigosos para os indivíduos e para toda a comunidade. Por isso, a finalidade do ritual é neutralizar aquele perigo, de forma que exista uma superação no estatuto liminar. Em caso contrário, o morto ou a morte agem sem controle, misturando-se com os vivos, com as consequências terríveis para a população. Uma das

possíveis manifestações desse contato constitui-se na perda de axé que pode derivar na permanência indefinida da condição escrava. Daí a necessidade imperativa de se realizar os enterros conforme o preceito, e o caráter imperativo da assistência dos irmãos nos ritos funerários.

Outra das atividades importantes no acompanhamento das almas dos mortos é a realização de orações que nas irmandades católicas, logicamente, tomavam a forma das missas.

[Havia a crença no poder expiador da missa, poder]...reparador e na sua eficácia para aplicar a ira divina e alcançar a pacificação no plano social, a elevação espiritual e notadamente na salvação da alma (Campos, 1996: 19).

As fontes doutrinárias [das irmandades] e a literatura piedosa da época em questão não duvidam de que mandar celebrar uma missa, melhor ainda, freqüentá-la, traz grandes frutos para os vivos e os mortos (Campos, 1996: 20).

Assim o ritual litúrgico é a ferramenta indispensável para manter em ordem as diversas energias que circulam, e garantir a paz dos vivos. No entanto, Campos (1996) relatou que certos elementos das culturas vernáculas estavam presentes nas missas. A missa, ao que parece, não era questionada pelos membros das irmandades, ao ponto que os membros das confrarias lhe somavam elementos vernáculos para aumentar a eficácia. Aquela evidência reforça a idéia da reinterpretação da ortodoxia cristã, sem que, no mundo negro, houvesse um franco antagonismo – pelo menos nesse nível – para com o mundo católico.

Os freqüentes roubos de hóstias, objetos e paramentos específicos da consagração eucarística indicam o conhecimento a respeito dos poderes do sacramento no altar. No Brasil Colônia índios, mulatos, brancos e negros furtaram hóstias consagradas [...] tendo em vista a confecção de bolsas de mandinga que, segundo a crença popular, preservava dos perigos. Esse poder mágico ficaria mais eficaz ainda se o amuleto retornasse temporariamente para a mesa do altar: **“que para ficar a mandinga bem forte a havia de meter entre a pedra d’ara e toalha do altar para se dizer missa sobre ela”** (Grifos no original) (Campos, 1996: 20).

O enterro e o culto às almas dos mortos aparecem como objetivos de primeiríssima prioridade para as irmandades. A ausência nos rituais de enterro é vista sem exceção como uma falta gravíssima, que merece a expulsão do grupo. No entanto, a literatura revela uma desconcertante independência religiosa e política na realização desses rituais. Ali é explicitada a presença dos ancestrais míticos, as almas dos “irmãos” falecidos, a “identidade étnica”, e os “reis”, que funcionam “independentemente do Império”.

A devoção das almas surge como uma forma de institucionalização da congregação, estabelecendo regras próprias, inclusive para sua folia, que passa a sair independentemente do Império. A congregação se dedica também a “fazer caridade com os vivos e sufragar as almas dos mortos”. Embora mencione a salvação das almas do purgatório, está voltada para as almas dos irmãos falecidos e dos ancestrais. É uma congregação voltada para o interior do grupo étnico que reza pelos “parentes” mortos e ajuda os vivos em suas aflições, inclusive nas alforrias.

O sentido da relação entre a folia e a congregação é justamente o fato de que o rei da folia simboliza a reorganização do povo makii no mundo cristão, por isso eles libertam os vivos e rezam pelos mortos. Ele está imbuido da importância de levar a doutrina cristã a seus nacionais vivos e salvar a alma dos mortos (Carvalho Soares, 1997: 200).

Carvalho Soares (1997) coloca que as irmandades brasileiras funcionavam com o modelo das irmandades de Lisboa, onde a Mesa é composta por cargos executivos e mais uma corte com rei, duque, conde e outros nobres, representando a sociedade estatal portuguesa no interior da irmandade. Mas

A diferença entre a corte da irmandade portuguesa e as cortes das irmandades de pretos do Brasil é que aqui os dois segmentos da Mesa (os cargos executivos e os títulos de nobreza) se separam: enquanto os juizes e a Mesa se encarregam da direção das irmandades, os reis encabeçam agremiações festivas chamadas “reinados” ou “estados imperiais”. (Carvalho Soares, 1997: 136).

O Estado elege Imperador e Imperatriz, Príncipe e Princesa. Conta ainda com juiz e mais oficiais eleitos nos moldes da mesa da irmandade, com mandato de três anos. Como na irmandade, em caso de permanência por mais de um mandato o juiz da folia deve dar “esmola avantajada”. Na eleição do Imperador, a única exigência é que o Imperador “e mais pessoas pertencentes ao seu cargo”, ou seja, os reis, tenham patrimônio (Carvalho Soares, 1997: 174).

Carvalho Soares destaca o fato de que pertencer a uma irmandade era praticamente a única possibilidade para o mundo negro ter acesso a um funeral, que, por outro lado, é a expressão observável da separação do espaço físico dos mortos, não mais misturado com o espaço dos vivos. Aquela preocupação aparece amplamente descrita pela autora, onde os membros das confrarias deviam prestar serviços fúnebres, inclusive às mulheres e filhos dos associados ou a defuntos pertencentes a alguma outra irmandade:

O medo de ter o corpo insepulto ou ser sepultado sem honra pela Santa Casa faz com que os “pretos” queiram um funeral cristão [...] Dai o fato de, mesmo nos enterros dos irmãos de menor destaque, a irmandade comparecer, chorar e carregar o morto até a sepultura, sendo a ausência a estas ocasiões considerada falta grave. As missas solenes, de corpo presente e pelas almas dos irmãos falecidos, assim como os cortejos fúnebres, as procissões e outros rituais são oportunidades para renovar a solidariedade do grupo e demonstrar à sociedade a importância da irmandade (Carvalho Soares, 1997: 157).

Debret descreve o “enterro de uma negra” moçambique na Igreja da Lampadosa e reproduz em português uma frase repetida durante o velório: “nós estamos chorando o nosso parente, não enxerguemos mais...” (Carvalho Soares, 1997: 126).

A mesma preocupação é retomada por Quintão (2000: 164). Tal como descrito por Debret, os membros da irmandade eram tidos por “parentes” e sua expulsão significaria sua transformação em “não-parente”. A esse respeito, Carvalho Soares se preocupa em esclarecer o significado desse parentesco:

Entre os escravos africanos, o uso do termo “parente” tem um significado bem diverso do atribuído nas relações familiares ocidentais. São ditos “parentes” as pessoas de uma mesma etnia. O capítulo 6 mostra como, na Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia os “parentes” estão organizados. Ainda no século XIX permanece este uso (Carvalho Soares, 1997: 126, nota 58).

No idioma do parentesco [da irmandade], ser “parente” é bem mais que ser “irmão”. A irmandade implica numa vaga noção de procedência atribuída pelos critérios da civilização onde todos são irmãos de compromisso, termo comum a todas as irmandades de pretos, pardos e brancos. Já ser

“parente” implica num vínculo constituído a partir de uma identidade étnica calcada na reconstrução de um passado comum e de uma organização social e religiosa presente

A devoção das almas makii aceita outras nações entre os filiados, mas apenas os “parentes”, ou seja, os próprios makii, podem regê-la (Carvalho Soares, 1997: 210)

Assim, aquelas definições de parentesco acionadas pelos membros das irmandades católicas de pretos são concordantes com os agrupamentos em nações, como um tipo específico de parentesco religioso/cultural ou de irmandade que não é radicalmente diferente de uma definição de irmandade realizada para as religiões afro-brasileiras:

As comunidades se constituem num extraordinário sistema de aliança. Este sistema varia - segundo se trate de comunidades em que se pratiquem variáveis homogêneas e heterogêneas - desde a simples genérica “irmandade” até a mais complexa organização hierárquica que estabelece um parentesco comunitário recriando laços à semelhança das linhagens e de formas de família africana. Os laços de sangue são restituídos pelos de pertinência à comunidade de acordo à antigüidade, obrigações e linhagem iniciática (Elbein dos Santos, 1978: 31).

A Casa das Minas [...] organizou-se em torno à liderança feminina, a partir de modelos de irmandades religiosas e de sociedades secretas. O parentesco entre as divindades, agrupadas em famílias com características específicas, ao lado do parentesco biológico entre os membros, constitui o elemento básico da estrutura organizacional e da continuidade do grupo, ou “família de santo”.... (Brice Sogbossi, 1999: 4).

É interessante notar que este último autor retoma as afirmações de Roger Bastide, o qual postulava que a reconstrução das nações africanas foi impossível por causa do regime escravista. A reconstrução do “país perdido”, como uma totalidade “reduzida”, fora realizada nas “seitas” do candomblé, já que era impossível fazê-lo na vida, por assim dizer, cotidiana.

Como bem observa Bastide (1989: 90) com relação à organização religiosa, na África, cada divindade tem seus sacerdotes especializados, suas confrarias, seus conventos, seus locais de culto. No Brasil, prossegue, mesmo nas cidades “negras” do litoral era impossível para cada “nação”, bem menos numerosa, reencontrar e reviver esta especialização. As seitas vão, pois, se converter em reduzida imagem da totalidade do país perdido; quer dizer, cada candomblé terá, sob a

autoridade de um único sacerdote, o dever de homenagear todas as divindades ao mesmo tempo e sem exceção. E é aqui, que justamente intervêm o parentesco religioso ou “parentesco no santo” (Brice Sogbossi, 1999: 65).

Mas a revisão bibliográfica parece contradizer este postulado, uma vez que aquela reconstrução apareceu sob a forma de nação no mundo católico, com seus templos, seus impérios e seus reis e rainhas. As perguntas que emergem é se naquela época existia um franco antagonismo entre o catolicismo e as religiões africanas, se aquele antagonismo era seletivo, ou, se por outro lado, o catolicismo podia ser reinterpretado dentro de uma lógica religiosa africana. Ou, inclusive, se ambas as lógicas podiam coexistir de maneira paralela, com eventuais explosões de conflitos que não chegavam a apagar ou neutralizar as crenças dos cativos. Mas é o próprio Bastide que afirma a relação entre as irmandades católicas e a reconstrução religiosa de procedência africana, onde “... a confraria freqüentemente prolongou-se em candomblé” (Bastide, 1971: 183):

... o que sabemos é que em tôda parte onde existiram confrarias de negros a religião africana subsistiu [...] Quantas vêzes notamos no Nordeste que essas confrarias de negros são compostas das mesmíssimas pessoas que freqüentam o candomblé e aí ocupam importantes cargos hierárquicos. Por conseguinte, a Igreja sem o querer, ajudou a sobrevivência dos cultos africanos (Bastide, 1971: 79)

O mesmo autor chegará a dizer que “... o negro das irmandades, membro de nações, dançador de batuques, encarava os santos [católicos] e a Virgem de sua igreja negra, exatamente como seus deuses ou seus ancestrais...” (Bastide, 1971: 201).

Por outro lado a divisão secular/sagrado não parece ser muito radical na época escravista, como não parece ser possível no mundo das religiões afro-brasileiras. Scarano destacou que, justamente, o papel das irmandades religiosas seria o de sacralizar a totalidade da vida dos seus integrantes, sob a hegemonia do catolicismo e, mais importante, dos reis luso-brasileiros em constante atrito com a Igreja Católica.

A mistura e a coexistência de diversos traços culturais dentro do mundo eclesiástico aparece em vários textos. Por exemplo, Piratininga Jr. (1988) escreveu que na Ordem de São Bento de São Paulo, a população escrava reproduziu-se uma grande “família extensa”, conforme

o modelo “... iorubano, trazido pelos primeiros negros que a compuseram” (Piratininga Jr., 1988: 6).

Nas descrições dessa “família” o autor destaca a linhagem patrilinear “... transmitida pelo pai [biológico, africano] desde os primórdios da organização da senzala. Convém aqui não confundir com a família branca, bem entendido” (Piratininga Jr., 1988: 67). Naquela família a chefia era compartilhada por homens e mulheres e tinha o apoio “fundamental” de uma tia solteira e proprietária, líder, “com poder de decisão” que exercia a função de “verdadeira conselheira ou “mãe” de seus sobrinhos” (Piratininga Jr., 1988: 68). “Toda essa rede de relações tinha ainda sua hierarquia, acrescida de uma igual hereditariedade de valores. Era um universo dinástico, por excelência. Semelhante, enfim a um pequeno reino” (Piratininga Jr., 1988: 69).

Aquelas famílias, ainda, cultuavam a Nossa Senhora da Conceição sincretizada com a orixá Oxum. Tal como acontece nos terreiros atuais, como acontecia nos *zungus* descritos por Líbano Soares, e como acontecia nas irmandades de pretos, a preponderância feminina era relevante na direção e como atores que possuíam bens. Esse fato marca uma diferença com as irmandades de brancos, onde a direção era predominantemente masculina.

O que merece destaque é que certos traços das estruturas dos atuais terreiros foram reconstruídos pelos escravos pertencentes à Ordem de São Bento, que também moravam em “senzalas”, tal como os escravos das fazendas. Naquela estrutura reaparece o ancestral ligado a um território que funda a linhagem, o santo ou orixá familiar, a “mãe”, não necessariamente biológica, proprietária e “líder”, e a estrutura monárquica. Aparentemente os padres não perseguiram esta formação familiar apesar que, segundo o autor, a assistência religiosa era constante e a catequese servia para reprimir a escravaria. Pelo menos, a partir deste depoimento que deveria ser paradigmático, pelo fato de que os escravos pertenciam a uma ordem de padres católicos, é possível constatar que permanecem os traços culturais africanos junto com as práticas católicas, elas também fusionadas. Aquela formação tampouco parecia entrar em conflito aberto com a catequese. Por outro lado, Bastide encontrou um depoimento onde evidencia-se a reinterpretação da relação dos escravos frente à Igreja: “Os negros dizem que não são escravos dos monges, mas de São Benedito, do qual os frades são apenas os representantes” (*apud in* Bastide, 1971: 116).

O antagonismo irreduzível entre a religião oficial e a cultura africana não parece estar presente, como também não estava presente nos reinados africanos que conviviam nas irmandades católicas. Nas irmandades religiosas aquela reconstrução cultural parecia facilitada pelo fato que

[O catolicismo no Brasil era] leigo porque a direção e a organização das associações religiosas mais importantes, como as irmandades, estavam nas mãos dos leigos. Social e familiar porque havia uma estreita interpenetração da religião com a vida social e familiar.

A religião era o núcleo da convivência da sociedade. Festas e manifestações religiosas constituíam uma forma de reunião social. O sagrado e o profano andavam unidos e juntos [...] A principal característica das irmandades neste período era a sua autonomia. Através da Mesa Administrativa, geriam todos os seus negócios e decidiam sobre todas as questões internas e externas. A mais famosa dentre as inúmeras irmandades de pretos é a de Nossa Senhora do Rosário. Desde os séculos XV e XVI, era sob essa invocação que em Portugal se congregavam os homens negros (Quintão, 2000: 163).

... como sabemos, algumas [irmandades] de negros ou mulatos foram razoavelmente independentes, permitindo muito sincretismo afro-brasileiro ou agindo em prol de alforrias (Piratininga Jr., 1988: 18).

E ainda:

A devoção importa na medida em que viabiliza o “compromisso”, ou seja, o espírito de contato que une os irmãos em torno da devoção. Neste quadro um fato é indiscutível: os “pretos” procuram as confrarias por serem o único espaço onde podem reunir-se e organizar-se longe do controle do ordinário da Igreja, do Estado e da atitude discriminadora das irmandades de homens brancos que os estigmatizam e excluem socialmente (Carvalho Soares, 1997: 147).

Assim, uma política sistemática de total aculturação religiosa não parecia estar presente nos objetivos eclesiásticos, o que permitia a permanência de reinados e estruturas familiares africanas. As autoridades tinham margens de tolerância com as populações afro-brasileiras, pelo menos a partir da literatura consultada. Esse dado é reafirmado no fato que a Igreja ficava distante do cotidiano das irmandades ao ponto que: “É importante frisar que dentro da

irmandade, o sacerdote, comumente denominado “capelão”, não passa de um funcionário da irmandade, submetido à mesa administrativa” (Campos, 1996: 24). O ensino da ortodoxia, portanto, estava nas mãos de leigos, que não necessariamente dominavam um saber religioso conforme às linhas doutrinárias oficiais. Os desvios ou misturas eram, em consequência, perfeitamente possíveis.

Tal como nas religiões afro-brasileiras, nas irmandades de pretos reproduzia-se a noção de família extensa ligada a um ancestral comum. Teodoro afirmava que

No Brasil a família extensiva africana, de maneira geral, vai dar lugar às irmandades religiosas, onde a referência à nação dos ancestrais congrega os fiéis e adeptos da seita, possibilitando fortes vínculos sociais, substituindo a referência familiar (Theodoro, 1989: 242).

Carvalho Soares (1997: 173) destaca certos mecanismos de seleção que operavam no momento da integração dos membros, havendo critérios de um mínimo de homogeneidade cultural. Ainda que houvesse espaços para irmãos de outras “nações”, esses espaços estavam restritos. Também havia restrições na hora de integrar a diretiva, e ali, de novo, operava a lógica do parente primogênito, fundador, que liga a família com o território. Os membros da diretiva deviam ser da mesma nação que os fundadores da irmandade.

Todos esses dados são concordantes com as definições de parentesco africano apontadas por Carvalho Soares. São comparáveis também com o parentesco dos terreiros, onde há irmãos, nações e reis sacerdotes todos eles filhos de um ancestral comum.

Anteriormente foi dito que no Rio de Janeiro havia sete reinados africanos, instalados nas irmandades, com suas cerimônias de coroação. Esta mesma estrutura reaparece, desta vez na formação interna das irmandades. O rei principal vai se tornar imperador, e a agrupação será dividida em sete subgrupos, com um rei cada. Carvalho Soares (1997: 178) interpreta esta forma administrativa como uma maneira de “redistribuir” tensões próprias do exercício do poder, e como uma maneira de aumentar a arrecadação de esmolas para a agremiação.

Aquela formação administrativa foi também observada no território congolês, como já foi apontado. A mesma subdivisão foi observada por Maggie (1977) na sua etnografia, onde no terreiro havia sete nações do Candomblé, que funcionavam de maneira paralela à outra

classificação mística. No terreiro estava Oxalá ou Zambi ou orixá maior, e sete linhas de umbanda, cada uma comandada por um orixá.

Numa dimensão ainda menor, os sete orixás, mais o egum-de-santo- o Exu e o erê, formam o indivíduo enquanto a pessoa fizer as suas obrigações iniciáticas. A obrigação dos sete anos é mostrada pela literatura como aquela que dá a liberdade ao indivíduo. A mesma literatura relata que a obtenção da liberdade, além de ser um fato religioso, precisa de enormes despesas.

Por outro lado, as irmandades, como instituições religiosas, tinham o objetivo explícito de facilitar as alforrias dos seus membros e para isso deviam possuir um certo patrimônio. Carvalho Soares descreve a diferenciação entre o império e a irmandade, como duas partes componentes das irmandades. Aquela separação explicita-se na arrecadação de recursos. A irmandade devia pedir esmolas para ter a sua receita, enquanto os reis deviam ter algum patrimônio particular que fazia parte da receita do “império”.

Nessas redes parentais reaparecem as relações hierárquicas, atravessadas pela dualidade liberdade/alforria, proprietário/propriedade, tal como nas famílias patriarcais, com senhores e escravos.

Apesar dos textos enfatizarem a procura ou compra da alforria para os membros como um objetivo fundamental das irmandades (Quintão (2000), Souza (1999), Scarano (1978), Carvalho Soares (1997)), Scarano descobre que as irmandades de pretos possuíam escravos, sendo seu aluguel uma importante fonte de rendas para a receita da confraria. Por causa disso, a autora conclui que, apesar das irmandades procurarem alforriar alguns dos seus membros, elas não questionavam a escravidão como sistema político. Havia portanto, escravos que eram propriedade das irmandades.

Uma outra situação se dava quando um escravo ingressava na irmandade na qualidade de afiliado ou irmão. Nesse caso, o escravo não seria propriedade da confraria mas de algum senhor ou de alguma outra instituição. Nesse caso, um dos objetivos da associação era proporcionar a ajuda para facilitar a alforria dos seus membros. Ali a alforria dos irmãos realizava-se de forma individual, a irmandade comprava a liberdade do associado, sem que dentro dos objetivos da confraria aparecesse a abolição. Neste caso “... a organização funcionava quase como um banco de alforria” (Scarano, 1978: 86). Para Carvalho Soares “Os congregados cativos podem recorrer ao cofre da congregação para completar o “ajuste de alforria”. Na ocasião deve ser feito um

termo no qual o pretendente assume a obrigação de pagar pelo recurso recebido” (Carvalho Soares, 1997: 209).

Uma outra possibilidade podia acontecer quando a irmandade ajudava algum membro na defesa dos seus direitos quando a alforria era dada pelos senhores nos testamentos e os herdeiros não queriam reconhecê-la.

Segundo Carvalho Soares: “No século XVIII as irmandades são uma das poucas vias sociais de acesso à experiência da liberdade, ao reconhecimento social e à possibilidade de formas de autogestão dentro do universo escravista” (Carvalho Soares, 1997: 145).

Nas irmandades havia, finalmente, associados livres. Aqueles elementos constituíam a diretoria, sendo a condição de liberto, muitas vezes com patrimônio, um requisito indispensável para poder ser eleito. Somente em raras exceções aceitavam um dirigente em cativo, por causa da inexistência de alguma pessoa liberta para preencher o cargo.

Todo irmão ou irmã da nação de Angola, que por seus merecimentos a irmandade eleger para Rei, ou Rainha de Nossa Senhora, e elegerão em pessoas insentas do cativo, só sim servirão os sujeitos, não havendo libertos, ou forem esses insuficientes de ocuparem o dito cargo, porque destes a incapacidade faz perder os méritos do dito cargo. Serão obrigados tanto o Rei, como a Rainha a darem de estipêndio cada um ano quatro mil réis, e serão os ditos obrigados a tirarem esmolas para as obras de Nossa Senhora todas as vezes que pela Mesa determinar-se-lhe. (Cap. 9º Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, Bispado de Pernambuco 1785) (*apud in* Quintão, 2000: 165).

Na mesa administrativa desta irmandade [Nossa Senhora do Rosário de Recife], predominavam os negros e negras forras, que desenvolviam atividades econômicas e investiam boa parte de seus rendimentos nas cerimônias religiosas, sendo frequentemente eleitos para reis e rainhas do Congo (Quintão, 2000: 169).

O patrimônio pessoal desses imperadores negros constituía o patrimônio do Reino, que, entre outros bens, possuía escravos. Aquela correspondência entre a propriedade da pessoa e a coletiva, que mostra algum degrau de indiferenciação entre o rei e seu Império, reaparece na hora da morte desses indivíduos: “Os testamentos mostram que os pretos forros, e especialmente as

pretas forras, com algum patrimônio deixam sempre uma parte de seus bens para a irmandade a que pertencem, possibilidade, essa que, em vida, deve lhes garantir alguma influência” (Carvalho Soares, 1997: 135). Carvalho Soares relatou o caso de certos negros forros enterrados nas igrejas, os que provavelmente fossem alguns desses reis. “É justamente esta elite liberta e com patrimônio que se encarrega da organização das devoções e irmandades que se organizam tendo como modelo a Irmandade de N. S do Rosário e São Benedito” (Carvalho Soares, 1997: 136).

Tal como na sociedade global, a hierarquia era remarcada pelos membros do grupo, enfatizada nos nomes. “Dizem que “postos” e “nomes” têm por finalidade “distinguir o maior do menor, do fidalgo a mecânico; e haver respeito entre huns e outros” (Carvalho Soares, 1997: 193). Conforme passava o tempo aquelas hierarquias tornavam-se mais rigorosas, e boa parte do patrimônio era gasta na pompa da corte para mostrar sua importância ao resto da sociedade. Scarano (1978: 75) afirma que algumas irmandades de pretos não eram “em nada inferiores às demais”. Aquelas agremiações não discutiam, portanto, a ordem escravocrata nem as hierarquias sociais, e pelo contrário, assumiam a sua legitimidade. A procura da liberdade dava-se para casos individuais, sem que houvesse um questionamento radical da escravidão, tal como ainda hoje acontece nos terreiros. As irmandades religiosas procuravam comprar a liberdade de seus membros, e não pode se descartar que naquela época essa conquista não tivesse um signo religioso. Um signo religioso está também presente no conceito de liberdade nas religiões afro-brasileiras, e aquela comparação será desenvolvida no capítulo seguinte.

TERCEIRA PARTE

LIBERDADE OU DESTINO

CAPÍTULO IX

LIBERDADE OU ALFORRIA

No capítulo anterior foram estudados os mecanismos que as irmandades de negros ativavam para conseguir alforrias, como um objetivo explícito e central dessas instituições, apesar delas não questionarem a escravidão como sistema de dominação. Esta forma de solucionar o cativo, que não ultrapassa o caso particular, restringe o debate aos casos específicos e limita as possibilidades mais abrangentes de uma discussão sobre a liberdade. Alguns indivíduos eram merecedores da liberdade, enquanto outros permaneciam cativos, critério contrário à liberdade como uma propriedade inalienável do indivíduo. Isto marca uma limitação nas possibilidades da discussão, por causa da existência da escravidão como uma condição legítima.

A procura da liberdade, nas irmandades de pretos, supõe a conquista da alforria. Isto é, evidentemente, um dos aspectos a considerar no debate. Sobre o particular, a literatura histórica descreve a forma que as irmandades tinham de encarar o assunto:

A consignação da disponibilidade dos recursos do cofre [da irmandade] para completar a quitação de alforrias indica ser este encargo responsabilidade não do grupo de procedência como um todo, mas de cada grupo étnico que, na esfera institucional, corresponde aos reinados da folia. Na relação entre a irmandade e a congregação cabe a esta última a alforria de seus “nacionais”, usualmente chamados “parentes”.

Anos mais tarde Debret descreve essa prática de alforrias entre os escravos e pretos forros de uma mesma “casta”, ou nação:

“É comum, quando dois pretos se encontram a serviço na rua, o súdito saudar respeitosamente o soberano de sua casta, beijar-lhe a mão e pedir-lhe a bênção. Dedicado, confiando nos conhecimentos de seu rei consulta-o nas circunstâncias difíceis. Quanto aos escravos *nobres*, graças

à sua posição, conseguem de seus súditos os meios suficientes para comprar a própria liberdade, e desde então empregam escrupulosamente toda a sua atividade no reembolso da dívida sagrada” (Grifos no original) (Carvalho Soares, 1997: 209).

Carvalho Soares conclui que “... a distribuição dos recursos para as alforrias é uma obrigação assumida entre “parentes”, portanto ao nível dos grupos étnicos” (Carvalho Soares, 1997: 210). A liberdade assim apresentada, pode ser comprada por indivíduos relacionados por redes de parentesco, restringindo-a à capacidade econômica daqueles grupos e impedindo sua expansão fora dessas relações. Inversamente, redes paralelas de parentesco patriarcal determinavam também a legitimidade do cativo de certos indivíduos.

Apesar de que as irmandades tinham o explícito propósito de libertar os seus membros, elas não questionavam a escravidão. Essa postura marca um limite à expansão da liberdade possível, já que a suposição implícita é que as irmandades, apesar de seu propósito libertário, aceitam que o homem pode não ser livre, mas estar livre sob determinadas condições. Tradicionalmente, aquela contradição não aparece muito desenvolvida na literatura. Um dos autores que tocou o assunto foi Nina Rodrigues (1988: 31- 34), que descreveu a estratégia das autoridades luso-brasileiras de nomear um rei entre os negros congos (escravos e libertos), à semelhança da corte portuguesa. O rei deveria controlar e regular os atos dos seus súditos congos. Segundo Nina Rodrigues as autoridades promoviam estes reinados para dar aos negros uma “ilusória concessão de simulacro de liberdade política” (Nina Rodrigues, 1988: 32), que tinha legitimação ideológica no culto a Nossa Senhora do Rosário. O culto, segundo Nina Rodrigues, era confiado particularmente aos negros congos e dava aos reis investidura divina.

Se muitos dos autores citados no capítulo precedente interpretam as irmandades católicas negras como espaços relativamente autônomos de reconstrução cultural e de procura da liberdade, Nina Rodrigues afirma, pelo contrário, que aquela liberdade não seria senão um engano, uma espécie de falsa consciência ou falsa percepção que favorecia ainda mais os processos de dominação.

Uma apreciação muito semelhante foi colocada por Scarano, quem concluiu que “... após chegar a ser rei, o escravo era muitas vezes alforriado” (Scarano, 1978: 112). Mas aquela liberdade restrita ao monarca era estreita demais e: “Ao contrário, dão-nos a impressão de que o

rei era uma autoridade que o homem de cor escolhia para si, criando quase uma ilusão de liberdade" (Scarano, 1978: 114). " Aliás, é comum o fato de pretos forros serem donos de escravos" (Scarano, 1978: 73). Aquela liberdade, apesar de legítima, desejada e procurada, parecia um engano que substituíra a liberdade – por assim dizer – verdadeira.

Por sua vez, Gilberto Freyre (1943: 247, 248, t. II) afirmava que a instituição dos reis congos no Brasil facilitava o processo de adaptação e de disciplina dos escravos. Como os negros boçais não conheciam a sua nova realidade, o autor retomou o debate sobre a aculturação afirmando que o processo não foi linear, já que os negros boçais foram reeducados pelos negros ladinos.

As teorias colocadas tanto por Nina Rodrigues como por Freyre, deixam transparecer a tensão entre a adaptação, a reconstrução cultural e a liberdade, que inclusive pode não ser mais que uma "ilusão de liberdade".

Anos depois, os mesmos elementos aparecem nos trabalhos de Roger Bastide. Bastide acreditava que a maior parte do acervo cultural de origem africano no Brasil foi destruído pela escravidão e, posteriormente, pelo capitalismo imperante nos grandes centros urbanos. Assim boa parte da cultura original teria sido destruída, as religiões vernáculas perseguidas, os grupos familiares separados. No seu livro *Les Amériques Noires*, o autor postula que os negros lutaram contra os brancos, os que queriam impor sua civilização. Mas os poucos canais de mobilidade ascendente disponíveis para os escravos passavam inevitavelmente pela aceitação do cristianismo e dos valores ocidentais. O que restou, portanto, não seria mais o culto aos ancestrais mas o "animismo" (Bastide, 1967: 113). Apesar de tudo, as religiões que melhor se mantêm nas Américas, são as de origem ioruba (Bastide, 1967: 123). A reconstrução cultural seria uma espécie de reconquista do princípio de humanidade arrebatado pela escravidão e a defesa da especificidade da cultura africana como um universo cultural legítimo.

Mas a memória oral, frágil, não seria um suporte suficiente para reter todo o conhecimento religioso. Além disso, o surgimento do capitalismo que transforma os negros em operários, os coloca numa estrutura produtiva incompatível com o candomblé.

Esta postura será repetida posteriormente (Bastide, 1979), e vai fundamentar a interpretação teórica da evolução das religiões afro-americanas:

... los africanos o sus descendientes, transplantados a un medio diferente, se vieron obligados a responder a este reto inventando una nueva cultura. Existe una influencia de la cultura negra no africana junto a la influencia de las culturas afro-negras. Y mientras más nos alejamos del fin de la trata negrera, más preponderante se volverá la intervención de esta cultura negra no africana, pero que constituye una cultura aparte, especialmente en las grandes ciudades, donde se erige en respuesta pertinente de las gente de color al proceso de urbanización (Bastide, 1979: 56, 60).

Para Bastide, os cultos africanos sofreram a perda dos valores religiosos tradicionais, degenerando na umbanda, macumba, ou cultos espíritas, que seriam segundo esta perspectiva produtos brasileiros mais degenerados. Mas, nos seus *Estudos Afro-brasileiros* (1973), o autor postula que muitos dos adeptos encontrariam nos remanescentes das religiões africanas uma maneira de fugir da opressão e da miséria, sendo possuídos pelas divindades africanas, numa espécie de evasão da realidade, onde os indivíduos que entravam em transe identificavam-se com os deuses. Nesse caso, trata-se de uma espécie de falsa mobilidade social ascendente, que ajuda os negros oprimidos a adaptar-se à sociedade.

Por causa das inúmeras agressões sofridas de parte da sociedade hegemônica (implicitamente branca e católica), do avanço da urbanização e do capitalismo, os afro-descendentes procuravam este tipo de mecanismo para suportar a sua situação de oprimidos. Assim, onde o peso da urbanização foi menos onipresente de que, por exemplo, em São Paulo, o "homem de cor" beneficiou-se "... con esas instituciones de compensación frente a los prejuicios y la pobreza que son la religión africana (macumba) y las escuelas de samba" (Bastide, S data: 196). Mas, por outro lado, a procura da liberdade, visa reconstruir o acervo cultural perdido por causa da aculturação, e a liberdade, implicitamente, seria alcançada pelo resgate das sobrevivências e o retorno à pureza cultural de origem africana, particularmente ioruba.

No entanto, aquela pureza, mesmo que desejável, tem um tom conservador de mecanismo de defesa: o candomblé é uma "religião em conserva" (*Apud in Ianni, 1977: 64, 65*), até certo ponto adversa às mudanças, já que as mudanças são entendidas como um sintoma de apagamento da religião originária, induzida pelas classes dominantes brancas. A defesa da cultura, neste caso, é homologável à defesa da liberdade, da recuperação da humanidade, mas não facilitaria as tendências para as mudanças e, implicitamente, para o progresso. A maior pureza do culto tem, portanto, aquele caráter ambivalente. Ao mesmo tempo que imobiliza os processos históricos, por estar "em conserva" por causa da repressão e falta de liberdade é uma espécie de reflexo da

resistência cultural que humaniza o homem-coisa. Pode tornar-se também uma opção contracultural, refratário à integração nacional.

Segundo o mesmo autor, uma evolução das religiões africanas se deu no vodu haitiano, que o autor classificou como uma religião "viva" (*apud in Ianni, 1977: 65*), que evoluiu "livremente", longe da tirania dos brancos.

Um dos pesquisadores que continuaram com essa linha interpretativa foi Otávio Ianni (1977). Para este autor a "consciência da alienação" negra revelou-se nos valores e práticas religiosas (Ianni, 1977: 64). Isso, já que a escravidão segundo o autor foi também "aculturação forçada" (Ianni, 1977: 67). Ianni baseou-se em citações textuais de Bastide e também identificou as práticas de dominação à intenção premeditada de aculturar a população negra. Para ele, a correspondência entre os santos católicos e os orixás seria uma estratégia de encobrimento: os santos cultuados seriam, na verdade, divindades africanas disfarçadas em santos católicos e, em consequência, uma manifestação da resistência cultural, cujo sincretismo seria formal e aparente. O refúgio nas religiões africanas tem, neste caso, um caráter eminentemente político, como procura pela liberdade e arma contra a alienação da população negra, que recusaria sua assimilação cultural na sociedade nacional.

No Caribe, esta postura foi retomada por Moreno Friginals que afirmou: "La clase dominante aplica al máximo sus mecanismos de deculturación como herramienta de hegemonía, y la clase dominada se refugia en su cultura como recurso de identidad y supervivencia" (Moreno Friginals: 1977; 14).

Aquela corrente teórica, que coloca o eixo da aculturação e da coisificação dos escravos nas relações de classe inter-raciais, constitui-se como uma interpretação de enorme importância nas pesquisas posteriores. A lógica subjacente postula que, como o tráfico negreiro misturou as etnias, quebrou as linhagens, apagou as línguas e perseguiu os rituais religiosos, a reconquista da humanidade e da liberdade das comunidades afro-descendentes passa pela reconstrução cultural. Mas esta reconstrução também tem seu limite: o mensagem implícita é que os afro-brasileiros *devem* recuperar a sua *própria* cultura de origem africana e, melhor ainda, a sua vertente *pura*, sem contaminação cultural exógena, isto é na variante *nagô*. Aquele resgate aparece como um imperativo que, de certa forma, neutraliza a "opressão" e a "alienação" a que tem sido submetida a população negra historicamente. O sincretismo, assim como as sobrevivências religiosas, não seria senão um reflexo da resistência cultural e o fruto da tomada de consciência e da rebeldia

m.

negra. No entanto, Cruz (1995), adepto confesso e etnógrafo, tem um olhar bastante crítico desta interpretação: «Assim, o negro só teria valor quando africano, estrangeiro. É curioso como este discurso claramente racista foi assumido pela própria militância do movimento negro, identificado como "resistência cultural"» (Cruz: 1995; 7).

A permanência da linha interpretativa baseada na resistência cultural reaparece, por exemplo, em Póvoas (1989), quando afirma que: "para fazer face a uma série de pressões e opressões, o candomblé criou artificios que lhe permitem conservar toda uma herança cultural, transformando pedaços de Brasil em verdadeiras miniaturas de África" (Póvoas, 1989: 5). Assim também, para Lody, o resgate emblemático da religião africana perseguida "... marca a história e a ação do homem africano, protagonista e autor dos seus próprios caminhos enquanto indivíduo, coletividade, civilização" (Lody: S. Data; 9). Portanto, a partir da reconstrução e da reapropriação da cultura originária, o ator afro-descendente recobra sua condição de *sujeito* protagonista da história, possuidor da capacidade de ação autônoma e decisão independente.

O problema teórico que se apresenta a partir desta premissa, é verificar se o discurso das religiões afro-brasileiras compartilham esses postulados, sob quais condições e, finalmente, como, na sua própria lógica, a liberdade é apresentada.

Uma primeira constatação que surge a partir do estudo da retórica religiosa, é que ali a categoria relevante ligada à escravidão não é a *classe* nem a *raça*²¹ mas o *estrangeiro*, estando presente no próprio universo africano como mecanismo de escravização. O estrangeiro, não-parente que não compartilha a língua e provavelmente ligado aos mortos é insinuado na literatura histórica e antropológica, como criatura perigosa e poluente, existente nas cosmovisões de origem. Pelos trabalhos historiográficos revisados, inclusive, os membros da própria comunidade africana podiam se tornar *estrangeiros* e podiam ser escravizados sob certas condições. Quando isso acontecia havia uma quebra dos referentes sociais e culturais do indivíduo, o qual era rebaixado no seu estatuto existencial, tornando-se escravo. Se bem todos esses fatores são relevantes na problemática do escravo, não foi comprovado que apareceram com o tráfico europeu, nem que emergiram como uma problemática inter-racial. E ainda são importantes nas análises contemporâneas de Meillassoux para o continente africano. Ainda mais explícita é uma

²¹ Mattos (2000) desenvolve este problema: Segundo esta autora, a categoria de raça aparece no "pensamento social brasileiro" (Mattos, 2000: 58) somente a partir de 1870, vinte anos após a abolição do tráfico e com base nas teorias darwinistas. Segundo a autora, o fenômeno teve o propósito de apagar a "luta contra a discriminação racial durante o período monárquico" (Mattos, 2000: 60).

citação de Ducasse que fica, aliás, muito surpreso e reproduz as afirmações de um "chefe negro" do Benim, justificando a escravização africana dentro das próprias comunidades:

"Toi qui es marin, tu dois savoir que les plus gros poissons mangent les petits. Ce que le Grand Fétiche a voulu sous l'eau, il l'a voulu sur la terre..." Un frère vend sa soeur pour un fusil, un mari sa femme pour un boeuf: habitudes séculaires!... (Ducasse, 1948: 201).

Por outro lado, a categoria *escravo* está presente nas religiões afro-brasileiras, como uma categoria que faz parte do universo cosmogônico, como um fato *não discutido* da ordem das coisas. Em consequência, o retorno às origens, à reconstrução religiosa, e à adoção da religião que é descrita como um caminho sem retorno, podem, eventualmente, introduzir os adeptos na condição escrava, desta vez com uma legitimação imanente *porque* religiosa, cuja causalidade mágica é inobservável. A reconquista da religião perdida quebra precisamente o postulado do sujeito livre e independente, como propriedades ontologicamente irrenunciáveis, e recoloca a submissão como o único requisito possível para alcançar a liberdade.

Esta perspectiva é exatamente contrária à perspectiva de Ianni, em cuja base a tomada da consciência levaria necessariamente à rebeldia, que teria como uma das consequências possíveis o sincretismo ladino ou, no caso de Bastide, a criação de quilombos. Este último autor acha que os quilombos demonstram o "espírito associativo dos negros", constituindo-se num "... elemento dinâmico de cambio cultural, y que la cultura de los negros ha podido desempeñar un papel de "potencial revolucionario"" (Bastide, 1979: 65).

Esta mesma lógica foi retomada por Barretto (1987), quem afirma que uma prova da aculturação seria o "artificialismo da categoria nação" (Barretto, 1987: 16): as nações negras importadas eram muito mais numerosas que aquelas que sobreviveram nas casas de culto, prova da sua paulatina desapareção. A autora afirma que, "na atualidade" a reconstrução cultural constitui-se num pivô fundamental das propostas do Movimento Negro, onde "... a volta à religião "africana" é a volta a ele mesmo [o homem de cor], que lhe permitirá adquirir seu orgulho de raça. Nessa medida, a religião torna-se o aspecto aglutinador da etnia. Passa a exercer, por conseguinte, um papel revolucionário" (Barretto, 1987: 38).

Neste tipo de discurso, a reconstrução cultural e a rebeldia constituem-se como requisitos indispensáveis das revoluções, que possibilitam um estágio superador que leva à liberdade e onde aparecem a Revolução Haitiana²² e o vodu como "religião viva". Mas o discurso religioso afrobrasileiro, muito pelo contrário, nega categoricamente a rebeldia como caminho legítimo, tal como explicitado alguns pesquisadores. Por exemplo, Barretto afirma que nos próprios terreiros os transgressores são castigados: existem quartos secretos onde há uma "pedra do castigo", "... onde os voduns fazem os transgressores baterem com as mãos até sangrarem, por vezes, para pô-los no bom caminho" (Barretto, 1987: 9). Existem também outros mecanismos dissuasivos disponíveis para ser ativados: o filho-de-santo rebelde não "progride nas leis da casa" ou pode ter um "choque de retorno" (Barretto, 1987: 9).

Esta relação é reproduzida nos trabalhos de Patrícia Birman:

... o candomblé exige ainda uma adesão e submissão incondicional à personalidade do pai-de-santo, o que se opõe à liberdade recentemente adquirida pelos cidadãos (apud in Birman, 1980: 26).

... a ação rebelde é contrária a Ordem Social (Birman, 1980: 117).

A rebeldia pertence aqueles que não querem aceitar a dependência que possuem dos espíritos, ou seja, a situação de subordinados à vontade destas forças sobre-naturais (Birman, 1980: 110).

A rebeldia é claramente referida como um atributo negativo que se apresenta em pessoas tomadas pelos espíritos [...] A vontade rebelde, como vemos, impedia que o sujeito acatasse o lugar socialmente designado para a sua pessoa (Birman, 1980: 76, 77).

Aqueles espíritos do universo umbandista, descritos pela autora, que "tomam" as pessoas, possuem as mesmas características dos eguns dos candomblés, que produzem imensas catástrofes individuais. Tal como no caso dos eguns, estas entidades provocam morte, doenças, mas o que possibilita a sua instalação no corpo do adepto é precisamente a conduta rebelde. Produto desta intromissão, as terríveis represálias vão aparecer imediatamente, como forças castigadoras externas ao indivíduo, quem ficará indefeso e impotente:

²² Refiro-me à Revolução Haitiana de 1804.

A possibilidade de sofrer represálias por estas manifestações rebeldes vai ser representada como uma ameaça de destruição corporal (Birman, 1980: 79).

O mal-estar corporal, como vemos, deve-se a perturbações causadas por elementos externos as suas pessoas atuando no interior de seus corpos. Estes elementos externos têm o poder de atuar na consciência dos indivíduos, causando esta dissociação entre os seus corpos e suas consciências (Birman, 1980: 72).

A doença é um estado de dominação: estes indivíduos se vêem totalmente dominados e subordinados aos espíritos, suas vontades enquanto sujeitos destes corpos são deslocadas dando lugar a completa impotência e passividade [...] Corpos, portanto, sem sujeitos. A doença é a perda da função do sujeito (Birman, 1980: 71).

Assim, a doença, a morte, o corpo sem sujeito (ou escravo) são manifestações de uma causalidade única, a penetração do elemento rebelde, perigoso e contaminante. A rebeldia, numa inversão completa dos termos, não é a *solução* mas a *causa* do corpo dolorido e escravizado. E aqui evidencia-se a primeira barreira epistemológica: o corpo desprovido de princípio existencial, por definição submisso e impotente, não precisa da "tomada de consciência" para alcançar a liberdade, mas da retomada da relação com os ancestrais, relação por definição assimétrica e sujeita às possíveis arbitrariedades dos superiores hierárquicos.

Nesta discussão, portanto, aparecem dois universos conceituais que estabelecem premissas aparentemente opostas.

No universo conceitual que aceita a rebeldia como caminho desejável, a tomada de consciência supõe que um *sujeito* (distinto de um objeto) redefine a percepção *errada* que tem das coisas, processo que deriva na rebeldia e a posterior libertação, por causa da sua conduta *ativa* que deriva numa mudança, não só de atitude, mas no universo político objetivo. A liberdade não seria senão a ruptura da relação simbiótica que reforçaria a *igualdade* entre dois *sujeitos autônomos*, retomando implicitamente as consignas da Revolução Francesa que, por sinal, estiveram na origem da Revolução Haitiana.

No outro universo conceitual, pelo contrário, o corpo é um cenário onde podem se assentar diversas forças mágicas. Este fenômeno supõe uma definição da realidade que não separa necessariamente o sujeito do objeto e, nas palavras de Birman "... não há intervenção direta do

sujeito" (Birman, 1980: 124). As verdadeiras forças atuantes são forças mágicas, independentes dos corpos e dos objetos, que somente sacerdotes experimentados podem mobilizar. Dessa forma, os objetos não possuem propriedades intrínsecas, mas qualidades manipuláveis magicamente pelos sacerdotes. Aqui não cabe uma percepção "correta" das propriedades das coisas, já que essas propriedades podem sofrer variações pela utilização da magia. Por outro lado, a percepção paranormal que transgride as coordenadas de tempo e de espaço não somente não é patológica (hoje seria um sintoma de psicose), mas é necessária para se fazer uma definição completa das situações. Nesse universo ontológico os sacerdotes são os intermediários entre os corpos esvaziados e os orixás. Para alcançar a liberdade, o corpo coisificado deve reforçar a relação simbiótica, fenômeno que reafirma a distância entre posições hierárquicas opostas e, finalmente, legitima a diferença e a hierarquia: o corpo coisificado – que nunca é colocado em questão – por definição passivo, não *deve* – ou melhor – não *pode* se rebelar, *porque* existencialmente é passivo e impotente, e essa passividade também faz parte da ordem universal imutável. Aquela passividade foi estabelecida nas leis: o escravo, enquanto "... menor de idade é desprovido de iniciativa. Ou antes, como seus atos são guiados pelas paixões e não pela razão, é legítimo expropriar a esses seres inferiores a sua vontade de submetê-los à de outrem - o senhor, o pater..." (Malerba, 1994: 52).

Na retórica religiosa, a rebeldia torna o indivíduo ainda mais passivo e mais impotente. Assim, a revolta não parece ser um procedimento religiosamente correto, e a procura da liberdade deve obedecer a outro tipo de lógica.

Os trabalhos de Patrícia Birman (1980) esclarecem este problema, a partir da compreensão das relações ao interior da religião. Ali, segundo a autora, as relações se desenvolvem estritamente no âmbito dos limites individuais entre o homem e seu guia. Esta forma individualista de encarar a dominação do binômio dono-de-cabeça/escravo está presente também na história do Brasil, onde "... a manumissão de escravos era um assunto essencialmente privado, em que o Estado interferia o menos possível..." (Bellini, 1988: 77).

Esta constitui-se como relação de dominação por excelência, onde a força física "... é a forma fundamental dos espíritos coagirem os seres humanos" (Birman, 1980: 139). As pessoas que se submetem facilmente apanham menos. Esta dominação estrutural aparece quando o indivíduo descobre que a sua cabeça pertence a um determinado orixá e inicia-se uma relação de "dívida" com os santos.

Com efeito, um elemento básico nesta relação do indivíduo com os espíritos é o seu permanente endividamento, ou seja, lhe é praticamente impossível conseguir pagar aos santos os benefícios recebidos (Birman, 1980: 121).

A impossibilidade de calcular a dívida decorre da forma como se efetiva o seu cálculo – este é construído negativamente, ou seja, o indivíduo deve agradecer aos santos inclusive, ou principalmente, pelo fato de não ter lhe acontecido um número maior de desgraças (Grifos no original) (Birman, 1980: 122).

Não servir os próprios guias equívale a morte, enquanto que servir aos guias é ganhar, em troca, o direito de viver (Birman, 1980:122).

A partir dessas premissas, aparece uma relação estrutural de desigualdade, onde a força dos espíritos não pode ser contrabalançada pela debilidade humana. A resistência "é inteiramente inútil" e a dominação assimétrica não tem mecanismos que forneçam equilíbrios para neutralizar o lema "quem não serve apanha" (Birman, 1980: 143). A violência assim apresentada, mesmo que superlativa, aparece magicamente legitimada. A igualdade dos indivíduos não tem espaço e, nas palavras de Barretto (1987: 115) a "totalidade hierárquica" é o modelo ordenador do sistema. Esta hierarquia estará presente nos terreiros, os que – segundo a literatura – simplesmente reproduzem a ordem cósmica e a ordem social. Para Voguel et al. (1993: 142) "... a casa de santo é como se fosse o mundo".

Inclusive, os diversos estágios hierárquicos presentes na estrutura social encontram um correlato no corpo biológico: "No Candomblé o corpo representa o microcosmo onde encontram-se todas as energias que operam no macrocosmo. No nosso corpo inscreve-se a mesma estrutura do universo e as mesmas forças que possibilitam a sua existência" (Capone, 1991: 4). Ou, também, "O axé do candomblé deve condensar todos os axés, exatamente como o terreiro é um resumo de todo o território nagô" (Pessoa de Barros, 1983: 63). A mesma lógica é encontrada na umbanda onde "... o terreiro é uma representação de uma sociedade, já que se usam os limites de uma sociedade como limites do terreiro..." (Maggie, 1977: 132). O ordenamento hierárquico atravessa tanto o macro como o microcosmos, podendo alcançar as estruturas sociais e políticas. De fato,

Barretto (1987: 115) fez um paralelismo entre o funcionamento das casas-de-santo e o funcionamento da política brasileira.

Se para alcançar posições de poder no terreiro é preciso dominar o saber religioso, "o momento fundamental deste aprendizado é a aceitação da condição dominada na relação com os espíritos" (Grifos no original) (Birman, 1890: 141).

Assim, temos que o primeiro postulado para o comportamento do médium nesta relação decorre do reconhecimento do apagamento de sua vontade, vista como antagônica à vontade dos espíritos. O seu momento inicial é aquele em que a pessoa nega-se a se submeter aos espíritos, luta com estes para manter a sua autonomia e é evidentemente derrotada (Birman, 1980: 142).

O caminho para alcançar a liberdade, neste contexto, passa necessariamente pela negação do eu e a renúncia da autonomia, caminho exatamente oposto ao caminho da rebeldia. Dai também desprende-se que a liberdade não quer dizer necessariamente autonomia. Se este raciocínio for levado em conta para compreender a sociedade escravista, aquela dissociação explicaria a surpresa dos pesquisadores quando constatavam os graus de autonomia de certos escravos urbanos, principalmente de ganho ou aluguel, os quais, porém, não eram legalmente livres.

O reconhecimento da dependência é o requisito para alcançar a liberdade, mas também é a ferramenta que permite que os orixás já não destruam o adepto, mas se transformem em "padrinhos" ou "protetores" sob condição que o adepto seja o seu servidor (Birman, 1980). O serviço é uma das formas em que o homem paga esta dívida originária. A parte submissa deve realizar sacrifícios e oferendas para ser *merecedora* da boa fortuna, sendo esta lógica bastante parecida ao discurso do pecado original do cristianismo. Esta é também a lógica de prisioneiros condenados como inimigos públicos, definidos como culpados, em cujo caso, a escravidão é apresentada numa missão redentora. A parte dominante, pelo contrário, não deve nem precisa fazer concessões: seu poder é absoluto.

No universo mítico, esta questão aparece na relação entre os próprios orixás, num relato que se apresenta com valor pedagógico: Prandi (2001: 450, 451) descreve uma curiosa contenda entre Ifá e seu escravo Ossaim, onde a conclusão apresentada é que Ifá ganhou, não porque fosse

mais poderoso que seu escravo, mas porque "o sacrifício é mais eficaz que o remédio". Estes aprendizados e sua posterior prática, não levam a uma democratização da liberdade, mas à apropriação do absolutismo por parte do adepto que fosse dedicado, sacrificado e bem-sucedido. E, numa outra inversão dos termos, se quem detém o total controle da mobilidade social é a parte dominante, no discurso, a responsabilidade pela ascensão é colocada na parte dominada. Se não progredir é porque o filho-de-santo é mal comportado, ou não cumpriu com o preceito, ou quebrou o tabu, ou desobedeceu ao superior hierárquico. "Aprende-se não só a representar as relações verticais como não antagônicas, mas como complementares, a base de interesses recíprocos, como também aprende-se um comportamento adequado, marcado pela obediência..." (Grifos no original) (Birman, 1980: 148). A desobediência, pelo contrário, é representada como arrogância e "... a reivindicação de um direito tende, perigosamente, a aproximar-se do atrevimento ou da usurpação" (Vogel et al., 1993: 154). O conformismo coloca-se como única possibilidade na conduta cotidiana. E este marco regulatório aparece também nas descrições históricas do mundo escravista:

Assim, a aquisição pela massa escravizada de pequenos privilégios dependia diretamente da iniciativa do senhor, ou pelo menos do seu consentimento. Por isso o clientelismo e o conformismo tornaram-se, para o afro-brasileiro, condições normais da sua alforria, da sua integração, e da sua ascensão social e material. (Silveira, 1988: 168).

A dívida impede a reivindicação e reafirma a autoridade, fazendo com que aquela distância maximal de poder seja perfeitamente legítima. O iniciado deve - segundo Birman- agradecer o fato de poder continuar vivo sem ter ainda mais desgraças, o que, evidentemente limita as ambições dos adeptos. Pelo contrário, se o adepto aparece eternamente endividado com os seus "guias", deve pagar o direito de estar vivo. Mas, por causa da proximidade entre os pais e mães-de-santo e os orixás, um deslocamento acontece facilmente e

Não é difícil concluir que as dívidas que os médiuns representam ter com os santos da Madrinha - como significativamente a mãe-de-santo é denominada por seus médiuns - se concretiza como uma dívida com a própria Madrinha (Grifos no original) (Birman, 1980: 150).

Vogel et al. (1993: 143), na sua descrição do ritual de iniciação, onde aparecia o ritual do "leilão do escravo" e a "quitanda das iaôs", afirmavam que o dinheiro assim obtido devia pagar as enormes despesas da iniciação (a literatura etnográfica afirma que essas despesas são responsabilidade do iniciado). Segundo Vogel et al., por causa daquela dívida, o iniciado deve custear as cerimônias e "Todas essas dívidas estão inscritas no próprio corpo do *yaô*, que terá que saldá-las com seu empenho pessoal no serviço de seus credores, homens ou deuses" (Vogel et al., 1993: 143).

Para Birman (1980), a dívida é pessoal e intransferível. Por causa do seu papel intermediário, o pai ou mãe-de-santo são finalmente os que cobram, uma dívida que é potencialmente "inesgotável", podendo, ainda manipular a relação com os espíritos para só ajudar aqueles que lhe interessar. Segundo esta autora, a dívida eterniza a dependência com os pais ou mães-de-santo. Mas, por outro lado, é justamente esta dependência que possibilita a própria existência da casa, já que se não existisse, os adeptos saldariam a dívida diretamente com os orixás.

A partir daí, a conquista da liberdade, como um bem que merece sacrifícios e deve ser pago pelo próprio interessado a seu dono de cabeça, começa a fazer sentido.

O pagamento é uma das formas possíveis do sacrifício, ainda mais num universo que – no registro histórico – estava legalmente impossibilitado de possuir qualquer tipo de propriedade.

No registro religioso, o pagamento das despesas das cerimônias dá ao adepto o direito a assentar as entidades mágicas, o que pode ser interpretado como a redução da dívida que o homem tem com os santos. Esta dívida é o reflexo de alguma circunstância onde o indivíduo perdeu o princípio existencial. A responsabilidade da perda (que finalmente derivou no rebaixamento existencial que obriga a um renascimento), é do próprio adepto e ele deve realizar as oferendas para restituir a relação fluida com os ancestrais. Através desse procedimento as entidades vão penetrando na cabeça do fiel, mas essa penetração supõe não só a submissão, mas a amortização da dívida existencial originária por parte do interessado. Isso é ainda mais evidente se se levar em conta que "O dinheiro era parte da magia, que tem seus encantamentos, fórmulas e preceitos" (Prandi, 2001: 155). Aquela relação era mais estreita na África do século XIX, onde os búzios não só eram a moeda, mas serviam para a adivinhação. Para Alencastro (2000; 256 e ss.) os *cauris* eram também chamados *zimpos* e essa palavra chegou ao Brasil como sinônimo de dinheiro. O Brasil, inclusive, exportava grandes quantidades de búzios para a

África, chegando a criar problemas inflacionários em alguns reinos desse continente. Como a sua importação era cara, a venda de escravos financiava a sua aquisição.

No relato religioso, como a dívida do iniciado é potencialmente infinita, seu valor é estipulado mais ou menos unilateralmente pela autoridade do terreiro, situação que também acontecia no Brasil escravista:

Na verdade não havia qualquer lei que obrigasse o senhor a alforriar um escravo mediante o pagamento do seu valor real. O que se observava no Brasil colonial era uma prática segundo a qual muitos senhores concordavam em conceder a liberdade nessas circunstâncias. O que tem sido mostrado nestes últimos anos pelos historiadores é que só o monarca podia conceder a graça da liberdade, forçando assim o senhor do escravo a alforriá-lo (Silva, 2000: 297).

Nas religiões afro-brasileiras, o percurso existencial da pessoa supõe etapas idealmente acumulativas, onde, através do ritual, são assentadas entidades diversas, as que vão fortalecendo o fiel, porque vão se tornando padrinhos protetores através da transferência de energia. Isso torna cada vez mais curta a distância entre o homem e os deuses. Esse processo foi apresentado por Birman:

As alterações na correlação de força entre estes pólos a favor dos médiums é o que é por eles chamado desenvolvimento. O médium desenvolvido é aquele que tem *firmeza* na sua cabeça. Quais as características deste médium? Em primeiro lugar, este médium não apanha mais, ou seja, já superou o antagonismo anteriormente existente na relação com seus "guias". Agora, encara a vontade destes como complementar a sua, ou melhor, como uma extensão de sua vontade [...] Seu corpo está fechado a qualquer ataque porque conta com seus santos para a sua proteção, que não permitem este seja penetrado por forças maléficas a "seu cavalo" (Grifos no original) (Birman, 1890; 145).

Conforme as entidades vão penetrando na cabeça do adepto, este vai se apropriando de maiores graus de humanidade, até alcançar um primeiro estágio de liberdade que, porém não é uma liberdade completa. Trata-se da iniciação dos 7 anos, onde o fiel assenta o quinto santo na cabeça. Segundo Goldman (1984) a obrigação dos 7 anos outorga o direito de iniciar filhos de

santo "sem depender de ninguém". Lépine informa sobre o significado mágico do número sete na formação da pessoa:

... o número sete designando a pessoa completa, pois é a soma de quatro, número dos fundamentos, e de três, número do movimento (ou seja o par inicial mais um, isto é, o princípio da continuidade). Sete é um número indivisível que resulta da união dos opostos e representa o ser individuado (Lépine, 1978: 197).

Precisamente, nessa iniciação é assentado o quinto orixá²³. Isso explica o caráter incompleto da liberdade ali obtida. Nessa obrigação os adeptos obtêm o título de pai (ou mãe)-de-santo através de um procedimento que, na literatura disponível, coloca o caráter de nascimento ou passagem dessa transformação:

A substituição de uma sacerdotiza se dá através da consulta dos Búzios, dos oráculos sagrados e do jogo do Opelé Ifá. Forma-se um pacto de vida e morte e de renascimento daquela que assume o cargo, ganhando um título honorífico, um novo ORUNKÓ (Abrantes, 1996: 91).

Segundo Goldman (1984) este nascimento liberta o adepto dos outros pais-de-santo, mas não dos orixás e por isso o adepto está ligado para sempre ao terreiro de origem e deve colaborar com as atividades ali realizadas: isto porque, a rigor, o orixá é o verdadeiro dono do terreiro. Levado para o nível histórico, este fato seria concordante com as alforrias sob condição, ou da situação dos libertos que, por causa das relações de dependência com os ex-donos, não podiam afastar-se das casas dos antigos proprietários.

No mito e no rito, a obrigação do sétimo ano supõe

A entrega do Decá [e] significa que o Vodunsi não está mais preso nem mesmo a seu pai-de-santo, pois o Decá é o conjunto de objetos [...] que permitem que este último controle seus filhos mesmo à

²³ Neste ponto existe um problema interpretativo que não foi desenvolvido na literatura: autoras como Augras (1983) e Lépine (1978) acreditam que a personalidade do adepto é o reflexo do seu duplo místico, sem levar em consideração que a "construção da pessoa" incorpora também outras entidades, entre as quais outros seis orixás.

distância. Recebendo esses objetos, o Vodunsi passa a estar submetido somente aos orixás (Goldman, 1984: 156).

A pessoa, enfim "feita", terá a liberdade, a partir daí, mas sempre respeitando certas obrigações, como zelar pelos voduns, comparecer sempre ao terreiro, ajudando nas Festas e demais cerimônias. Deverá ajudar a prestar o seu auxílio nos dias de obrigação de terreiro (Barretto, 1987: 136).

A liberdade total somente é conquistada com a obrigação dos 21 anos (ou três vezes sete). A partir daí "... e com o sétimo santo assentado, atinge-se um estado onde acontece uma possível liberação dos constrangimentos do transe; atinge-se igualmente a valorizada e desejada situação de tudo controlar, tornando-se "senhor de si" (e de outros, poderíamos acrescentar)" (Goldman, 1894: 186). A partir desse momento, segundo o autor, a pessoa está "realmente construída" e a possessão cessa "inteiramente de se produzir". Para Goldman todo o esforço ritual procura a unificação dos componentes da personalidade com os assentamentos. Esta unificação é inversamente proporcional à fragmentação que constitui a possessão. Vogel et al. também escreveram sobre a relação inversa existente entre o transe e a liberdade, assim como da relação positiva entre o transe e a servidão:

O senior representa a espécie de liberdade que o candomblé propõe aos seus adeptos. A antiguidade "no santo" equívale à progressiva recuperação dos penhores inscritos no corpo do iniciado. A obrigação dos 21 anos tem, nesse contexto, o valor de uma autêntica alforria, não só da servidão do transe, mas, também, das servidões comezinhas do cotidiano do candomblé (Vogel et al., 1993: 144).

O transe, pelo contrário, evidencia que o indivíduo não é proprietário de seu corpo, e que sua "personalidade" perde o controle e a propriedade do corpo. Nesse momento o princípio existencial pode sumir e nunca mais voltar, e o corpo permanece submetido a alguma força exterior ao próprio sujeito. A relação positiva entre a frequência dos transes e a "juventude" no santo aparece num outro texto de Capone: "*Plus l'initiation est récente (sic), plus la sensibilisation au rythme est forte et plus la transe a des chances de se produire* (Cossard, *apud in* Capone, 1991: 50)".

Precisamente, o transe está inversamente relacionado com a propriedade de si legitimando, na própria natureza das relações, a impossibilidade de ser dono de si mesmo. O corpo não é sinônimo de "pessoa" e a "pessoa" não tem necessariamente um caráter unitário. Na religião esta situação foi relatada por Capone:

Mais la plupart des écrits sur le Candomblé ne laissent pas d'espace à l'individu: Le culte semble être toujours issu d'un passé inmutable e pré-imposé aux adeptes. Les "possédés" apparaissent ainsi dépossédés de leur vie, matérielle et spirituelle: Ils sont agis par les dieux et, à aucun moment, ne sont décrits comme des acteurs sociaux ou comme des sujets politiques (Capone, 1997: 38).

A liberdade máxima só será alcançada na iniciação dos 21 anos onde estarão assentados os 7 orixás. Este estágio existencial supõe a incorporação dos conhecimentos litúrgicos, assim como os conhecimentos que permitem a compreensão da cultura, introjetada pelo pai-de-santo através do axé da palavra. Somente aquela compreensão permite desenvolver aptidões para conquistar uma autonomia relativa, que por sua vez é indispensável para obter recursos para a compra da liberdade. O fluxo de acumulação de conhecimentos pode ser cortado, por exemplo, proibindo o escravo de estudar, ou perseguindo os rituais iniciáticos, como efetivamente acontecia na história do Brasil escravista. Ou, também, impedindo o ator de acumular bens, uma vez que

Em cada Obrigação deve-se homenagear os Orixás anteriores, o que significa que na Obrigação de vinte e um anos, além das prestações oferecidas ao sétimo santo que está sendo assentado, um Vodunsi é obrigado a "dar de comer" e homenagear seus outros seis Orixás, o que torna extremamente dispendiosa essa cerimônia (Goldman, 1984: 155).

Se o fiel conseguir chegar até lá, terá alcançado definitivamente a senioridade. A liberdade assim apresentada não é um atributo absoluto. Não é uma característica irrenunciável, mas uma propriedade permanentemente ameaçada, que possui degraus diversos. A autonomia do escravo descrita, por exemplo, no arquétipo do erê não garante a liberdade. É bom lembrar que os erês, tidos como entidades rebeldes, fugiam para os quilombos, mas isso – desde a perspectiva religiosa – não os tornava necessariamente "livres".

Uma outra entidade associada aos quilombos é Exu, o orixá escravo. Tanto os Exus como os erês foram comparados por Trindade Serra (1978) por suas características axiais e por sua

capacidade de transportar as palavras. A presença destas entidades no quilombo é perfeitamente lógica ao se levar em conta que seus habitantes são estruturalmente escravos e livres ao mesmo tempo, características compartilhadas por essas entidades míticas. Ao encamarem duas categorias antagônicas, eles entram no registro da liminaridade que, justamente, encarna essa contradição.

Montero (1983) descreveu a ligação entre Exu e o quilombo:

As representações coletivas embutidas na construção da personagem dos Exús, dizem respeito à imagem social de um negro que não se conformou com seu passado, com a ordem escravocrata instaurada pelo branco. Exú, o "negro mau", é a imagem do negro insubmisso, do negro criminoso e ladrão (quando visto do ponto de vista dos estereótipos do branco mas também assumidos pelos próprios negros); e justamente porque insubmisso, Exú representa o negro livre, negro quilombola, não domesticado que sabe tirar proveito das situações... (Montero, 1983: 215).

A mesma autora afirma que os Exus encarnam miticamente a possibilidade de rebelião, de inversão da ordem do mundo, mas "... representam o elemento "rebelde" à domesticação cultural..." (Montero, 1983: 257).

Birman (1980) também colocou o elemento rebelde na figura de Exu. Neste caso, o desregramento somente se torna favorável enquanto "haja uma autoridade moral que consiga discipliná-los" (Birman, 1980: 100).

O quilombo assim descrito não é um espaço que consiga superar a condição de escravo. Pelo contrário, o quilombo precisamente existe na medida em que é realizado por escravos que não foram libertos conforme o preceito. Mas novamente, e por causa da negatividade do elemento rebelde, a única possibilidade de resolver o problema será a domesticação do rebelado. Se o quilombo não dá a liberdade, a submissão de certa forma é a única garantia de se tornar verdadeiramente livre. E, da perspectiva religiosa, a ilusão de liberdade está encarnada pelo quilombo, como um caminho desregrado e desaconselhável, numa inversão total da perspectiva descrita pelos autores que acreditavam no potencial revolucionário dos quilombos. O potencial revolucionário deveria abolir a escravidão enquanto sistema político, o que no mundo religioso não é possível porque a escravidão faz parte da ordem natural.

Este problema foi apresentado na dimensão histórica por Chalhoub (1990) cuja conclusão é que:

... cada cativo sabia perfeitamente que, excluídas as fugas e outras formas radicais de resistência, sua esperança de liberdade estava contida no relacionamento que mantivesse com seu senhor particular. A idéia era convencer os escravos de que o caminho para a alforria passava necessariamente pela obediência e fidelidade em relação aos senhores (Chalhoub, 1990: 100).

O autor acrescenta que a estratégia dos senhores era apresentar a liberdade "... como um dom de Deus, que os homens não podiam roubar sem pecado" (Chalhoub, 1990:100).

Grinberg (1994) apresentou argumentações legais ativadas em juízos de alforrias e, precisamente encontrou um depoimento onde

... não se deve confundir liberdade com rebeldia. Arriscando um pouco, pode-se interpretar que a rebeldia estaria na proposição de uma ação por um escravo, ou na defesa, na justiça, da liberdade por um advogado. Nesse caso, a prerrogativa da libertação estaria nas mãos dos senhores, quando muito nas do governo, mas nunca nas dos escravos (Grinberg, 1994: 74).

Ainda assim, no Brasil escravista, a domesticação podia ter signos diversos. Um desses aspectos era a autoridade do mundo branco, encarnado nos senhores, nos sacerdotes, na polícia, etc.. Mas a autoridade podia deslocar-se para o mundo negro, na figura dos "reis", ou outros atores colocados no topo da hierarquia escrava.

Libano Soares descreveu certas relações entre os quilombos e as redes urbanas, concluindo que:

[As casas de *quilombo*, antecessoras dos zungus, eram] ...casas de pouso para escravos, libertos, administradas por alforriados, localizadas em pontos estratégicos das rotas de fuga para dentro ou para fora do município da Corte... (Libano Soares, 1998: 59).

Na década de 1840 a sedução de escravos [...] tinha alcançado seu ponto mais alto, e os africanos da Costa Mina, principalmente os de condição livre, eram responsabilizados diretamente (Libano Soares, 1998: 60).

A rede de cumplicidades, que nas décadas de 1830 e 1840 vai ligar os zungus urbanos com os quilombos da área rural cafeeira, começa a ser montada [...] Festividades e proteção se irmanavam nas casas de quilombo da província fluminense (Libano Soares, 1998: 58).

[o papel de liderança] ...como já era tradicional nas *casas de zungu* – [era exercido] por uma africana mina, que devia ser livre [...] As *mestras* de zungu formavam uma casta poderosa, uma alta hierarquia no seio das camadas populares, que se reuniam em torno delas também buscando proteção, espiritual ou mesmo física, derivada de sua alta influência (Libano Soares, 1998: 73). (grifo no original).

Libano Soares, ainda, coloca que os zungus eram criados por negros (na sua maioria negras) livres, onde se realizavam festividades e por vezes rituais religiosos. A "função básica" dos zungus teria sido recriar os laços "comunais e ancestrais" de "remotos reinos africanos" (Libano Soares, 1998: 107). Mas, de novo, apesar das ligações com os quilombos, nos zungus "Não encontramos planos de rebeliões, projetos revolucionários" (Libano Soares, 1998: 107), os que - segundo o autor - eram "paranóia da elite escravista" (Libano Soares, 1998: 107).

Libano Soares descreveu também uma invasão policial a uma destas casas, onde foram presas algumas pessoas que aparentemente estavam realizando um ritual iniciático. Nos depoimentos dos arquivos

... a líder maior da "casa de dar fortuna" ainda daria o ar de sua graça: Leopoldina Jacques da Costa era a dona da casa, sacerdotisa principal do recinto sagrado e "Ministra Mãe dos Santos, além de Chefe da Mandinga e Rainha". Era responsável pela reclusão das jovens (Libano Soares, 1998: 66).

O autor conclui que o ritual era um precursor do candomblé moderno "aparentemente a religião dominante neste tipo de culto" (Libano Soares, 1998: 66). No episódio, toda a hierarquia da "casa religiosa" foi levada para a estação policial. A "sacerdotisa-mor" tentou de todas as formas evitar "semelhante ofensa a sua alta categoria". A descrição da sacerdotisa rainha é parecida à das mães-de-santo. Mas esta caracterização corresponde também às mulheres das famílias escravas estudadas por Piratininga Jr. (1988), onde destacava o papel de uma mulher líder e proprietária. Destaca também que o lugar da efetivação do ritual religioso era a casa, propriedade da sacerdotisa. Nas religiões afro-brasileiras a indiferenciação entre a casa de culto e a casa moradia das mães-de-santo foi colocada por Birman (1995: 9).

Já, Augras (1983: 33) afirma que existia uma relação direta entre "a casa de candomblé", as insurreições negras e os quilombos, concordando com as conclusões de Líbano Soares. As fugas para os quilombos podiam ter sido apadrinhadas por autoridades religiosas do mundo negro, perdendo, portanto, seu caráter eminentemente rebelde, apesar de *também* ser uma ação rebelde, e como tal estar inscrita na liminaridade estrutural.

Por sua vez, Munanga (1995/96) estudou o quilombo como um fenômeno originado nas sociedades bantos (vários povos entre Zaire e Angola) na própria África. "Os mitos de origem nos ensinam que todos esses povos, hoje com identidades diferentes, foram no início grupos criados por irmãos" (Munanga, 1995/96: 58). Para esse autor, as religiões de todos eles eram semelhantes, com um deus (Zambi, Calunga) distante da vida dos homens e filhos divinizados que seriam ancestrais fundadores de linhagens. Para Munanga, assim como para Slenes (1999), Jahn (1963) e para Kagame (1979), todos esses povos empregam a palavra *ntu* para designar a pessoa e utilizam línguas originadas na mesma rama lingüística. Mas, as bases filosóficas por eles empregados incluem toda a África subsaariana.

Os quilombos nasceram no universo banto como uma sociedade "guerreira":

A palavra quilombo tem sua conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os homens eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis (Munanga, 1995/96: 60).

O quilombo, segundo esta pesquisa, poderia significar também "campo de iniciação". A partir daqui, o quilombo é descrito como grupo específico de pessoas de origens heterogêneas, que desertaram de uma linhagem e que entraram no quilombo através de uma iniciação alternativa. Para este autor, ainda, "... o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano", e [...] "Não há como negar a presença, na liderança desses movimentos de fuga organizados, de indivíduos escravizados da região bantu, em especial de Angola..." (Munanga, 1995/96: 63).

Os quilombos assim apresentados não eram simplesmente um lugar de fuga, mas um lugar ritualizado para homens que haviam renunciado a suas linhagens, com a aprovação ritual – e portanto religiosa – dessa renúncia. O quilombo era um lugar de "iniciação", e a iniciação conforme à lógica religiosa, deveria ser um fato individual e não coletivo. As fugas para os

quilombos dos negros estudados por Pinheiro (1994: 71) para Rio de Janeiro, correspondem exatamente a esse perfil de fuga individual, dificilmente concertada por grupos de fujões.

Já as entidades religiosas ligadas aos quilombos são entidades liminares – e no caso dos erês e os Exus duas entidades que transportam o axé da palavra – e que são indispensáveis para realizar a passagem de um estágio existencial a outro, do cativo à liberdade. Aquela passagem não pode ser realizada abruptamente, porque precisa de acumulação de conhecimentos. Cada iniciação torna mais curta a distância que separa o indivíduo da liberdade. Bastide intuiu o processo e escreveu que, depois da iniciação, a iaô

... reste cependant pendant une année un être "marginal", appartenant à la fois à son acheteur, donc à sa famille légale, et au prêtre qui l'a faite. Cette soumission au babalorixá se marque symboliquement par le port d'un collier spécial, le kélé, vulgairement désigné du nom de "cravate de l'orixá". Un an après dans les terreiros plus tolérants trois mois seulement après, elle va déposer au cours d'une cérémonie qui peut être publique aux pieds de la pierre de son dieu. Ce qui ne veut pas dire qu'elle cesse pour cela d'obéir aux prêtres du candomblé, mais cette obéissance se restreint au seul domaine des obligations religieuses, elle est désormais entièrement "libre" dans sa vie "civile". Nous avons vu plus haut en effet que, durant son séjour dans l'aliaché, la yauô ne s'appartenait plus, que le xaô rô sonore de son pied était le signe de son entière sujétion, physique comme spirituelle, à celui qui la fabriquait. Cette sujétion était beaucoup trop forte pour disparaître d'un seul coup (Bastide: 1958; 41).

O autor descreve, na verdade, a contradição que se apresenta entre certos estágios existenciais na religião, que obrigam o adepto ao cativo e à submissão a um pai-de-santo, numa sociedade politicamente secularizada, onde o mesmo ator deveria ser legalmente livre. Constata também que a liberdade deve ser alcançada gradativamente por causa da sujeição demasiado forte.

A liberdade assim alcançada aparece em prazos que tem sido motivo de confusões e controvérsias. A ortodoxia fala em 7 anos, mas Araújo (1936) afirma que este prazo às vezes é reduzido e juntado à iniciação do batismo, com grande espario das autoridades dos terreiros, que se queixam que "... o filho mal faz o santo e já quer ser pai" (Araújo, 1936 : 184).

A liberdade religiosa absoluta, (onde a autonomia seria um degrau anterior mas insuficiente) somente é possível a partir de um tempo mínimo de aprendizados e do pagamento

de uma quantidade "inesgotável", o que tem como requisito prévio um cenário que permita a acumulação dos recursos. Na sociedade escravista, as grandes fazendas não forneciam aos escravos as possibilidades objetivas de acumulação de dinheiro. Somente as cidades forneciam essas condições, sendo que os estudos históricos reafirmam a esmagadora maioria de libertos urbanos (Bellini, 1988; Silveira, 1988; Matosso et al., 1988):

...não nos esqueçamos de que a própria liberdade de numerosos escravos foi comprada com o lucro proveniente do pequeno comércio, e que a própria integração dos afro-brasileiros na sociedade, sua ascensão social e a elevação do seu nível material de vida foram, em parte, resultado da habilidade deles no campo das atividades comerciais (Silveira: 1988, 196).

Os escravos de ganho podiam fazer economia para comprar a própria liberdade. [...] É preciso também salientar que o liberto, particularmente o africano, não tinha automaticamente acesso ao estatuto de cidadão livre, pois numerosas cláusulas legais limitavam seu movimento e lhe proibiam o preenchimento de certas funções. Apesar disso, as cidades contavam com uma massa considerável de alforriados que tinham uma liberdade de movimento muito maior do que os afro-brasileiros fixados nas plantações e nos engenhos (Silveira: 1988: 174).

No trabalho de Matosso et al. (1988), para a região de Salvador, pelos estudos de cartas de alforria do século XIX, 90% dos negros que compraram a alforria tinham ocupações urbanas. Dentre estes, as mulheres representavam 60%. Havia também alforrias concedidas na hora do batismo. Ficaram fora da amostragem 21% de casos onde o escravo era alforriado sob condição de servir o senhor até a morte deste; 8% onde o alforriado era velho demais ou estava doente; e um 26% que foi alforriado sem condição e gratuitamente. De maneira geral, Botelho (2000) retoma as mesmas categorias, acrescentando a maior incidência de alforrias entre os pardos do que entre os pretos.

Klein (1986) aprofundou este problema dizendo que nas cidades os escravos tinham mais oportunidades de achar intermediários que os ajudassem, assim como de encontrar ajuda legal. De maneira geral, quanto mais afastado da cidade, o escravo estava mais submetido à vontade do seu dono e do feitor apesar de, eventualmente, ter alguma autonomia relativa como, por exemplo, a ocupação de boiadeiro ou o acesso a parcelas de terra para seu cultivo particular. Nas cidades, pelo contrário, o escravo podia fazer certas reclamações perante as autoridades, entre as

quais que o preço fosse justo na hora da compra da liberdade própria ou de algum parente. Botelho afirmou que "... a circulação entre livres era um requisito necessário nos cativos para que pudessem ingressar com ações na justiça local" (Botelho, 2000: 74) que, por outro lado, funcionava no mundo da elite letrada das cidades. Estes cidadãos livres eram os curadores. Mas, segundo Grinberg (1994: 69, 70), para ter acesso aos curadores, os escravos deviam conhecer um que estivesse disposto a redigir a sua causa, eventualmente protegê-lo de possíveis retaliações e, principalmente, ter boas relações consolidadas com o potencial curador: "Só um escravo bem estabelecido em um plantel, dispondo provavelmente de privilégios concedidos pelo senhor (como morar em casa própria, ou ter uma boa roça) poderia estabelecer esse contato" (Grinberg, 1994: 69, 70). Segundo esta pesquisa, somente a partir de 1843 os escravos tinham o direito juridicamente estabelecido de ter um curador.

No discurso religioso esta mediação aparece ligada aos "padrinhos" do filho-de-santo e à compra do "escravo":

Um membro da comunidade convidado como "padrinho" ou "madrinha de kelê", oferece à comunidade uma soma que é estimada em relação ao valor que a liberdade da *Iyawô* pode representar. Será que esta "liberdade" é adquirida em relação ao que a *Iyawô* era antes de se integrar à família de santo, ou seja, se trataria de desvincular a *Iyawô* de sua condição de isolamento, de uma vida sem raízes, sem conexão com o passado e as origens ou ambos representam a liberdade? Esse ritual lembra estranhamente a alforria dos escravos (Siqueira, 1998: 135).

Libano Soares (1998) colocou a relação entre aqueles negros libertos proprietários, as casas de zungus, a sedução de negros para os quilombos e a reconstrução religiosa para a cidade de Rio de Janeiro. Barretto (1977: 35) postulou que as religiões afro-brasileiras foram melhor conservadas nas cidades que nos campos. O fenômeno se dava - segundo a autora - porque a conservação da religião exige gastos e um mínimo de liberdade. Para Carvalho Soares, "... a origem do Candomblé não está nas senzalas e sim num tipo de organização social de negros livres e moradores nas cidades..." (Carvalho Soares, 1990: 131). Segundo esta autora esses negros trabalhavam e ganhavam dinheiro, podendo sustentar casas de culto "nos moldes até hoje encontrados" (Carvalho Soares, 1990: 132). Aqueles negros, ainda, se vincularam a irmandades católicas. Prandi (2001: 21) e Augras (1983: 33) também afirmaram que no Brasil o candomblé

se formou como religião urbana. E por isso, significativamente, Lody afirma que os terreiros de candomblé tradicionalmente foram formados por trabalhadores de ganho ou de canto "... uma herança recente do período escravagista" (Lody, s. data: 34). Abrantes menciona um dos poucos casos da fundação de um terreiro, na cidade de Bahia: "No início do século XIX, três mulheres escravas libertadas, que participavam de Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, fundaram um terreiro denominado IYÁ OMI AIRA ONTILE (ou Intile), situado próximo à Igreja da Boa Morte..." (Abrantes, 1996: 88). Augras (1983: 34) acrescenta que as mulheres fundadoras do terreiro eram originárias de Keto, e que trata-se do primeiro templo fundado na Bahia. A autora destaca a condição de escravas libertas das fundadoras, mas também é marcante o fato delas serem filiadas a uma mesma irmandade católica.

Assim, a liberdade aparece como um requisito indispensável para a formação da casa de santo. Se através da compra da liberdade o indivíduo obtém o direito de não ficar preso ao seu pai-de-santo e de controlar seus próprios filhos é porque a partir desse momento possui a humanidade suficiente que lhe permite gerar seus próprios filhos através do axé da palavra. E desta vez, num discurso histórico, encontramos a compra da própria liberdade descrita como um "renascimento":

Apesar das dificuldades que a maioria encontrava para libertar-se do estigma de ter sido escravo, chegar à condição de liberto parecia estar simbolicamente associado a um renascimento, pois nas cartas aparecem alegações do tipo "como se nascera de ventre livre" ou "como se nascesse de pais e avós absolutos senhores de suas vontades". De fato, em regra geral, o único bem do escravo era seu próprio corpo, bem de que ele, como escravo, era apenas o portador, não o proprietário. A libertação, assim, devia significar como que a aquisição de um novo corpo, autônomo, diferente daquele que era propriedade do senhor (Bellini, 1988: 84).

Aquele renascimento marca diferenças fundamentais com os estatutos existenciais anteriores. Segundo Malerba (1994), com a liberdade o escravo obtém a "propriedade de si", ou seja se torna dono de si mesmo. Este critério de propriedade de si diferenciava o cidadão do não-cidadão, o ator ativo do ator passivo, o proprietário do não-proprietário, que, num regime eleitoral censitário, dava direitos políticos em função da renda.

No plano religioso aparece uma certa unidade entre o corpo e o princípio existencial, situação inexistente nos estágios anteriores, onde corpo e a – por assim dizer – alma estavam dissociados. A partir daí o indivíduo obtém o direito a ser dono do seu corpo, mas também do seu tempo e do seu destino. Na literatura religiosa, este fato é descrito por Trindade-Serra, que afirma que: "Tanto cotas como ogans e ekedes "podem ter mão de búzio", tornar-se "olhadores"; trata-se, todavia, de um privilégio que poucos obtêm. O jogo dos cauris só é ensinado a um "feito" depois de cumprida a obrigação dos sete ou, em casos excepcionais, a dos três anos" (Trindade-Serra, 1978: 45). Mas o direito a manipular os búzios no continente africano supunha o poder de compra, porquanto os cauris eram também moeda.

O "renascimento" marca a definitiva consolidação da relação entre o indivíduo e os ancestrais, o que deveria estar refletido no nome, fenômeno que também pode ser encontrado nos textos históricos, por exemplo, em Santos, quando retrata a libertação de Francisco Cabinda do Vale do Paraíba fluminense:

Neste caso, a adoção de um sobrenome após a liberdade, não foi apenas para seu uso próprio, pura satisfação pessoal; ele assumiu os ritos de tratamento pessoais entre si mesmo e os comerciantes, religiosos e outros com quem se relacionava. Todos o reconheciam e chamavam pelo nome completo, incluindo o sobrenome que havia tomado por empréstimo.

Ele agora é Francisco Cabinda Werneck, senhor e possuidor de seu destino (Santos: 1999; 16)

Significativamente, este ex-escravo adotou o sobrenome do seu antigo dono, ele sim possuidor de ancestralidade, talvez, como uma marca da sua definitiva pertença a uma família, deixando atrás a sua condição de não parente. Esta prática de adotar o sobrenome do antigo senhor pareceria ser uma prática bastante comum. Para Souza esta prática visava "... obter algum prestígio social ao apontarem de quem foram escravos" (Souza, 1999: 42, nota 38). Mas, a adoção do sobrenome também estava inscrita no mundo religioso²⁴, já que

²⁴ Nas religiões afro-brasileiras, a lógica indica que a marca de ancestralidade deveria estar no Oriki, mas na literatura consultada não houve uma referência explícita à aquela relação. Tampouco foi encontrada alguma referência ao momento iniciático em que os adeptos recebem seu Oriki.

... os sacramentos administrados aos cativos funcionavam como certificado de propriedade, um documento de posse. Era a Igreja colonial responsável pelos arrolamentos de escravos, como de qualquer pessoa livre.

Pelo meio do batismo, exemplificando-se, acertavam-se preços de alforria, transmissão de escravo como herança, e assim por diante (Piratininga Jr., 1988: 17).

Já, na análise de Meillassoux (1990), aparece explicitamente a relação entre o parentesco e a liberdade no continente africano. Segundo este autor, os estrangeiros são o universo que pode ser escravizado limitando legalmente sua reprodução física e social, através da incapacidade jurídica para se tornar parente. Há assim, restrições ao acesso às esposas e as atribuições de paternidade. Aqueles mecanismos estavam presentes no Brasil escravista, e foram o fundamento de todo o debate sobre a possibilidade de reconstrução da família escrava.

Por outro lado, Meillassoux escreveu uma outra definição de liberdade apontada por Benveniste e que já foi citada:

En el sentido original no es, como estaríamos tentados a imaginar "liberado de algo", es el de la pertenencia a un tronco étnico por una metáfora de crecimiento vegetal. Esta pertenencia confiere un privilegio que el extranjero y el esclavo no conocen [...] Los hombres libres (los francos, los ingenuos, los gentiles) son los que "*han nacido y se han desarrollado conjuntamente*" (Grifos no original) (Meillassoux, 1990: 26).

Esta definição seria concordante com o desenvolvimento das irmandades católicas de negros (que eram comunidades de "parentes", que compravam as alforrias dos seus integrantes), e com as irmandades dos terreiros.

Mas a liberdade ligada ao parentesco e ao crescimento conjunto apareceria também na liberdade dos escravos. Botelho chegou a afirmar que as "... lutas pela liberdade reforçavam ainda mais os laços familiares. Vemos escravos que lutam não apenas por si, mas também por seus irmãos e outros parentes, reafirmando a importância da família para o cativo" (Botelho, 2000: 69). Para Slenes (1999: 201), as poupanças das famílias escravas (nucleares ou extensas) muitas vezes eram destinadas para resgatar pelo menos um dos seus membros do cativeiro.

Mott (1973) descobriu que a concessão de alforria dava-se basicamente sob três processos: a compra pelo próprio interessado, algum escravo que comprava a alforria de algum parente, a

iniciativa do próprio senhor (por vezes forçado por alguma instância judicial), ou como doação testamentária. Em todos os casos é marcante que a alforria aparece como uma concessão entre privados ligados por laços de parentesco legal, onde a interferência de terceiros é marginal. Um olhar detalhado da presença da justiça em juízos de alforria, delata que a maioria dos processos estava baseada no não cumprimento das promessas de liberdade de parte dos senhores ou seus descendentes, os quais por vezes destruíam ou ignoravam as cartas de alforria ou a vontade testamentária. E, muitas vezes, as irmandades religiosas davam apoio ao "irmão" precisamente nesses casos. Mas, novamente, a presença de instituições reguladoras se dava no marco do não cumprimento da *vontade* do *senhor*, num contrato privado entre partes desiguais. A relação entre esses privados se dá no âmbito da família ou da casa, portanto no espaço doméstico. Bellini (1988) aprofundou o assunto, a partir do estudo das cartas de alforria e concluiu que:

Entre as cartas que parecem ter sido concedidas em nome de relações de afeto e cumplicidade, ressalta-se a grande proporção (71%) daquelas em que os senhores alegam estar alforriando o escravo por tê-lo criado ou ainda o estar criando, pelo fato de o escravo ter nascido na casa do senhor e pelos bons serviços da mãe, alguns declarando que "o amavam como se fosse filho" ou que "o haviam criado como filho" (Bellini, 1988: 79, 80).

Outro tipo de motivo é o que sugere que o escravo é "gente da casa", sobretudo amas (Bellini, 1988: 80).

Nessas alegações destaca o fato de haver proximidade no convívio, afetos e, inclusive, eventuais relações de consangüinidade, não assumidas, mas que seriam a ante-sala de um parentesco melhor definido. A autora marca ainda, que todas as cartas de alforria têm um discurso ambíguo, onde se misturam o interesse e os afetos. O afeto, por sua vez, era o único elemento disponível nos espaços onde não havia dinheiro circulante como as grandes fazendas. Se for o caso:

A condição de escravo doméstico, que trabalhava para o próprio senhor e assim não tinha acesso a dinheiro, devia fazer com que o escravo, para conseguir sua alforria, tivesse que escolher o caminho da sedução, das boas relações com seus proprietários, aproveitando a intimidade que havia entre eles. Aqui, as mulheres parecem ter sido as maiores beneficiadas (Bellini, 1988: 81).

De maneira geral a literatura é bastante consensual ao dizer que no mundo escravo as mulheres tinham uma independência econômica relativa maior que os escravos, e por isso alcançaram a alforria mais frequentemente que os homens. Almeida (2001) estudou as ocupações das escravas na região de Vassouras, concluindo que, ainda que tivessem ocupações nas roças, elas tinham algum tipo de especialidade nos trabalhos domésticos. As mulheres, segundo essa pesquisa, eram a maioria das beneficiadas com a alforria gratuita, na região de Vassouras, "... dada a sua convivência com os proprietários nos casarões" (Almeida, 2001: 92). Esta maioria absoluta nas alforrias é mais marcante ao se levar em conta que as mulheres escravas eram minoria demográfica.

A maioria dos pesquisadores explicam o fato porque as escravas tinham ocupações como rendeiras, quitadeiras, cozinheiras, ou amas-de-leite, etc.. De forma geral, tinham ocupações mais especializadas, sendo também as responsáveis pela comida da casa ou para venda (que no registro religioso é veículo de axé). Suas ocupações estavam ligadas à reprodução social da família, às vezes com a possibilidade de cobrar pelos seus serviços. Abrantes (1996: 93) afirma que as mães-de-santo eram "escravas de ganho" que juntavam capital trabalhando como rendeiras ou cozinheiras nas casas das patroas. O autor coloca, ainda, que há mães-de-santo que, na atualidade, paralelamente às atividades de candomblé, participam das irmandades católicas.

Além do mais, a condição de gênero dava às mulheres a oportunidade (se o termo cabe aqui) de usar o corpo para acumular recursos para a liberdade. Scarano afirmou que "A prostituição e o concubinato eram responsáveis pelo fato de serem mais numerosas as alforrias concedidas a mulheres do que a homens pretos e mulatos" (Scarano, 1978: 118). Mas, a proximidade sexual de um poderoso tornava eventuais laços afetivos e de parentesco mais estreitos, e a filiação dava mais possibilidades de alforria à descendência extraconjugal. Assim, mesmo que marginal, uma posição de concubina contornava de melhor maneira uma posição de parentesco dentro da casa, impossível para os homens escravizados das grandes plantações.

Ambas as condições, a independência econômica relativa e a proximidade sexual, assim como a possibilidade de dar – pelo menos – a ascendência materna aos filhos colocam a mulher numa posição de privilégio relativo no mundo escravo.

Esta predominância hierárquica feminina foi observada por Libano Soares:

Assim podemos concluir que a forte presença de mulheres entre os frequentadores de zungus era devido ao papel saliente que as mulheres detinham dentro da hierarquizada sociedade escrava no meio urbano. Com maior facilidade para conseguir alforria, para agendar ocupações rendosas e de alta classificação, como o ganho, e angariar a cumplicidade de homens poderosos, as mulheres escravas, africanas ou crioulas, criaram um espaço próprio que permitia colocar em sua órbita de influência grande número de negros cativos, ou mesmo libertos.

Este prestígio social foi herdado pelas mulheres negras livres de baixa condição, e o zungu era a prova cabal disso. A partir das casas coletivas elas angariavam vasta clientela masculina, seja pela prostituição, magia, ou simples prestígio social (Libano Soares, 1998: 99).

O caso da prostituição mereceu um estudo de Graham (1996). A prostituição não somente fornecia certos recursos financeiros e de relações sociais às escravas, mas, ainda, era motivo para sentenciar os donos que as obrigavam a exercer esse ofício. Se bem que a prostituição no Rio de Janeiro não era uma prática ilegal, a autora apresenta vários casos de processos onde as escravas acusavam os seus donos de "abandono". Segundo as alegações dos advogados "não é possível que uma mulher seja empregada neste tipo de prostituição sem gozar de liberdade" (Graham, 1996: 36). Aquela liberdade era apresentada como "licenciosa", produto de "um contrato de evidente letargia moral" (Graham, 1996: 36). Algumas dessas escravas conseguiam demonstrar que viviam independentemente, "como se fossem livres" (Graham, 1996: 38). Os proprietários apareciam infringindo duplamente seus deveres de proprietários: a escrava era livre por omissão e por lei não podia ser novamente escravizada. O proprietário havia "enfraquecido a relação de respeito e obediência que deveria ligá-lo a sua escrava" (Graham, 1996: 38). Algumas escravas assim defendidas ganharam a sua liberdade através de uma sentença judicial que castigava os proprietários de estarem transgredindo e, indiretamente ameaçando a lógica estrutural da sociedade escravista.

Se no discurso religioso o concubinato ou a prostituição podem ser lidos como formas de parentesco marginal ou incompleto, já o casamento ritualiza a união entre duas linhagens. Scarano (1978) constatou o interesse no mundo escravo por regularizar a união conjugal e, inversamente, a literatura destaca o desinteresse dos senhores em casar os seus escravos. Uma das razões possíveis seria que "... nas cartas [de alforria], o casamento aparecia diversas vezes,

ora como motivo da concessão de alforria..." (Bellini: 1988: 84). Segundo Souza (1999), havia inúmeros obstáculos econômicos e burocráticos para os escravos regularizarem a situação de convivência, apesar de que as pressões inglesas pela abolição do tráfico estimularam os senhores a uma maior tolerância frente aos casamentos dos negros. O mesmo autor coloca que os casamentos de escravos eram mais frequentes nas cidades, e "... foram diretamente estimulados pela grande mobilidade espacial por parte dos cativos..." (Souza, 1999: 104).

Nesse sentido, o problema do gênero aparece como uma variável importante nas análises da liberdade. As mulheres, como transmissoras potenciais de ancestralidade através da reprodução biológica, ou como reprodutoras sociais da família pela execução do trabalho doméstico, são finalmente as que possibilitam a perpetuação da espécie apesar da sua condição subordinada na hierarquia social.

Esta situação foi descrita exatamente nos mesmos termos para o mundo religioso nas análises de Patricia Birman (1995). As mulheres dos terreiros são apresentadas com uma certa fixação ao mundo doméstico (ao contrário do que acontece com os homens). A autora relata a relação entre possessão e gênero, relação que foi desenvolvida anos atrás por Matory (1988) para o complexo cultural ioruba, encontrando-se uma clara continuidade conceitual. Ali a possessão supõe um elemento ativo/penetrante/masculino – o orixá – que se introduz num princípio passivo/penetrado/feminino – o filho-de-santo –. Nesse binômio podem produzir-se dramáticas inversões de gênero, quando, por exemplo, um orixá fêmea penetra um iniciado macho. Esse fenômeno explica a imensa prevalência de pais-de-santo e filhos-de-santo (machos) homossexuais, entanto atores que são estruturalmente penetrados pelas forças místicas. A possessão, além de uma relação de dominação é uma relação sexuada, daí a afirmação de Birman que leva a uma perda da masculinidade, e transforma os homens em seres liminares. Por isso a autora afirma que entre os polos feminino e masculino há um terceiro gênero: o filho-de-santo, marcado pela ambigüidade. Pelo contrário,

Nessa visão, o vínculo entre o feminino e a possessão será substancialmente efetivado através da maternidade. A essencialidade do feminino não admite substituições imperfeitas e dispõe, por isso mesmo a possessão como um ofício de mulher (Grifos no original) (Birman: 1995, 89).

Segundo Birman (1995: 173), o grupo doméstico de qualquer terreiro só se organiza "através de mulheres". As iaôs têm obrigações ligadas à manutenção doméstica do terreiro, que são apresentadas religiosamente, indiferenciando as duas dimensões, sacralizando a reprodução social. A possessão como vínculo genitor somente é possível através da maternidade, situação que é completa somente quando o penetrado é mulher.

Tudo leva a crer que, para a elaboração por parte de um homem do papel religioso de pai-de-santo, é preciso que ele consiga atrair mulheres para seu empreendimento. Não bastam filhos - estes não se responsabilizam por trabalhos domésticos, face essencial da reprodução da família, e ainda que se dispusessem a isso, não dariam credibilidade ao terreiro já que o núcleo doméstico para se constituir como tal precisa do domínio de mulheres (Birman, 1995: 174, 175).

Segundo esta pesquisa, o fracasso por parte da autoridade religiosa em atrair mulheres tem como consequência o fracasso do terreiro como um todo, na geração dos filhos-de-santo, mas também na posterior senioridade e liberdade desses filhos. Os candomblés da Bahia deram especial importância à figura da mãe-de-santo porque "... é através das relações de descendência por linha direta que este reproduz a sua principal liderança" (Birman, 1995: 176). Por outro lado, os homens dos terreiros dependem das mulheres para "fazer valer a condição de genitores e construir família" (Birman, 1995: 178). Através dessa complementariedade, atualiza-se "a organização religiosa como família" (Birman, 1995: 178).

A libertação no terreiro aparece assim como um fato de caráter eminentemente individual, ligado à família, à casa e à presença feminina. Porém, no universo escravista havia um permanente desequilíbrio demográfico, sendo as mulheres minoria absoluta, produzindo-se a situação apontada por Meillassoux de restrição às esposas. Os homens, sem mulheres, não têm possibilidade de reprodução. Os homens trazidos como escravos, enquanto homens possuídos pelos senhores, sofriam algum tipo de desvalorização da sua masculinidade, fato reforçado pela falta de mulheres. E os pais-de-santo, como homens possuídos pelos orixás, têm desvalorizada a sua masculinidade, mas a sua feminilidade é também incompleta.

Pelo contrário, no universo dos libertos a tendência é invertida e as mulheres são a maioria absoluta. E Libano Soares (1998) afirma que nas casas destas mulheres proprietárias livres realizavam-se rituais religiosos antecessores do "moderno candomblé".

A indeterminação sexual está inscrita no registro da liminaridade, e deveria, portanto, estar ligada a Exu. A ligação aparece confirmada no mito descrito por Capone (1991: 265-267): no início dos tempos, os seres hermafroditas criados por *Afuvaiá* (Exu) se autogeravam. Mas num percurso evolutivo eles foram transformados em macacos e passaram a se reproduzir mediante o esperma. Junto com aquela diferenciação produziu-se a posterior aquisição de pensamento e os seres polarizaram-se em eternos masculinos e eternos femininos. "Nasce assim o homem dotado de destino próprio" (Capone, 1991: 104).

Para o continente africano, a relação direta entre indeterminação sexual e menoridade foi apontada por Deschamps (1962) e por Michel-Jones (1978). Esta última autora desenvolve o conceito dizendo que "... a criança permanece, efectivamente, como "estrangeira" em relação ao mundo dos adultos até ultrapassar com êxito os ritos iniciáticos" (Michel-Jones, 1978: 61). As crianças são socialmente bissexuais, andróginas e estéreis, e, nessa condição, "um germe de morte para a sociedade". Os rituais de puberdade fixam a identidade sexual dos indivíduos, dando nascimento a "um novo corpo" adaptado às necessidades de procriação social. O menor, pelo contrário, é uma ameaça de morte social.

Aquela mesma indeterminação sexual foi colocada por Meillassoux (1990) para a figura dos escravos que também são filhos menores, e "mortos em suspenso". Esta caracterização explica a incapacidade social de reprodução dos escravos do continente africano. Aquela condição era reproduzida no Brasil, onde a sexualidade das escravas estava desligada da procriação, e seus filhos eram propriedade do senhor (Capone, 1997: 398, nota 45). Nos terreiros brasileiros a mesma indeterminação foi observada por Birman, a qual definiu os filhos de santo como o "terceiro sexo". De fato, os iaôs apresentam as mesmas características de ambigüidade sexual e falta de definição, característica refletida na multiplicidade de entidades que o possuem. Do mesmo modo, seu parentesco biológico é subordinado ao parentesco religioso, de tal forma que "*La mère d'un médium n'est qu'une simple "réproductrice" pour l'esprit, qui est le vrai "géniteur" et le seul maître de son cheval*" (Capone, 1997: 360).

Para o universo umbandista, Montero (1983: 235) relatou que uma vez instalada, a "sexualização do mundo" leva à separação entre homens e mulheres; e o casamento - que institui a cooperação dos sexos - seria o rito "capaz de evitar a instalação do caos". O ritual do casamento reordena a hierarquia e a diferenciação sexual seria a prova de uma certa maturidade. Esse dado é concordante com a pretensão de liberdade que tinham os escravos que se casavam

na sociedade escravocrata. Por outro lado, a mesma lógica guiava a falta de interesse dos senhores em permitir os matrimônios escravos. Mas, uma relação equivalente é apresentada por Capone para o mundo religioso, onde o "espírito protetor" (Capone, 1997: 339) de uma mulher é finalmente o "verdadeiro marido do cavalo" (Capone, 1997: 346). Os "espíritos" são ciumentos e *"Ce qui n'est pas accepté par les esprits est le passage d'une alliance exclusive avec eux à l'alliance - mariage - avec un homme. La seule autorité à laquelle la femme doit se soumettre est celle de l'esprit - masculin ou féminin, peu importe - seul "compagnon" et "maître de la femme"* (Capone, 1997: 363, 364). Da mesma forma, a imaturidade social do escravo seria a base legitimadora da oposição dos senhores ao casamento escravo. Aquela imaturidade, por sua vez, era o reflexo da ambigüidade estrutural do escravo, onde uma das características seria a indiferenciação sexual.

Sow (1978: 152) escreveu que para o "pensamento tradicional africano" a indeterminação ou a indiferenciação está associada à violência, o que seria coerente com a violência ministrada ao mundo escravo. Segundo este autor, a preocupação "quase obsessiva" pela fixação de uma identidade precisa e a separação dos lugares sociais, neutraliza a "crise sacrificial", ou a queda da ordem cultural que transforma as pessoas em inimigos. O apagamento das diferenças acarretaria a desintegração pessoal, sempre ligada à violência e ao conflito. E a máxima diferenciação possível (e desejável) é aquela que marca a distância entre os homens e os animais. Por causa disso, os animais podem servir como vítimas sacrificiais substitutivas nos atos rituais, situação que também está presente nas religiões afro-brasileiras onde, finalmente, o percurso ritual bem sucedido liberta o indivíduo de sua coisificação e condição escrava.

O casamento, enquanto ritual religioso, explicita a complementariedade dos gêneros, e ratifica aos corpos sua identidade sexual, onde corpo e princípio existencial unificam aquela identidade. Assim se superam possíveis estados liminares na identidade de gênero dos nubentes. O ritual marca também a possibilidade de transmissão da ancestralidade de duas linhagens à descendência. Mas, para que isso seja possível, os componentes do princípio existencial devem atingir um mínimo de evolução, nas palavras de Birman. De novo, a causalidade está fora do indivíduo, no mundo mágico inobservável. Aquela mesma causalidade mágica liga o casamento – como rito de passagem – à alforria, daí que os senhores dificultassem sistematicamente os casamentos entre escravos. Um rito de passagem e procedimentos mágicos possibilitam também

a aquisição da alforria mística. E, do mesmo modo, os trechos a seguir ilustram o sentido mágico atribuído à conquista da liberdade de alguns escravos:

Ele [o pardo Manoel de Miranda Abreu] viera como escravo para o Brasil e é possível que suas práticas mágicas o tenham ajudado a ganhar dinheiro suficiente para comprar carta de alforria. Isso pode ter sido incomum, mas foi o que aconteceu, por exemplo, com o negro adivinhador José Zacarias, da vizinha freguesia de Rio Fundo, alguns anos depois (1798): ele atendia “muita gente e pobre e também de probidade” de quem recebia “avultadas pagas que com elas tem extinto sua miséria e cativoiro” (Reis: 1988, 70).

A não ser que seu proprietário o houvesse recompensado com a alforria por algum benefício espiritual dele recebido. Ou, ao contrário, as práticas mágicas de Cipriano tivessem apressado sua alforria por seu senhor temer ser vítima de seus malefícios e beberagens (Moreira Soares: 1992: 136).

A liberdade apresentada como renascimento social e religioso marca ainda uma outra mudança fundamental: o indivíduo deixa de ser uma *coisa* para se tornar *pessoa possuidora* de seu destino. Em tal condição abandona a condição de propriedade para abraçar o direito de se tornar proprietário de, por exemplo, uma casa, ou de filhos novos, que ainda são reputados como propriedade. Esta transformação aparece nas discussões políticas do mundo branco em vários textos. Por exemplo, na já citada análise de Patterson:

o escravo era escravo não porque fosse possuído, mas porque não podia possuir. Não porque constituísse um objeto de propriedade, mas pelo motivo de estar impedido de se tornar um sujeito de propriedade, porquanto não detinha os direitos essenciais dos atos em que aparecem como parte contratante (Alencastro: 2000, 161).

Ao que parece, esta perspectiva coloca as duas situações como antagônicas, quando, na verdade, seriam duas faces da mesma moeda. O escravo é possuído e não pode possuir ao mesmo tempo. Ou, não pode possuir porque é propriedade. E para o continente alfricano Meillassoux descreve o mesmo fenômeno. “... *en términos de derecho, se describe al esclavo como un objeto de propiedad, por lo tanto enajenable y sometido a su propietario*” (Meillassoux,

1990: 11). A submissão é uma consequência de sua condição de objeto "possuído". A emancipação, pelo contrário, é a consequência da conquista da condição de sujeito que possui.

A partir daqui torna-se mais ou menos evidente alguma relação entre o homem, a propriedade e as doutrinas liberais, onde a liberdade estaria homologada à liberdade de consumo. Mas neste nível, no mundo negro, apesar das eventuais alforrias, a capacidade de consumo era também desigual e por isso

[Nos Estados Unidos] O general Richardson, assim como muitos republicanos radicais e negros, contemporâneos seus, embora sob perspectivas bem diferentes, concordavam que uma definição de liberdade como simples posse de si era extremamente truncada (Foner, 1988: 23).

Será que a liberdade não implicava mais que o simples fim da escravidão, talvez até mesmo o direito por parte dos negros à terra que eles sempre limparam e cultivaram? Os libertos nos Estados Unidos e em outros lugares sustentavam que sim; o general Richardson e a classe dos fazendeiros insistiam em que não (Foner, 1988: 24).

Por isso certas correntes de pensamento norte-americanas acreditavam que os ex-escravos não tinham "nada além da liberdade" (Foner, 1988:24). Ou, no Brasil, "Como observou o abolicionista brasileiro Joaquim Nabuco, "libertar o negro sem libertar a terra é fazer uma abolição pela metade" (Foner, 1988: 65). O acesso do escravo a parcelas de terra, foi designado com nomes diversos, como escravo parceleiro, protocampesinato, ou brecha camponesa. Esta situação aparece nos debates sobre a liberdade, entendida como grau de autonomia, apesar de que não garantia nem a propriedade nem o controle da terra por parte dos cativos, a que só era obtida através da compra e da alforria.

Por outro lado, a condição de liberto não garantia necessariamente a igualdade de direitos. Klein (1986: 140-151) sugeriu que a liberdade dos ex-escravos era sempre restrita, já que liberdade não equivalia à aceitação. Além disso, tanto os governos americanos quanto as metrópoles ditaram leis destinadas a limitar os direitos e o livre exercício da profissão dos libertos, para que não houvesse igualdade com os "cristãos novos". Este fato também dava-se no Brasil, havendo perseguição policial aos zungus e aos quitandeiros. A limitação no acesso ao trabalho e à propriedade dos ex-escravos teria como consequência também a limitação nos direitos políticos que estavam subordinados à posse e à renda mínimas.

Inclusive, Foner (1988: 39, 40) escreveu que houve um "amargo conflito" entre os fazendeiros e os libertos, sobre o direito de propriedade baseado nos costumes. A liberdade não devia deixar os negros com menos direitos ou um padrão de vida inferior ao que tinham quando eram escravos. No Brasil, de fato, isto era possível já que "É preciso acrescentar ainda que, nas épocas de crise, os senhores tinham o hábito de facilitar a alforria de escravos para diminuir os custos de produção" (Silveira: 1988; 176). Outros autores dizem que velhice ou doença eram motivos de obtenção de cartas de liberdade, porque os senhores não queriam arcar com os custos de manutenção de mão de obra ineficiente. Ante tal acontecimento, os libertos ficavam completamente desprotegidos, de forma que a liberdade e a propriedade nem sempre se acompanhavam. Mas a legalidade garantia, a partir da alforria, o direito à propriedade, – de si, em primeiro lugar – ainda que não houvesse possibilidade de acumulação.

No Brasil, esta relação entre o estatuto legal da pessoa e sua aparência emblemática que, aos olhos da sociedade, estava marcada pela posse ou propriedade de bens materiais, e foi colocada em diversos parágrafos da literatura histórica e etnográfica:

[Na umbanda] A posse de bens, signo básico de uma superioridade social, é complementarmente associada a atributos positivamente marcados, reproduzindo, aliás, a ideologia dominante na nossa sociedade (Birman: 1980; 190).

Uma dicotomia estabelecida entre "ser e ter" é percebida e se manifesta ao nível das relações internas do terreiro. "Eu sou" na medida em que o meu ter se realiza: "Eu tenho". Este procedimento está refletido nas formas elaboradas de vestir o orixá, na necessidade de gastar quantias exageradas com os materiais (Abrantes: 1996; 103).

Segundo Oliveira (1988, p. 47), os libertos, embora em menor número do que as mulheres, possuíam bens que, no entanto, não chegavam a constituir grandes fortunas e sim "símbolos de dignidade e distinção pessoal que os libertos faziam questão de externar". Esse foi o caso do liberto Cipriano, que diante das autoridades continuava de posse de seu "relógio com suas cadeias de metal amarelo", respondendo às perguntas com impressionante desembaraço [...] É mais uma evidência de que ele se acostumara a uma liberdade religiosa (Moreira Soares, 1992: 137).

Outras marcas de liberdade eram apropriadas pelos negros forros, ou aqueles escravos fugidos que queriam aparentar que eram livres. Aquelas marcas podiam ser a presença de bonés

(Castro: 1995: 228). a vida de ócio (Scarano: 1978: 127), que foi apontada como um direito da alforria mística por Voguel et al. (1993: 144). A ausência de sapatos delatava também a condição escrava (Libano Soares, 1998: 75), situação que estaria presente na religião: "Filhos de santo após três anos de obrigação podem usar chinelos [...] As "ABIYAN" andam descalças, de cabeça baixa, que designa a condição de pré-iniciadas" (Abrantes, 1996: 27). Pinheiro (1994: 86, 87) afirma que os escravos fugidos nas cidades tentavam "construir uma nova identidade", de indivíduo livre. Para isso usavam sapatos, boas roupas e trocavam de nome, negando o nome do seu senhor, conseguindo, por vezes, se mimetizar na multidão. Mas a identificação e correta utilização das marcas precisa do conhecimento mínimo dos códigos culturais, que os negros boçais, assim como os recém-iniciados, não haviam internalizado. Aquele processo é intrinsecamente individual, assim como a concessão de alforrias. A individualização do percurso existencial dilui a perspectiva macrosocial e por isso a alforria é um processo diferente da abolição que, pelo contrário é abrangente e abarca todo o universo escravizado.

As idéias abolicionistas surgem como elementos exógenos à política brasileira, no marco das revoluções norte-americana, francesa e haitiana, sendo esta última motivo de imensas preocupações para o governo e os senhores. Emergiram também da Revolução Industrial.

Ducasse (1948) desenvolveu o grande debate europeu sobre a questão escrava, que atingia o mundo eclesiástico, o mundo político e o mundo do grande comércio. Na França, antes da Revolução que decretou os Direitos do Homem e os lemas de igualdade e liberdade, já haviam discussões sobre a legitimidade da escravidão, situação contrária ao direito natural. Uma variável importante neste debate, encarnada principalmente no pensamento de Montesquieu, seria precisamente a autonomia escrava porque "*Aucun homme ne peut s'emparer de son semblable, et donc le faire esclave*" (Ducasse, 1948: 173). Esta citação explicita a idéia de semelhança ou igualdade entre os homens, princípio inexistente nas religiões afro-brasileiras. O debate francês colocava o acento na cor (por exemplo na existência de associações como "*amis des noirs*"), categoria que derivou na raça e que seria retomada por Bastide e Ianni, principalmente. Os abolicionistas franceses mais exaltados postulavam que a escravidão violava os direitos "mais sagrados" da humanidade. Exatamente estes postulados foram retomados por Toussaint Louverture por ocasião da Revolução Haitiana, ex colônia francesa, revolta que atingiu o sucesso

e instituiu uma nação *autônoma* politicamente falando, sob direção de Jean Jacques Dessalines, quem venceu o exército napoleônico.

Para Malerba (1994), o Iluminismo francês, que culminara com a derrubada do absolutismo monárquico, estava assentado na laicização do Estado e a subordinação do princípio às leis naturais, ou leis da razão, que finalmente derivaram num "antipaternalismo" do poder estatal: "... o homem finalmente se tornou adulto, no Estado que tem como meta não fazer os súditos felizes, mas torná-los livres" (Malerba: 1994: 65). Mas são, precisamente, esses princípios os grandes ausentes nas religiões afro-brasileiras.

Paralelamente, um debate similar emergia na Inglaterra, particularmente no mundo metodista. Já no século XVIII, os *quakers* discutiam a legitimidade da escravidão como sistema. Em 1806 a Câmara dos Comuns aprovou o princípio de abolição do tráfico negreiro e um ano depois saiu o último barco negreiro do porto de Liverpool. A partir daí Inglaterra vai tentar fiscalizar e impedir o tráfico de escravos dos outros Impérios. A coroa britânica considerava a abolição do tráfico uma medida que lhe garantia o controle sobre a produção de algodão americana que, ainda, poderia quebrar a concorrência espanhola e brasileira, cujas economias descansavam no braço escravo.

Bosi (s. data) escreveu que, por volta de 1830, junto à consolidação da burguesia européia, aparece a ideologia liberal assentada em dois pilares: o liberalismo político e o liberalismo econômico. Segundo este autor, o liberalismo político lutou contra "o absolutismo dos reis e os abusos de poder tradicionalmente cometidos pela nobreza e pelo alto clero" (Bosi, s. data: 23). Aparentemente este ideário não penetrou no universo das religiões afro-brasileiras, e, aparentemente tampouco na cabeça dos negros libertos: Chalhoub (1986) descreveu uma ácida polêmica, por volta de 1889, onde a monarquia brasileira queria garantir a "segurança do trono através da mobilização política dos libertos na cidade do Rio de Janeiro" (Chalhoub, 1986: 64). A medida foi reputada de "arrojo de irresponsabilidade" por Rui Barbosa. Chalhoub coloca esta situação, como digna de estudo entendendo que, implicitamente, o controle do absolutismo, deveria apresentar a forma da participação democrática de cidadãos livres.

O liberalismo econômico europeu, por sua vez, lutava contra os monopólios e os privilégios do antigo regime. Para Bosi a "... conquista econômica fundamental [das burguesias] era a liberdade de comprar, produzir e vender" (Bosi, s. data: 24). Mas, Bosi encontra-se frente a um paradoxo: a oligarquia brasileira, constituída por senhores de escravos era liberal e escravista

ao mesmo tempo. E, no caso "das economias açucareira e cafeeira, a liberdade de mercar incluía forçosamente, a liberdade de comprar, manter e vender escravos" (Bosi, s. data: 24)

Num outro trabalho, Bosi (1993) aprofunda esta questão. A contradição entre escravismo e liberalismo foi resolvida na retórica: as elites brasileiras utilizavam um discurso liberal sem um acompanhamento de políticas concretas que facilitassem a plena implantação do trabalho livre, mas apoiando-se numa legalidade que eternizava o trabalho escravo. Houve uma aliança estratégica entre as oligarquias açucareiras nordestina, as do café paraibanas, os parlamentares, os militares e os traficantes de negros. Aquela aliança se consolidou ainda mais diante das pressões inglesas para a abolição do tráfico, ativando um discurso nacionalista. Essa aliança defendia, portanto, a liberdade de comércio (que incluía homens-coisas) e não o trabalho livre.

Grinberg (1994) desenvolveu o grande debate produzido no Brasil, a partir das pressões inglesas. O debate jurídico exprimido nos juízos de alforria, centrava-se sobre a primazia do direito de propriedade ou de liberdade. Este mesmo conflito foi apresentado por Chalhoub (1990). Grinberg conclui que houve grande ambigüidade na interpretação das leis, mas, apesar disso, houve evoluções marcadas pelo pano de fundo das pressões internacionais. Nas argumentações dos juízos de alforria, por exemplo, antes de 1823, não é citada qualquer lei que fixe um patamar sobre os direitos de liberdade e, conseqüentemente, são poucos os processos existentes sobre o particular e a maioria das sentenças finais são favoráveis à escravidão. Entre 1823 e 1857 aparecem algumas referências à legislação, aumenta o número de processos sobre liberdade e há mais sentenças favoráveis à concessão de alforrias, que à manutenção da condição cativa. Entre 1851 e 1870 há um aumento explosivo nas causas, e a maioria das sentenças finais favorecem a manutenção da condição escrava (90 contra 80). A partir de 1871, com a proximidade da Lei do Ventre Livre, aparece uma sentença baseada inteiramente em precedentes legais e, as sentenças finais, entre esse ano e 1888, são majoritariamente favoráveis à liberdade (40 contra 30). Chalhoub (1990) afirma que os processos de liberdade, cuja causa seria a prostituição, estavam relacionados à promulgação daquela lei. Mas, essa progressão legal não é senão o reflexo da intervenção estatal na relação senhor/escravo, rompendo a relação parental privada, processo que culminou com a abolição da escravidão.

No início do século XIX, começam as pressões inglesas que colocam as idéias da abolição do tráfico e que, finalmente, culminaram no Brasil com as leis de 1850. O Tratado de Aliança e

Amizade entre Portugal e Inglaterra, assinado em 1810, quando a Corte já se encontrava no Rio de Janeiro, colocou a idéia de "abolição gradual"

A partir daí, a Inglaterra teve um crescente papel fiscalizador do tráfico. Os navios de guerra britânicos podiam vistoriar as naus suspeitas e detidas, caso fossem encontradas com escravos. Em caso de condenação, a carga era leiloada, e os escravos encontrados a bordo eram emancipados por meio de instrumento legal. A situação mudou, no entanto, com a Independência do Brasil, porque não havia tratado com o Governo Brasileiro. Mas o Governo britânico negociou o reconhecimento da nascente monarquia em troca de promessas de abolição do tráfico, as quais deveriam ser materializadas em 1830. Apesar disso, os navios negreiros podiam comercializar escravos na África, ao sul do Equador, onde o comércio era considerado legal. Por causa disso, no Rio de Janeiro houve importação de grandes contingentes de população banto e moçambicana. Segundo Viotti da Costa (1986: 26) o Brasil havia-se tomado uma "colônia britânica", comprometendo-se a abolir o tráfico negreiro, promessa que cumpriu a partir da lei de 7 de novembro de 1831. Por isso, muitos juízos de liberdade argumentavam que o escravo era livre por ter entrado no território brasileiro após essa data. A partir daí, os negros encontrados nos túmbeiros seriam alforriados. Esta circunstância, mais uma vez, gerou discussões sobre os limites da liberdade assim alcançada tal como descrito no trecho seguinte:

Desde que começaram a ser pensadas as primeiras medidas para o combate ao tráfico, surgia sempre a questão relativa ao destino dos africanos encontrados a bordo dos navios apreendidos. [...] Aqueles cativos] deveriam "receber da Comissão Mista uma carta de alforria, e serão consignados ao governo do país em que residir a Comissão que tiver dado sentença, para serem empregados em qualidade de criados ou trabalhadores livres"

Os escravos não encontravam a liberdade. O som da palavra "livre", no momento em que a Comissão pronunciava a sentença dos navios condenados, apenas anunciava uma liberdade que estava a anos luz dali [...] Os cativos] estavam "destinados a servir como libertos por tempo de 14 anos, ou em algum serviço público de mar, fortaleza, agricultura e ofícios, ou alugados em praça a particulares de estabilidade e probidade reconhecida"

Afinal, simplesmente despejar nas cidades aqueles africanos que desconheciam completamente a língua, hábitos, hierarquias e códigos sociais do Brasil era formar bandos de párias [...] E "por não ser justo que fiquem abandonados" deveriam ser entregues à guarda do juiz da Ouvidoria da comarca ou do juiz de órfãos e ausentes, que se encarregaria de encaminhá-los a algum tutor, o

africano "livre" equiparava-se juridicamente ao índio, devendo possuir um tutor { Para os cativos se habituarem a nova realidade deveria haver} um período que obrigatoriamente antecedesse a liberdade [...] Os africanos deveriam, assim, "por seu préstimo e bons costumes" tornar-se "dignos de gozar ... o pleno direito de sua liberdade" (Raposo, S. Data: 19).

Lido sob a perspectiva das religiões afro-brasileiras este trecho é significativo: os escravos que viajavam nesses barcos foram libertados por alguma autoridade máxima. Seria, portanto, um nascimento bem-sucedido. Seu percurso existencial extraordinário os colocava na iniciação dos 7 anos. Mas, significativamente, essa libertação ainda obriga o fiel a comparecer ao terreiro, a ajudar nas coisas da casa, porque o adepto somente está liberado do pai-de-santo, mas não do orixá patrono da casa, situação que estaria presente na citação acima. A senioridade verdadeira somente seria alcançada 14 anos depois, exigência que também aparece no texto de Raposo, onde o adepto, finalmente, e depois de uma cerimônia dispendiosa, tem o pleno direito de sua liberdade.

Uma situação semelhante foi descrita para o caso dos escravos libertados dos tumbeiros que eram destinados a servir na Santa Casa da Misericórdia (Soares, 1958), os quais somente alcançariam a liberdade plena depois de vários anos de serviço. Uma liberdade restringida aparece também em muitas cartas de alforria, que impunham como condição que o ex-escravo devia servir o antigo senhor por mais alguns anos. E, ainda, no caso das cartas de alforria sem condições, as relações de dependência eram tão fortes entre os ex cativos e seus donos, que provavelmente ninguém no mundo negro alcançava o estágio superior da liberdade. A liberdade absoluta seria praticamente impossível de atingir ao se considerar a curta esperança de vida dos africanos importados ao Brasil. A esse respeito Souza (1999) escreveu que a expressão "livre" era aplicada exclusivamente aos indivíduos de cor branca, enquanto os africanos ou seus descendentes que alcançaram a liberdade eram denominados como "libertos" ou "forros", havendo, em consequência, diversos tipos de liberdade.

No registro religioso, a liberdade é uma força sujeita à modalidade, portanto uma condição que não deveria ser absoluta, mas que apresenta diversas possibilidades. Assim, os aspectos substantivos que estiveram na base dos debates sobre os limites da liberdade possível, estão, de certa forma, enunciados na religião como degraus e nuances que pode apresentar a liberdade. A religião admite essas nuances num percurso acumulativo, mas que exige sacrifícios extraordinários, num caminho nem sempre bem-sucedido que nunca será inferior aos 21 anos. A

liberdade assim alcançada nunca será uma conquista coletiva, nem um dado irrenunciável. A liberdade admite a sua perda e as pancadas de santo seriam a sua manifestação empírica. Neste caso, não adianta fugir. A única solução possível não é o retorno à antiga condição de privilégio, mas um novo começo, desde o início: o bori, que, nas palavras de Lody (Op. Cit.: 29) busca "desincompatibilizar a abia das suas relações com os mortos". Nesse sentido, o retorno à cultura de origem não leva necessariamente à liberdade. A liberdade é uma promessa de vida nova alcançada *depuis* de fazer a viagem através da Calunga.

A liberdade coletiva e irrenunciável, a abolição, paradoxalmente não emergiu da cultura originária, mas de um outro universo cultural. E o caminho da abolição da escravidão começou com a abolição do tráfico, ou seja com a supressão das viagens, não somente no Brasil, mas na própria África, tal como descrito na citação seguinte: "... a decadência no tráfico de Angola só aconteceu *ed facto* quando as leis brasileiras fecharam os portos daquele país à importação de escravos, em 1850" (Neto, 1997: 7).

Ao acabar a demanda acabou também o comércio no continente de origem e, como um fato curioso, quase uma ironia, a supressão da demanda americana significou a abolição da escravidão nos circuitos africanos num discurso quase idêntico ao das alforrias brasileiras:

Quase quarenta anos decorreram entre o decreto de 1836 que ilegalizou a exportação de escravos [de Angola] para as Américas e aquele de 1875 que estabeleceu a liberdade de todos os ex-escravos "libertos". Como os documentos testemunham, a maioria dos chamados "libertos", apesar da "carta de alforria", não podia livremente dispor das suas pessoas, continuando "tutelados" por uma junta especialmente designada para o efeito, reconhecendo a lei da necessidade de, por um lado, não deixar os antigos senhores sem a sua mão-de-obra e, por outro lado, fazer-lhes sentir que os tempos tinham mudado e não podiam já tratar como anteriormente estes ex-escravos [...]. Mas enquanto houve clientes, como Brasil até pelo menos 1850, o sul dos Estados Unidos até à década de 1860 ou Cuba até quase ao final do século, houve tráfico de escravos (Grifos no original) (Neto, 1997: 8).

A liberdade assim alcançada, porém, é um dado histórico e objetivo do mundo secular. No universo religioso, que não admite a diferença do objetivo/subjectivo, os barcos das iaôs ainda transportam escravos que serão vendidos nos mercados dos terreiros.

CAPÍTULO X

O DESTINO

Nas religiões afro-brasileiras a liberdade aparece como um atributo seletivo, que atinge grupos específicos. Isto marca uma distância com os discursos liberais que aceitam a liberdade como uma propriedade universal dos indivíduos e, de certa forma, como antagônica com a idéia da predestinação: o homem constrói seu destino. Nas religiões afro-brasileiras pelo contrário, a predestinação está onipresente e a consulta oracular sempre antecede as decisões importantes. Nesse contexto, a liberdade conquistada pelos fiéis é um atributo condicional que não pode ser um processo individual: nasce da aliança entre o adepto e uma certa quantidade de entidades que compõem a sua cabeça, entre os quais pelo menos os orixás ancestrais assentados na iniciação do sétimo ano. A identidade do homem, e a unificação da personalidade estão constituídas pela pluralidade de entidades assentadas. Esta construção da pessoa supõe a progressiva ligação do fiel com os orixás, que completa as relações de parentesco místico, e o adepto integra-se de forma definitiva a uma família religiosa. Tal como apontado por Meillassoux num registro materialista, parentesco e liberdade estão também ligados a nível religioso. O processo é explicitado nos escritos de Augras, que afirma que os "deuses e deusas desempenham um papel de pais divinos, e são chamados, conforme o sexo, "meu pai" (Baba mi) ou minha mãe (Iya mi). Cada um deles é o eledá, criador de cada indivíduo específico, pois há uma estreita identidade entre a divindade e seu "filho" humano" (Augras, 1983: 60). O processo de aquisição da liberdade, que precisa da introjeção desses ancestrais religiosos, precisa da mediação do pai ou mãe e é permanentemente renegociado entre o fiel, o sacerdote e os santos, negociação que por vezes deriva em conflitos graves.

Para Augras (1983: 61) a individualidade não reside somente na cabeça, mas ela existe também no "outro mundo": "A substância de origem divina (Ipori) torna manifesta a filiação a um deus específico, o Eledá, por isso chamado o "dono da cabeça" (Olóri)" (Augras, 1983: 61). O Ipori representa, portanto, uma manifestação de laços de parentesco, assim como da potência ou axé da divindade encarnada no seu filho. Para esta autora, o "deus que preside à modelação de

cada cabeça" é "ajudado" por 16 odus, ou configurações do oráculo. Os odus e Ifá revelam qual é o "duplo" do iniciado. A partir dessa revelação

Todos os graus de iniciação correspondem a um aumento progressivo de deveres e interdições. Se o fiel esquecer disso, pior para ele. Ao desobedecer às exigências de sua natureza profunda, sem lembrar a substância a partir da qual foi construída sua cabeça, tornar-se-a inimigo de si próprio. E as consequências poderão ser catastróficas (Augras, 1983: 81)

Assim, a identidade do indivíduo está determinada pelas alianças ou falta de ligações com os ancestrais míticos. Para Póvoas o aprendizado das regras que determinam estas relações e facultam o adepto para a sua manipulação, obedecem a estágios avançados da iniciação, os que se correspondem com lexemas que supõem "uma tomada de consciência de valores sócio-religiosos" (Póvoas, 1989: 48). Este aprendizado supõe que o fiel chegou ao segredo, depois da iniciação dos sete anos. Somente aí o iniciado "entenderá" que o indivíduo "... escolhe, no Orun, a cabeça com a qual deseja retornar ao aiyé" (Póvoas, 1989: 48), com o qual o adepto penetra nos mistérios do destino.

Botas (1996) afirma que na cultura ioruba o Destino "aparece no jogo" (Botas, 1996: 27) cuja natureza é enigmática e secreta. A luta dos homens é conhecer as regras do jogo, mas "... não há nada a ser dito que possa acabar com o mistério, daí sua força" (Botas, 1996: 28). O destino é uma força implacável, que não admite a falta de fé, nem o desvio da regra: "A regra tem que ser observada (pouco importa que nela se acredite ou não) sem lugar para determinações individuais, exatamente porque ela é arbitrária e ritualística" (Botas, 1996: 28). A luta dos homens somente pode se desenvolver através das oferendas, já que o destino não está nem no futuro nem no além, mas no momento presente que, segundo este autor, é o "momento oportuno" (Botas, 1996: 29).

A noção de destino parece surpreender os pesquisadores, alguns dos quais tentam relativizar os determinismos dizendo que, na verdade, o indivíduo tem certas margens de manobra para manipular os condicionamentos de sua vida. Tal é o caso de Trindade-Serra, ao afirmar que "... o odu não determina de maneira inexorável os azares da existência: antes impõe diretrizes ou instaura possibilidades" (Trindade-Serra, 1978: 167). Este autor acredita que aquelas diretrizes podem ser renegociadas com a ajuda de um sacerdote experimentado, mas ainda assim os odus constituem uma espécie de núcleo "... essencial da pessoa – e específica,

inclusive, a natureza dos seus vínculos com o mundo dos orixás" (Trindade-Serra, 1978: 167). Esta postura é compartilhada por Silveira²⁵, que afirma que o destino "... não é um dado fixo para sempre que orienta antecipadamente a vida do indivíduo..." (Silveira, 1988: 190).

O que está em discussão são os limites da liberdade possível quando ela aparece em oposição ao destino. No mundo religioso ambas as dimensões coexistem, sem que uma seja anulada ou ameaçada pela existência da outra. De qualquer forma, o problema não é um aparente antagonismo entre o determinismo e a liberdade, mas quando, apesar do determinismo, a liberdade é possível. Uma solução a considerar é que a liberdade esteja inscrita na própria noção do destino individual, situação que se confirma na citação seguinte:

A partir do momento em que alguém cumpriu todas as obrigações, ele [o adepto] tem o direito de criar um Terreiro.

Esse dom é revelado no período de formação, quando se consulta os búzios para conhecer seu destino e a revelação é que a pessoa está pronta para entrar. O que corresponde ao momento quando nossa Valorixá nos diz que nós temos, ou não temos, o direito de fundar um Terreiro. É um direito que a gente aguarda durante uma vida inteira, pois é um dom e nós devemos cumprir nossa "obrigação". O dom é um direito; nascemos com ele (Siqueira, 1998: 273).

O merecimento do dom, portanto, tem sua origem no nascimento e seria uma consequência dos designios do destino, somente para alguns escolhidos. Embora muitos adeptos desejem ter aquele dom de formar o terreiro (que supõe a conquista prévia da alforria), e trabalhem para conquistá-lo, somente a voz autorizada do destino legitima a sua conquista e, potencialmente muitos indivíduos podem se esforçar sem atingir o seu objetivo. Esta situação foi também explicitada por Póvoas, quando afirma que, finalmente, a decisão do percurso existencial bem-sucedido é dos próprios orixás: "Acontece também que *à se* é uma ligação entre o homem e seu *òrisá* e somente nos escolhidos e eleitos pelas divindades ele será desenvolvido em todas as suas potencialidades" (Póvoas, 1989: 40).

²⁵ Apesar disso, o autor confessa na mesma página que o "ponto é muito polêmico", e que sua postura se opõe "... as interpretações fatalistas que eximem o indivíduo de toda e qualquer responsabilidade" (Silveira, 1988: 190).

Nas religiões afro-brasileiras a idéia do destino é central, e a existência dos atores somente faz sentido em referência a uma trilha predeterminada que orienta a vida e coloca o indivíduo nas redes sociais. Nesse sentido, Carvalho Soares afirma que

[No] ... candomblé a existência está marcada pelo destino. Todas as pessoas, as casas de santo, o próprio mundo tem um destino traçado que é desvendado pelo jogo através da identificação do odu de cada um. O odu é uma marca tão forte que se diz: "o odu que me pariu foi..." (Carvalho Soares, 1990: 121, 122).

A literatura consultada, no entanto, admite certas margens de manobra, onde o princípio existencial pode escolher o seu destino. Esta escolha se dá nas dimensões do inobservável, onde as pessoas são hipoteticamente agentes ativos. Esta dimensão está fora das coordenadas observáveis do tempo e do espaço e, por isso, sua eficácia imanente é indemonstrável, mas absoluta, e o responsável por desvendar os mistérios do destino pessoal é o sacerdote, através de técnicas divinatórias.

[No candomblé] De acordo com o mito, cada pessoa, antes de nascer, escolhe seu destino, expresso por uma das configurações do oráculo [...]. O Odu, ou figura do destino, acompanha toda a vida da pessoa, congrega suas particularidades, e de acordo com diversos informantes, determina as características individuais da personalidade. Daí a importância da consulta do oráculo, para o adepto saber quem e ele realmente e conhecer o caminho que convém a sua natureza (Augras, 1987: 83).

Exatamente a mesma lógica é também descrita por Elbein dos Santos (1976: 209), quando afirma que a escolha se faz antes de nascer, produzindo-se uma ligação entre o odu, o ori e o destino pessoal que deve materializar-se no Aiyé. Augras (1983: 63) acrescenta que aquela escolha do destino é "livre", mas, na hora do nascimento, o indivíduo vai "esquecer tudo" e, por isso, é preciso recorrer ao oráculo que indica quem é a pessoa e como deve conduzir a sua vida. Para o universo umbandista o mesmo esquema é descrito por Birman, ao afirmar que ali "é de grande importância a ideia do destino" (Birman, 1980: 100). Prandi (2001: 471) indica que cada um escolhe o ori que vai ter na Terra. Mas deve ser "esperto", já que "cabeça ruim é destino ruim" e, ao inverso, "cabeça boa" é um bom destino. Assim, um destino ruim seria

responsabilidade da própria pessoa, por causa da pouca prudência na eleição da cabeça ou ori antes do nascimento.

Teodoro (1989) escreveu um texto semelhante, desta vez para o mundo africano, observando-se claras continuidades conceituais:

Para a religião tradicional africana, antes de uma criança nascer –ou renascer– vai até Olorun, o Deus supremo, para receber um novo corpo, um novo sopro vital e um destino para sua nova vida na Terra.

Ajoelhado diante de Olorun, cada ser tem oportunidade de escolher o próprio destino. O destino tem um dia marcado no qual os seres devem voltar para o Orun, e abrange a personalidade do indivíduo, sua ocupação e sua sorte. Assim, o dia da morte não pode ser adiado, mas outros aspectos do destino da pessoa podem ser modificados por atos humanos e por seres e forças sobrenaturais. Por isso, durante toda a vida, a pessoa tem que oferecer sacrifícios ao seu anjo de guarda (a sua cabeça) e às divindades (Theodoro, 1989: 237).

O mesmo esquema foi colocado por Michel-Jones (1978), como um dos aspectos comuns a toda a África subsaariana, e por Fortes (1959) para povos da África ocidental. Esta última autora liga o destino aos ancestrais da pessoa, dizendo que o poder dos ancestrais místicos é onipotente frente ao filho. A assimetria do poder das entidades místicas está reproduzida nas redes de parentesco carniais, sendo que a predestinação é um imperativo da própria estrutura social. Os ancestrais míticos são uma espécie de anjo de guarda e a sorte do indivíduo está intimamente ligada à manutenção fluida dessa relação, que exige a submissão do filho, por mais que as exigências dos ancestrais pareçam excessivas ou irracionais. O destino é um fato inevitável e a sorte do indivíduo não seria senão uma expressão observada a *posteriori* da predestinação. A conduta e a ética das pessoas pouco ou nada adiantam. O fato relevante é a relação de obediência e respeito que o indivíduo deve aos ancestrais.

Nas religiões afro-brasileiras todos esses elementos estão presentes: O destino é escolhido pelo ori na dimensão ultramundana, antes do nascimento. Esta lógica é pertinente para o nascimento espiritual religioso, e também para o renascimento social dos escravos, uma vez que os escravos eram mortos sociais, que antes do batismo não tinham existência social, situação refletida na falta de nome. Sua passagem da morte social para a vida dava-se através do batismo.

Se a morte pode ser interpretada como uma modalidade que também tem expressões no mundo social, a afirmação de Elbein dos Santos pode ser levada para esse plano:

[Para os nagô] Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status. Faz parte de dinâmica do sistema que inclui, evidentemente a dinâmica social [], mas cada criatura ao nascer traz consigo seu ori, seu destino. Trata-se, portanto, de assegurar que este se desenvolva e se cumpra (Elbein dos Santos, 1976: 221).

Na época do tráfico, quando o batismo era realizado nos portos de embarque, a revelação do futuro do escravo era realizada por padres católicos, onde o cativo recebia o nome cristão assim como a ordem de viajar e esquecer a vida passada. Depois os padres católicos não pareciam intervir maciçamente na educação religiosa dos escravos, nem na tradução da missão vital dos cativos. Segundo Moreira Soares (1992: 134) as Constituições do Arcebispado da Bahia perseguiram as práticas religiosas africanas como feitiçaria, impedindo a leitura do futuro e qualquer outra manifestação de fé vernácula. Montero (1983: 65) escreveu que, a partir de 1845, que as punições para as práticas de adivinhação eram muitas para a população livre, e castigos corporais para os cativos. Lida sob a perspectiva das religiões afro-brasileiras, esta situação tornava confusa a missão vital dos escravos, ainda mais se essa missão era declarada numa língua que o cativo não compreendia. Se a liberdade mística supõe a estreita ligação com os orixás, esta somente torna-se possível quando há leitura oracular já que “Todas as divindades importantes do culto dos orixás exigem a prática da adivinhação” (Silveira, 1988: 187). A legalidade vigente, em consequência, não permitia o desenvolvimento dessa relação que, finalmente, é um requisito prévio para alcançar a alforria mística.

No registro iniciático das religiões afro-brasileiras,

Quando uma pessoa vai ser iniciada num candomblé, a primeira coisa a realizar é a identificação do seu odu (ou odum), seu “destino”. O odu se compõe do eledá, o orixá principal, “dono da cabeça”, pelo junto, divindade secundária que é como se fosse um ascendente, e por outros orixás ligados por suas funções e afinidades a estes dois orixás pessoais. A identificação do odu é absolutamente fundamental, pois ele desempenha, no candomblé, um papel estruturante (Silveira, 1988, 189)

Segundo Silveira, a adivinhação através dos odus determina as qualidades do indivíduo as que não podem ser reduzidas ao "psiquismo". Determinam também as suas percepções, as trocas no plano afetivo e os planos da doença ou a saúde. Para Augras (1983: 62 e ss.) os odus (que são 16) "participam ativamente da feitura da cabeça", porque revelam o duplo místico. Segundo esta autora, no candomblé, todos os ritos de passagem, estão apoiados no "culto da cabeça" (ori), onde se assentam as divindades. A leitura do destino deve satisfazer o dever que o homem tem de saber "... quem ele é realmente, quem é seu pai espiritual (Eledá), e que afinidades e preciso respeitar, para viver de acordo com sua natureza profunda" (Augras, 1983: 62). Para Capone (1997: 114, nota 7), os odus são os "filhos" do orixá do destino Ifá.

A leitura oracular determina a inserção do indivíduo no mundo, assim como as suas características peculiares. Neste processo, a pessoa tem um papel ativo na eleição do destino *antes* do seu nascimento, sendo que *depois* do batismo os determinismos atuam de forma inapelável e o indivíduo torna-se um ente passivo que deve reger o seu comportamento pela revelação oracular.

A revelação é realizada através de instrumentos de eficácia ritual, eles também carregados de simbolismo. A literatura coloca dois instrumentos fundamentais: as nozes de cola e os cauris, que estão ligados à divindade do destino Fa ou Ifá. Para Lépine (1978), esta última deidade é uma "qualidade de Oxalá", "... o dono das nozes que revelam a vontade dos deuses, o senhor da adivinhação que exprime a palavra do criador. Ifá, na qualidade de dono das nozes, relaciona-se com a palmeira, árvore de Ósalá" (Lépine, 1978: 142). Esta entidade está encarregada de diferenciar as pessoas. As nozes de cola estão presentes no rito do bori, como parte dos componentes que formam a cabeça do iniciado. As nozes (*obis*) são utilizadas nas atividades "litúrgicas" (Augras, 1983: 221). Para Siqueira (1998: 138), a adivinhação com os *obis* é "costumeira" entre os povos ioruba e nos candomblés de Bahia.

Augras (1983: 216) dá conta dos búzios como sistema oracular que, segundo a autora, pertence tanto a Ifá como a Exu. Este último orixá está presente em todas as revelações oraculares, já que "fala em nome de todos os deuses" (Augras, 1983: 217), situação que também é confirmada por Capone (1997: 114). Para Augras somente os "grandes adivinhos" (Augras, 1983: 217) estariam autorizados para praticar o oráculo de Ifá. Os búzios são utilizados para saber qual é o dono da cabeça, quais são as divindades protetoras, ou para qualquer empreendimento.

Tanto na literatura etnográfica quanto na literatura histórica, os búzios aparecem ligados ao dinheiro, uma vez que eram a moeda africana que também permitia a compra de escravos por parte do seu dono (da cabeça?). Aquela associação também está presente no candomblé, nos escritos de Prandi (2001: 412, 413), que afirma que Olodumare deu a Exu o patronato dos mercados. Exu, nessa ocasião cobriu-se todo com "búzios que eram dinheiro". No registro religioso serão os búzios os que determinarão a localização do adepto, por causa da sua eficácia ritual:

"... o "Cauri" que, ao mesmo tempo representava a moeda corrente na África, o dinheiro, aqui, [...] será a metáfora de "olhos" que vêem além da matéria. É através do Cauri que os adivinhos percebem, enxergam os mistérios do mundo. Joaquim Motta faz uma analogia entre o Cauri e os seres humanos. O Cauri seria uma representação da individualização de um ser humano (Abrantes, 1996: 46).

A transação através dos búzios recolocava o escravo não-parente numa nova família, onde o escravo era propriedade de seu dono, o qual determinava as suas ocupações e os aspectos vitais relevantes, e este fato também aparece no relato religioso:

Não há, como já foi dito, uma linhagem anterior que determine a filiação a qualquer família, mas a partir do jogo de búzios, a filiação é estabelecida definitiva e inapelavelmente (Barretto: 1987; 129).

A localização [social da pessoa] é dada pela determinação, através do jogo de búzios (jogo feito com pequenos búzios ou conchas marinhas, meio pelo qual a divindade, Fa, no caso, fala aos homens), dos voduns, que vai permitir que a pessoa receba sua Dijina (nome africano) e se integre ao universo religioso [...] Qualquer pessoa que se aproxime da Casa é alguém indeterminado, que é bem recebido, mas com reservas. Se, no entanto, através do jogo de búzios, seus voduns forem determinados, este indivíduo será localizado e definido, por meio do sistema da Dijina. A partir do momento em que os voduns se tornarem conhecidos, todo um sistema determinístico é imposto [...] A partir daí, tudo adquire um novo significado e começa a ter sentido. Há setores do universo que se tornam proibidos e outros que se tornam afins [...] Note-se que a pessoa não escolhe seus voduns (geralmente é um par de sexos opostos), mas é escolhido por eles, ou seja, pertencer a um vodum independe da vontade humana (Barretto, 1987: 112).

A pertinência a um vodum localiza, portanto, a pessoa num universo hierárquico, que a precede e a cuja inserção ela não tem opção [...] esta pessoa pode ser escolhida por seu vodum para ser o seu "cavalo"... (Barretto, 1987: 128).

Pertencer a um vodum não é propriamente uma herança hereditária, no sentido de ser transmitida de pai para filho, mas antecede ao nascimento e, por conseguinte, escapa e independe da vontade dos homens... (Barretto, 1987: 113).

Assim, o jogo de búzios (ou, antigamente, a circulação de dinheiro) determinam a colocação social do adepto, suas redes parentais, a casa onde pertence, a sua ocupação (situação explicitada por Elbein dos Santos (1976: 207)), tabus alimentares ou de outro tipo, todos eles elementos que estavam determinados na vida dos escravos através do batismo, junto com a obtenção do nome. Na narrativa religiosa, neste nível, se produz uma outra inversão e, se nas origens o indivíduo (ou mais precisamente o ori) escolhe o seu destino, a partir do batismo é o vodum quem se apropria da vida do adepto. Este último deve obedecer sem possibilidade de escolha as orientações ditadas pelos oráculos, que são finalmente, a vontade dos orixás. São eles os que determinam a filiação, portanto a *nação*, a casa, a família e os parentes do adepto. Mas no registro histórico, antes da sua venda, os escravos mortos sociais eram estrangeiros absolutos, sem redes de contenção social nem parentesco desenvolvido. Somente através da venda era que essas ligações começavam a se consolidar, onde o escravo era tido como um "filho", muito semelhante aos "filhos bastardos" observados por Michel-Jones (1978: 61) e aos "filhos menores" observados por Meillassoux (1990) para o continente africano. Estes filhos "bastardos" ou "menores", tal como os escravos brasileiros, não podiam aspirar a "bocados de terra" nem a se casar por tratar-se de mortos sociais.

Meillassoux (1990) afirma que o escravo africano está limitado para constituir laços familiares. Este conceito foi retomado por Olivier de Sardan (1973), para os *songhays* (no continente africano), que explicitou que os cativos estrangeiros estão privados de família e isto se reflete na falta de nome e de ancestral, o que significa que os escravos não têm existência social.

Thomas (1973), estudou o que denominou "*l'idée que l'homme noir d'Afrique se fait de la personne*" (Thomas, 1973: 388), e concluiu que nessas representações as pessoas possuem um corpo, uma "alma" e "um totem e uma pluralidade de nomes" (Thomas, 1973: 396). A função

dos nomes seria localizar o indivíduo no grupo, suas origens, a relação com a linhagem. O autor retoma o conceito de odu, dizendo que configura uma espécie de padrão, mas também tem a função de atuar como um "*signe antinomique de la mort*" (Thomas, 1973: 398). Para o autor, na sociedade ioruba (que apresenta uma variação particular deste modelo), o terceiro nome revela o ancestral que, no recém nascido, atua como espírito tutelar. "*C'est pour celà que seuls les gens assez avancés en âge peuvent appeler l'individu par son troisième nom que les yorubá qualifient de Oriki, c'est à dire "respect dû à l'esprit tutelaire"*" (Thomas, 1973: 399). Ainda, o autor afirma que mudar o terceiro nome equivale a mudar o próprio homem. Mas este nome não é aleatório. É o oráculo de *Ifá*, através do sacerdote, que determina o ancestral cujas três forças *Ori, Okon e Ipori* se reencarnam sob a ordem do "*Orisa familial*" (Thomas, 1973: 399). Finalmente, o autor afirma que mudar o nome equivale ao desaparecimento da antiga personalidade.

Esta mesma lógica foi apresentada por Trindade-Serra, para a religião afro-brasileira onde.

Trocar de orixá, diziam, equivale a trocar de pessoa. Cabe, portanto, dizer que sou quem sou por que tenho o Anjo da guarda que tenho – embora não apenas por isso: definem-me também a minha natureza e particularidades do meu odu. Ora, logo havemos de notar que o Anjo da Guarda num certo sentido é individual: dois indivíduos podem pertencer ao mesmo orixá, mas nem assim se confundem os “donos” de seus “ori” (Trindade-Serra, 1978: 169).

Para Silveira (1988), a noção de destino está também ligada aos orixás protetores, portanto mudar de nome seria mudar a constelação do parentesco místico, que está na base da identidade social dos indivíduos.

Verger (1973) estudou a ligação entre o parentesco, o nome e o destino da pessoa na sociedade ioruba. Para este pesquisador, a parte imaterial das pessoas está constituída pelo emi, correspondente a uma espécie de princípio vital, alma ou espírito. O emi pode ir para qualquer família, mas o ori somente pode reencarnar na mesma família quando nasce uma criança. Por isso, o ori vai do mundo dos vivos ao mundo dos mortos sucessivamente. Este ori seria o "*gardien des âmes des ancêtres*" (Verger, 1973: 63) e seria este princípio quem escolhe o destino futuro na hora de nascer. No candomblé, Prandi (2001: 480, 481) escreveu que Ori é a única divindade que "pode acompanhar seu devoto numa viagem sem volta além dos mares" ou que acompanha os homens quando eles morrem.

A ligação do emi ancestral com a pessoa, na cultura ioruba, está refletida no nome (Verger, 1973: 62). O *Ìpònrì* proporciona informação sobre o pai, a mãe e *ifa* (destino), mas, segundo Augras, estes conceitos estão presentes no *candomblé*, e tratar-se-ia dos pais divinos, e não dos pais biológicos. O *ipònrì* está também ligado com a noção das origens, representando as seis gerações precedentes, sendo que o proprietário do *ipònrì* é o sétimo.

Estas mesmas categorizações aparecem no *candomblé* estudado por Elbein dos Santos (1976). A autora afirma que no universo religioso, o ser humano está constituído por "elementos coletivos", que são representações deslocadas de entidades genitoras (que moram no Orun) ligadas à linhagem ou família mítica, sendo, portanto, os ancestrais míticos ou familiares. Certas "porções" das entidades míticas entram na cabeça ou ori do adepto, fazendo combinações únicas que estariam ligadas ao destino pessoal. Por isso, segundo a autora, "adquirir ori, significa nascer" (Elbein dos Santos, 1976: 204). O duplo do ori reside no Orun, sendo o duplo da existência individualizada da pessoa. Esta relação de "matéria mítica" e o ori pessoal constitui o *Ipòri* da pessoa, que estabelece "... uma série de relações entre o indivíduo e sua matéria de origem mítica" (Elbein dos Santos, 1976: 204), ou uma porção diferenciada desses ancestrais: "... o termo *Ipòri* aplica-se a todos os ancestrais diretos de uma pessoa [...] particularmente, ao pai ou à mãe falecidos" (Elbein dos Santos, 1976: 207). Mas para Augras "A substância de origem divina (*Ipòri*) torna manifesta a filiação a um deus específico, o *Eledá*, por isso chamado o "dono da cabeça" (*Olori*) (Augras, 1983: 61). O *Ipòri* é, segundo esta autora, "a manifestação individual dessa potência e desse princípio" (Augras, 1983: 61). Assim, é possível pensar que aquele parentesco seja, na verdade, o parentesco entre o fiel e a divindade. Ou, ainda, pode haver uma combinação entre os parentescos místicos e os parentescos biológicos, tal como aparece em diversos textos sobre os terreiros.

Mas, retomando o trabalho de Verger, o *Ipòri* está ligado a *Ifá* (ou destino), a todos os ancestrais diretos da pessoa e às seis gerações precedentes. Se esses ancestrais fossem interpretados como os orixás constitutivos da cabeça, somados ao orixá dono da cabeça, dariam a quantidade de nascimentos místicos que finalmente dão a liberdade ao adepto. A ancestralidade é ainda colocada por Elbein dos Santos (1976: 207), como "Egum *Ipòri*" ou "matéria ancestral".

Vale lembrar que os escravos recém-batizados eram inscritos como sendo de pais desconhecidos e sem ancestrais, e, como tais, eles eram inscritos sem sobrenomes. Por sua vez, os sobrenomes podem ser interpretados como o nome da família. A falta de sobrenome pode

delatar o pertencimento incompleto à linhagem do senhor e sua filiação incompleta. Assim, o ori familiar não podia ser transmitido através da herança, a menos que fosse transmitido pelo reconhecimento da filiação por parte do proprietário livre (que muitas vezes corria paralelo à entrega da alforria), o que poucas vezes acontecia. No mundo escravo essa transmissão podia dar-se pela via materna ou através dos casamentos legítimos. Estas possibilidades eram demograficamente marginais por causa da importação majoritária de homens e a baixa taxa de nupcialidade.

Segundo Verger (1973), na sociedade ioruba, o nome deveria ter três ou quatro elementos indispensáveis. Os dois primeiros são *orukòs* específicos (um deles é optativo), que proporcionam informação sobre o que o recém-nascido traz do além, e considerações sobre o batizado na sua relação com a família. Precisamente, o *orukó* reaparece no candomblé no dia do nome, no desenvolvimento do batismo ritual dos iaôs saídos do *barco*. As etnografias relatam que somente o sacerdote sabe o verdadeiro nome do iniciado. O nome tem eficácia mágica porque "é carregado de energia" (Augras, 1983: 88). "A nova nomeação [*dijina*] que o iniciado recebe, é única para cada um e está em relação com as entidades suas protetoras. Só após o recebimento da *Dijina* é que a pessoa pode se considerar como da Casa..." (Grifos no original) (Barretto, 1987: 5). No ritual, o iniciado não revela o nome da divindade, mas grita uma alcunha encobridora, que seria a manifestação da porção individualizada do orixá no adepto. A literatura oferece diversas explicações para este fenômeno. A maioria dos textos assinala que se trataria de uma estratégia para evitar a manipulação do axé e impedir que pessoas mal intencionadas pudessem fazer algum "trabalho" contra o adepto. Cruz (1995: 56) escreveu que o nome iniciático constitui um objeto de segredo e deve ser substituído por um "genitivo relativo ao orixá". Tal comportamento tem a origem na vulnerabilidade do recém iniciado às forças da morte. As alcunhas enganam a morte que, caso contrário, pode ameaçar a comunidade inteira. Daí a necessidade de cumprir com o rigor do preceito. Augras (1983: 88, 89) afirma que nos terreiros existe o hábito de não pronunciar o nome dos adeptos, a menos que se trate dos pais-de-santo.

Abrantes fornece uma outra explicação:

... devido ao mistério que envolve o orixá, algumas restrições são mantidas em segredo, não são divulgadas. O verdadeiro nome você não pode saber, "está dentro do princípio exotérico do som, onde o verdadeiro som presentifica, não pode ser dito" (Ildásio Tavares). Essas denominações

encontradas nos livros seriam manifestações diferenciadas de um mesmo orixá, aspectos diferentes que apontam para qualidades distintas (Abrantes, 1996: 38).

Para Bastide

Temos aqui, novamente, uma sobrevivência nítida da África. Toda iniciação termina pela posse de um outro nome, que é, na verdade, o verdadeiro nome, o nome mágico, e deve permanecer em segredo [...] A "mãe-pequena", com efeito, é a única a conhecer esse nome [...] (Bastide, 1973: 258, 259).

Barretto (1987: 66), pelo contrário, acredita que esse comportamento evitaria a simulação da possessão. Mas, de qualquer forma

A nova identidade do *yaô* não é, no entanto, uma personalidade social para uso interno. Não se restringe ao espaço do terreiro, nem aos momentos litúrgicos da casa-de-santo. Terá, ao contrário, implicações que ultrapassam, largamente, esses limites, repercutindo, de modo sensível, sobre os filhos-de-santo na sociedade mais ampla (Vogel et al: 1993; 146,147).

Nos dados de arquivo uma importante proporção de escravos foi batizada com nomes que não se repetiam, o que era concordante com a lógica de menoridade implícita na alcunha ou na deformação do nome do orixá. A literatura histórica aceita que os escravos eram batizados com "nomes cristãos comuns" (Souza, 1999: 65). Estes nomes cristãos apareceram nos arquivos com distribuições extremamente desiguais. Um grupo muito importante de indivíduos apresentava nomes que não se repetiam, ou se repetiam poucas vezes. No outro extremo, poucos nomes concentravam muitos indivíduos. A mudança de nomes nos batismos aparece na literatura, como uma forma de introduzir os escravos no catolicismo, o que a primeira vista parece verdadeiro.

Michel-Jones (1978: 56) afirmou que no continente africano o nome é um indicador da posição social do indivíduo, exatamente como nos terreiros afro-brasileiros. A presença de um nome católico pode ser interpretada como um rompimento com as referências culturais anteriores. Mas, também pode se levar em conta o "... costume [nos terreiros] de colocar nas crianças os nomes "brasileiros" de seus ancestrais" (Araújo: Op. Cit.: 171), e que "No caso dos

cultos afro-brasileiros houve uma assimilação ou integração de um orixá ou divindade a um santo católico" (Abrantes, 1996: 9). Os referentes de posição social inscrito no nome podiam estar presentes no nome dos escravos de forma sutil apesar da aparente falta de outros dados. A própria introdução desses indivíduos no batismo cristão, reflete a legitimidade de sua inserção nesse universo, e a falta de sobrenomes delata sua filiação incompleta.

Nas religiões afro-brasileiras, no dia do nome, o iniciado recebe o *orukó* descrito por Verger, mas não os outros componentes do nome. Esses outros elementos são o *oriki*, que Verger definiu como as propriedades desejadas para o futuro, Capone (1999, 257) como a ligação com a linhagem no candomblé e Thomas (1973) como um atributo das pessoas "de idade avançada" e do "espírito tutelar" da linhagem para o continente africano. Abrantes afirma que, nas religiões afro-brasileiras, os orixás possuem diversas "qualidades" e os nomes genéricos dessas divindades seriam *orikis*: por exemplo, "Nem OBALUAYÊ, nem OMULU são nomes, todos são "ORIKI" do mesmo santo, que é uma forma de saudação, de reverência" (Abrantes, 1996: 38). Para Pessoa de Barros, o *Oriki* seria um "texto, cantado ou falado, que louva os feitos dos ancestrais" (Pessoa de Barros, 1983: 42, nota de roda pé). Ou, ainda, "louvações dos feitos marcantes dos ancestrais de linhagens familiares para a glória de seus descendentes" (Pessoa de Barros: 76, nota de rodapé). Num outro trabalho, Verger desenvolve o conceito de *oriki*. Segundo este autor,

[les orikis sont] ... actes rituels, salutations, noms, devises, louanges spétiales d'une famille ou d'une divinité, sont à la fois des sortes de "chansons de geste" et d'arbres généalogiques où sont évoqués des faits en relation avec la famille ou avec la divinité.

La récitation d'un ORIKI permet au membre de la famille, éloigné et perdu de vue depuis plusieurs générations de se faire reconnaître et de donner la preuve de sa parenté: c'est toute l'histoire de la famille depuis ses origines avec tous les incidents qui l'ont marquée. De même, par la récitation de l'ORIKI d'un ORISHA un adepte lui prouve sa dépendance et se montre digne de sa protection (Verger, 1954: 14).

A falta de *oriki* delata a filiação incompleta do adepto²⁶. Na sociedade escravista, a falta de sobrenome delata o pertencimento incompleto do escravo à família e sua condição de cativo²⁷.

²⁶ Infelizmente, nem nas entrevistas nem na literatura, foi possível determinar o momento na carreira no santo em que o *oriki* é adscrito ao adepto.

O terceiro componente apontado por Verger (1973) é o *orile*, ou a origem da linhagem familiar. Estes últimos devem corresponder a estágios mais avançados da construção da pessoa.

Na população escrava chegada ao Brasil a referência à ancestralidade e a relação com a linhagem aparecem somente com a alforria, com a adoção de um sobrenome. Na religião, a liberdade é obtida somente a partir do ritual do sétimo ano, o que, na verdade, significa ter realizado rituais para - pelo menos - cinco orixás, ou, ter assentado cinco orixás na cabeça. A liberdade absoluta somente é atingida com a iniciação dos 21 anos e o assentamento dos sete orixás. Esta estrutura é, portanto, coerente com as pesquisas de Verger para o continente africano, sobre o indivíduo e as seis "gerações precedentes". Nas religiões afro-brasileiras o processo foi descrito como "enredo" por Augras, onde é explícito o caráter coletivo da construção da pessoa:

O homem é o microcosmo, onde se enleiam todas as forças do mundo. Possui significado individual (ori, cabeça), caminho pessoal (odu, destino), capacidade própria de transformação (Exú). Realiza a síntese dos antepassados paternos simbolizados pelo lado direito do corpo, e dos antepassados maternos, representados pelo lado esquerdo. Herdou os deuses de seus pais. Sua cabeça foi moldada pelo oleiro divino, a partir de algum material que o aparenta com os orixás.

Todos esses deuses, de origem, de herança, de destino, congregam-se no indivíduo, desenhando determinada configuração, tão complexa e tão dinâmica que é chamada *enredo* (Augras, 1983: 213, 214).

Se os nomes cristãos dos escravos revelavam um certo posicionamento social ou uma missão vital revelada no batismo, aquela lógica deveria refletir-se nos arquivos. Nessa direção, um estudo mais detalhado da distribuição dos nomes nos arquivos revela lógicas batismais bastante finas. No arquivo de batismo da Cúria, os nomes, de forma geral, são nomes que facilmente podem ser reconhecidos no santoral cristão. Isso não acontece com a mesma clareza nos inventários post mortem rurais. Nesses documentos, e principalmente nos grandes plantéis, abundam nomes que não correspondem exatamente ao santoral cristão, tais como Luserino, Simplínio, Cassolina e outros. Ainda assim, a distribuição dos nomes nesses dois universos tem

²⁷ Neste caso, é possível conjecturar que o sobrenome, como indicador de pertença a uma família, pudesse ser interpretado como equivalente ao *oriki*.

uma característica comum: existe uma enorme quantidade de nomes que aparecem poucas vezes (de 1 a 6 no máximo).

Levando em consideração que nos registros rurais esses aparecimentos aconteceram ao longo de 28 anos, essa percentagem significativa de nomes pode enquadrar-se no que, na lógica das religiões afro-brasileiras, seria a expressão individualizada do erê do orixá. Uma curva de distribuição semelhante está presente na amostra dos arquivos urbanos, com a diferença que a dispersão dos nomes é muito menor no universo urbano. Na Cidade do Rio de Janeiro, os documentos mostram nomes claramente identificáveis no mundo ocidental, situação que difere dos arquivos rurais, onde existem muitos nomes aparentemente deformados. Sob a lógica religiosa afro-brasileira, aquela situação seria coerente com uma aproximação maior aos orixás nas cidades, o que deveria ser uma condição mais favorável para conseguir a alforria mística.

Tanto no Arquivo da Cúria da Cidade do Rio, quanto nos inventários post mortem do Vale do Paraíba, constata-se uma distribuição semelhante dos nomes. É marcante a grande proporção de nomes que não se repetem (ou aparecem poucas vezes), junto a poucos nomes que concentram muitos indivíduos. Esta curva, por sua vez, é diferente nos arquivos dos barcos negreiros, cujos escravos foram libertados pelos controles britânicos. Ali a distribuição dos nomes é muito mais homogênea, o que reflete alguma intencionalidade na hora de batizar os cativos.

Se a falta de repetição de certos nomes pode indicar menoridade e falta de desenvolvimento nas relações de parentesco social, outros nomes podem indicar a explícita introdução da família católica luso-brasileira associada ao patriarcalismo real: um grupo de nomes cuja repetição é significativamente maior parece ter uma ligação explícita com a família real, além da sua evidente importância no santoral católico: João, Joaquina, Maria, José, Pedro, Miguel:

TABELA 1

Nomes de escravos associados ao patriarcalismo real

ESCRAVOS RURAIS				
NOME	HOMEM	MULHER	TOTAL	%
João/Joana	101	25	126	5,2%
Joaquim/na	86	36	122	5,0%
Maria ²⁸	3 (Marianno)	136	139	5,7%
José ²⁹	91	11	102	4,2%
Pedro	42		42	1,7%
Miguel	27		27	1,1%
TOTAL	350	208	558	22,9%
ESCRAVOS URBANOS				
NOME	Homem	Mulher	TOTAL	%
João/Joana	14	6	20	6,2%
Joaquim/na	7	3	10	3,1%
Maria ³⁰		20	20	6,2%
José	13		13	4%
Pedro	4		4	1,2%
Miguel	2		2	0,6%
TOTAL	38	29	67	21,3%

Todos esses nomes têm ocorrências significativamente superiores à média sendo uma interpretação possível, desde a lógica das religiões afro-brasileiras, a ligação entre esses escravos e os governantes, que faziam parte da hierarquia eclesiástica. O reinado de João VI marca um ponto importante na transição política, com a vinda dos monarcas para o Brasil, estabelecendo-se uma nova relação entre o rei e o território e a Igreja local.

Maria, mãe de Deus, filha de São Joaquim, não tem orixá feminina associada. No entanto, a mãe e a filha de dom João VI se chamavam Maria, assim como Carlota Joaquina era a sua esposa, e Mariana a neta.

O caso de José merece uma análise particular: José Bonifácio não pertencia à família real mas governou na sua condição de Ministro do Reino sendo, portanto, uma alta autoridade política. Do mesmo modo, Bonifácio/a aparece 10 vezes nos arquivos rurais (8 homens e 2 mulheres), e 2 vezes no Rio de Janeiro. Existem, ainda, elementos religiosos que podem ser

²⁸ No universo das Marias (89 casos) foram incluídas as Marianas (36 casos), 1 Mariano, e as Marias seguidas de outro nome (11 casos).

²⁹ No universo dos José (84 casos) foram incluídos os José seguido de nome (7 casos), as Josefa (10 casos) e 1 Jusefa.

considerados: São José era o "protetor dos [barcos] negreiros" (Raposo, s. data: 7), aparecendo alguma ligação entre esse santo, o tráfico negreiro e a escravidão. Outra interpretação possível do nome José é "*Dios añadirá. Él acrecentará, "el añadido" "Dios aumenta la familia". Se trata de un nombre místico relativo a la bendición divina que se manifiesta al añadirse a la familia un nuevo vástago*", significado aparecido no *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de personas* (Gutierrez Tibón, 1956: 292), Este significado é concordante com os escravos batizados como novos filhos do senhor.

Assim mesmo, o nome Francisco/a (nome da filha de Pedro I) aparece 92 vezes nos documentos rurais (72 homens e 20 mulheres), e 10 vezes (7 homens e 3 mulheres) no Arquivo da Cúria, o que dá 3,8% e 3% respectivamente. Segundo as informações aparecidas na *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana* (1958: 550, 551), São Francisco de Assis fundou um convento franciscano na cidade de Bragança, em 1214. Mas, Bragança é o nome das dinastias portuguesa e brasileira, estabelecendo-se uma ligação entre o santo, um território e a família real. Aquele santo, que renunciou aos bens materiais, aparece sincretizado à divindade *Iroko* (Lody, s. data: 71). Esta divindade é bissexual (Capone, 1991: 266) e corresponde a uma árvore sagrada. Na mitologia de Prandi, "quem o olhasse de frente enlouquecia até a morte" (Prandi, 2001: 164). Segundo o mesmo texto, *Iroko* ajudou a sua irmã feiticeira (Prandi, 2001: 168). Embora na literatura não tenha sido encontrada nenhuma referência explícita, a pobreza sagrada, o bissexualismo, a relação com a feiticeira, a loucura e a morte o tornam uma entidade compatível com a escravidão. Os nomes Francisco e José, portanto, podem ter elementos que os ligam à condição escrava.

Outros nomes da família real aparecem com certa regularidade, embora não concentrem grandes quantidades de indivíduos. Isto pode dever-se ao papel secundário daqueles membros da realeza, e também ao seu aparecimento mais recente, o que fazia com que menos escravos fossem batizados com seus nomes:

³⁰ Neste caso, houve 18 Marias e 2 Marianas.

TABELA 2
Outros nomes escravos associados à realeza

NOME	Urbano	Urbano	Rural	Rural
	Homem	Mulher	Homem	Mulher
Thereza		7		22
Izabel		1		16
Leopoldina/ Leopoldo		1	1	5
Mariana/o		2	4	36
Paula/o	5		17	1
Francisca/o	7	3	72	20
Carolina		2		4
Afonso	2		3	
Januária/o		2	11	7
Luiz/a	8	5	30	16
Felippe	2		18	
TOTAL	24	23	156	127

O total de casos urbanos (47) dá 14,5%, e o total de casos rurais (283) dá 11,7% que, pela via do nome do batismo, estariam ligados à família real, ao catolicismo e ao território brasileiro.

Um segundo grupo escravo, através do nome, foi introduzido na religião católica sem ter uma ligação explícita com a coroa, e enfatizando sua marginalidade religiosa, tais são os nomes de Adão e Eva, os que têm alguma relevância numérica. No Rio de Janeiro apareceram 3 Adãos. Nos arquivos rurais apareceram 10 Adãos de nação e 14 crioulos. Em ambos os casos dá 0,9% do universo escravo. No caso de Eva, a distribuição muda, já que não existe nenhum caso nos arquivos urbanos, mas nos arquivos rurais aparecem 13 Evas de nação, 14 crioulas, 1 parda e 1 Eva Rosa crioula. No universo total aquele número parece irrelevante, mas a sua proporção nas escravas rurais passa a ser 3,7%. O surgimento desses nomes pode ser o reflexo da vontade de promover alguma ligação com o Brasil já que esses escravos, pelo conteúdo mítico dos nomes, estariam ligados aos primeiros habitantes da terra, principalmente na serra paraibana. Mas também, esses nomes têm implícita a idéia da expulsão do paraíso por causa de uma mulher, o posterior sofrimento do casal e da descendência, a separação de Deus, situação que traduzida para a religião afro-brasileira conduz para a escravidão. São, finalmente, os primeiros estrangeiros, o que seria coerente com a situação dos escravos expulsos da África, e dos escravos míticos que não moram no Orun, mas no Aiyé, e que são descritos pelo próprio relato mítico como os primeiros exilados.

Num outro plano, na análise da distribuição de nomes dos arquivos rurais e urbanos, transparece uma forte preocupação em apagar a presença de determinados nomes. Se fosse possível assumir que existiu uma assimilação entre santos católicos e orixás, os nomes dos deuses africanos podiam ser traduzidos e transferidos aos seus filhos místicos escravizados. A partir dessa suposição os dados de arquivo revelam que orixás femininos associados à fertilidade que pudessem estar sincretizados, como Iemanjá (Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Glória) ou Oxum (Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora das Candeias) (Lody, s. data: 71), não são apresentados com nomes próprios, sem que haja, portanto, escravos batizados com seus nomes. Significativamente nenhuma escrava foi batizada como Glória. Santa Efigênia tampouco teria representação nos nomes das escravas, já que não há nenhuma ocorrência no universo urbano e somente duas no universo rural.

Também é significativo que os nomes cristãos de três dos orixás que deveriam estar presentes nos rituais mortuários tenham uma distribuição extremamente fraca. Assim, os nomes de Omulu, o orixá que cura os feitiços, tem uma presença quase nula: Roque³¹ teve 3 ocorrências nos arquivos rurais e nenhuma no arquivo urbano, e não houve nenhum escravo batizado Lázaro. Assim mesmo, Ogum, assimilado a São Jorge (Lody, s. data: 70) apareceu uma vez no arquivo urbano e 4 nos arquivos rurais (3 Jorge e 1 Jorgino). Iansã, sincretizada como Santa Bárbara (Lody, s. data: 71), somente teve uma ocorrência nos arquivos rurais.

Um fenômeno diferente acontece com Nanã, sincretizada com Nossa Senhora de Santana (Lody, s.data: 71). Se Santana fosse a contração de Santa Ana, o resultado seria 3 ocorrências nos documentos urbanos e 17 nos documentos rurais. Embora esses resultados não sejam estatisticamente relevantes (0,9% e 0,7% respectivamente no universo total), ao separar o total das mulheres, os números começam a ter importância. Em primeiro lugar, 17 ocorrências é um resultado significativo pela alta dispersão na distribuição dos nomes e considerando que as mulheres eram minoria demográfica. A partir de um total de 765 escravas rurais, as 17 Anas passam a ser um 2,2%. Mas se fossem somadas as 36 Marianas (Maria Ana), o resultado cresce para 6,9%. Na cidade de Rio, de uma amostra de 127 escravas, 3 Anas representam 2,3% e 2 Marianas um 1,5%, dando um total de 3,8%. No relato mítico, Nanã é a mãe de Omulu (que não tem representação nos nomes dos arquivos), de Oxumaré (entidade que, segundo um informante, é um orixá escravo) e dos eguns. Seria possível conjecturar que as escravas chamadas Ana ou

Mariana estivessem predestinadas a ter filhos escravos sendo que, estatisticamente, aquela tendência seria duas vezes maior no mundo rural.

Pelo contrário, nomes de santos católicos que não têm paralelo no panteão africano, estão presentes com certa regularidade: Matheus, Thomas, Fernando, Caetano, Rita, Rosa, Vicente. O total de escravos batizados com esses nomes representam 5,3% do universo rural (128 casos), e 6,5% no universo urbano (21 casos)³². Seu surgimento pode entrar na lógica de introduzir esses indivíduos no catolicismo e tornar a sua missão vital difusa, por não ter uma referência equivalente no panteão africano. Mas, se para esses nomes não foi encontrada outra interpretação possível, o caso de Vicente merece mais uma explicação. São Vicente é um povoado de Portugal situado no bispado de Bragança, ligando-se o nome ao catolicismo e à monarquia brasileira. Ou, também, São Vicente estava situado em Luanda, Angola, lugar de tráfico negreiro (Enciclopédia Universal Ilustrada Espasa Calpe, t. 68: 519). Assim, a distribuição dos nomes estudados até agora pode ser interpretada de forma coerente sob a lógica religiosa.

Nas religiões afro-brasileiras, o percurso existencial está destinado a conseguir assentar o egum-de-santo, o Exu-de-santo, os erês e os sete orixás. A identidade da pessoa está definida em relação ao número de entidades que assentou na cabeça, as que operam como ancestrais e que determinam as possibilidades de alforria. Mas, antes de assentar o quinto orixá o indivíduo é tido por escravo no terreiro. E são as divindades do destino as que revelam se os orixás aceitam que o adepto realize a iniciação do sétimo ano, e quando ela deve ser feita.

Embora o adepto tivesse realizado aquela iniciação, existe a possibilidade de regredir no estatuto existencial. O adepto pode quebrar quizila e o santo pode abandonar o fiel, o qual sofre um processo de despersonalização, tal como descrito por Trindade-Serra. Nesse caso, o fiel se transforma em *abiku*. Ou, ainda, o fiel pode ser vítima de uma demanda. Este processo foi descrito por Maggie (1977). A autora relata que as pessoas estão relacionadas com seus orixás através de linhas, as quais podem ser prendidas por ações mágicas de algum pai-de-santo. Se isso acontecer, o orixá não poderá mais penetrar o seu cavalo, que fica sem proteção, podendo ser

³¹ Roque e Lázaro seriam o equivalente cristão a Omulu-Obaluaê, segundo Lody (s. data: 70).

³² Nas cidades a frequência de aparecimento foi: Matheus: 3; Rita: 5; Fernando: 1; Thomaz: 2; Caetano: 3; Rosa: 7; Vicente: 0. universo total eram 323 indivíduos.

Nos inventários rurais, cujo total eram 2414 indivíduos, a frequência de aparecimento foi: Matheus: 10; Caetano: 20; Caetana: 2; Vicente: 29; Fernando: 9; Thomaz: 17; Thomazia: 4; Rosa: 21; Rita: 16.

levado até a morte ou à loucura, perdendo assim a sua identidade como pessoa (Maggie, 1977: 50). Mas a despersonalização e a morte são, precisamente, os elementos que definem o escravo. Dessa forma, a realização do destino pessoal pode ser quebrado pela feitiçaria e a ruptura dos laços com os ancestrais, no que a autora chamou "guerra de orixá". A realização do destino, pelo contrário, está sujeita às ações de magia defensiva, à realização de oferendas e à obediência do preceito.

Os atores mais fracos são vulneráveis às potenciais demandas de sacerdotes inimigos, ou dos próprios pais-de-santo, situação que reforça a dependência dos atores subalternos. Ou, ainda, esta guerra pode acontecer entre pais-de-santo (ou terreiros) inimigos. O destino dos subalternos pode realizar-se somente a partir da mediação do sacerdote, quem pode ajudar a conseguir a alforria ou, pelo contrário, prender as linhas dos adeptos despersonalizando-os, e tornando-os escravos através da possessão pelos eguns ou outros processos mágicos. Segundo Capone (1997: 265), nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras, esta situação foi obscurecida, encobrendo as dinâmicas políticas dos terreiros na luta pelo poder.

Todo o esforço ritual, portanto, deve ser dirigido a completar os parentescos místicos na cabeça do adepto, e a condição de não parente (místico) está diretamente relacionada com a condição escrava do fiel, tal como numa leitura materialista foi apresentado por Meillassoux.

Apesar de tudo, a conclusão do percurso existencial conforme o preceito apresenta um novo risco de não superar a condição escrava: a personalidade do iniciado é o reflexo do seu duplo, tal como apresentado por Póvoas: "... Quando o fiel identifica-se como filho de um *òrìsà* enquadra-se em estereótipos da personalidade humano-divina (Póvoas: 1989: 65). É o "estereótipo da personalidade do orixá" o que define o que se come, bebe, veste ou se faz na vida do candomblé (Póvoas, 1989: 65, 66), situação que também foi colocada por Lépine (1978). Segundo Augras

As relações entre membros do terreiro são igualmente regidas pela obediência aos modelos míticos. As relações entre os deuses são determinadas pelos mitos, que servem, portanto, de modelo às relações entre seus "filhos" respectivos (Augras, 1983: 202).

O problema surge ao constatar a existência de orixás escravos, o que supõe que os seus filhos deveriam ser também escravos, situação que será analisada no próximo capítulo.

CAPÍTULO XI

ORIXÁS ESCRAVOS

Na revisão bibliográfica é marcante a ausência ou a pouca atenção que merece a condição escrava de certos orixás. Em muitas das descrições esta condição não é mencionada ou aparece relativizada como dado anedótico, sem muita sistematização. Um dos trabalhos onde a relação entre os orixás e os escravos aparece de forma mais explícita é a *Mitologia dos Orixás*, de Reginaldo Prandi (2001). No seu prólogo, o autor explica o valor do mito para a sociedade "tradicional dos iorubás", valor que também estaria presente nas religiões afro-brasileiras, particularmente no candomblé. Segundo as suas palavras "Os mitos dos orixás fazem parte dos poemas oraculares cultivados pelos babalaôs" (Prandi, 2001: 24), aparecendo como relatos com força oracular. Assim também "... é pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo mito que se interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida" (Prandi, 2001: 24). Os mitos estão organizados em 16 capítulos, cada um subdividido em 16 partes. "Um determinado segmento de um determinado capítulo mítico" (Prandi, 2001: 18) é chamado odu e contém uma história que identifica o problema do consulente, assim como a solução, o "remédio mágico" (Prandi, 2001: 18) e o sacrifício para algum orixá. Para a procura do odu o adivinho joga os búzios, a fim de saber qual é o capítulo e, dentro deste, qual é o mito que se procura que dê a resposta aos problemas do consulente. Para Pessoa de Barros (1983: 98), a feitura de santo é a reconstrução do que está explícito nos mitos.

Nos relatos míticos apresentados por Prandi, os orixás interagem cotidianamente com escravos. Ali os escravos aparecem ora incidentalmente, ora em histórias mais estruturadas. No caso das presenças circunstanciais os mitos dizem, por exemplo, que Olocun deu cavalos, escravos e "um lindo pano azul" a Oxumaré, como gesto de gratidão por ter curado seu filho (Prandi, 2001: 225). A mãe de Orunmilá (Ifá) tinha um "... escravo chamado Xierê, que era encarregado de fazer as marcas rituais, os aberés" (Prandi, 2001: 463).

Em vários relatos os orixás aparecem guerreando e a guerra reaparece no mito como uma fonte de produção escrava: Ogum venceu a guerra contra Ogotum e do espólio da guerra trouxe sete escravas (Prandi, 2001: 432). Ajagunã e Ogum guerreavam e "Conquistavam para seu povo todos os campos de inhame e todas as riquezas em ouro e escravos" (Prandi, 2001: 496). Os

mitos também contam as guerras de Xangô contra os malês. Os malês eram os únicos rebeldes ao reinado de Xangô até a sua vitória, quando o orixá deixou de comer porco "em homenagem a esse povo muçulmano" (Prandi, 2001: 275). Estes relatos parecem ter incorporado fatos históricos por assim dizer reais. Outras narrações vão dar conta da travessia oceânica e da venda dos escravos no mercado: "Houve um tempo em que os orixás viviam do outro lado do oceano. Mas depois tiveram que vir para o lado de cá, para acompanhar seus filhos que foram trazidos como escravos" (Prandi, 2001: 498).

Sobre a venda de cativos no mercado, o mito conta que a mulher de Orunmilá (Ifá) lhe "... pediu que comprasse um escravo, cujo preço fosse de dezesseis sacos de búzios" (Prandi, 2001: 456). Quando Orunmilá "... chegou à feira, comprou um menino [...] Orunmilá pediu que uma pessoa o guardasse até que voltasse para apanhá-lo" (Prandi, 2001: 457). Aqui, portanto, a compra aparece legitimada num mito que tem força oracular.

Num outro relato, a compra de um escravo faz parte do sacrifício que Obatalá deve realizar para se tornar o rei dos Orixás. A compra foi ordenada por um babalaô (Prandi, 2001: 522). A obediência da ordem fez com que Obatalá ficasse rico graças ao trabalho da escrava. Assim, no mito está pautada a compra do escravo como parte de um sacrifício e sua utilização como escravo de ganho, fato que enriquece seu proprietário e o torna rei dos orixás.

Mas na narrativa mítica os orixás não somente compram ou possuem escravos. Os próprios deuses podem ser escravos e tal é o caso de Xangô que, porém, superou a condição de cativo, atingindo a imortalidade, situação que o tornara incompatível com a morte. Daí seu pavor frente aos eguns, que são seus filhos míticos. Nesta relação de parentesco, o pai tem um filho "escravo" (Egum), que pretende usurpar a coroa do pai, e toda a interação posterior será marcada pelo conflito, a desconfiança e o pavor da morte. O conflito será solucionado por Omulu, que finalmente consegue controlar os eguns. Segundo Cruz (1995: 91), Xangô "... representa a fronteira que os eguns não podem transpor", o referencial que os eguns devem seguir para poder transformar-se em ancestrais divinizados. Assim Xangô impõe aos eguns o limite que lhes "possibilita a reencarnação" (Cruz, 1995: 91).

Na sua etnografia, Lépine (1978) retoma as características de Xangô. Este deus é um "mediador entre os *òrìsà* e os *Egún*" e "uma categoria ambígua" (Lépine, 1978: 207), já que como pai dos iorubas ele é antepassado ou Egum, além de orixá. Mas estas são categorias distintas de seres sobrenaturais, o que provoca uma "ameaça de confusão".

A antinomia entre *Égún* e *òrìsà*, entre mortal e imortal, entre pai (dos homens) e filho (de *Ìsàlá*), é resolvida pela mediação de *Sàngó* que estabelece a relação entre divindade e antepassado, engendrando a sequência *òrìsà-égún*-homens e possibilitando a passagem *orún-aiyè*, o que mais uma vez o assemelha a *Èsù* [...] Explica-se então a ambivalência de *Sàngó* e a aparente precariedade do seu poder: vencedor/vencido, guerreiro/soberano fraco, rei/escravo, violento/meigo, valente/medroso, etc (Lépine, 1978: 208).

Por sua vez, *Xangô*, em algum momento de sua vida, "era um simples escravo cortador de capim na terra dos tapas" (Prandi, 2001: 284). Mas por causa da morte do rei o país caiu na anarquia e *Xangô* foi liberado e coroado em seu lugar. A condição régia lhe dera o direito de possuir cativos: numa disputa pelo amor de *Oiá*, "... *Ogum* apresentou-se com sete escravos e *Xangô* com doze" (Prandi, 2001: 307). Mas em algum momento a sua realeza fora questionada: num outro relato, o povo de *Oió* destronou *Xangô* porque era guerreiro demais e os súditos não queriam ter "... apenas um rei que nos dê escravos, mas sim um rei que nos dê o que comer" (Prandi, 2001: 277). A partir destas narrativas infere-se que a mobilidade social no espaço mítico é possível, embora a escravidão seja uma condição legítima: *Xangô* não somente superou sua condição escrava, mas tornou-se rei e virou divindade. Mas precisamente, este percurso existencial é comparável ao dos reis das irmandades de negros, que foram liberados e posteriormente enterrados dentro das igrejas. De fato, Bastide (1967: 98) afirma que muitos dos reis das irmandades de negros eram reis ou filhos de reis no próprio continente africano e no Brasil jogavam um papel intermediário entre os escravos e seus proprietários.

No relato de Prandi, a mobilidade vivida por *Xangô* também podia ser descendente, daí que o *Xangô* fora destronado. Num outro mito, por causa de uma conduta desrespeitosa, até o rei *Xangô* podia ser castigado sendo obrigado a adotar as condutas dos escravos:

Mas *Oxalá* impôs um castigo eterno a *Xangô*. Ele que tanto gosta de faltar-se de boa comida Nunca mais pode *Xangô* comer em prato de louça ou de porcelana. Nunca mais pode *Xangô* comer em alguidar de cerâmica. *Xangô* só pode comer em gamela de pau, como comem os bichos da casa e o gado e como comem os escravos (Prandi, 2001: 280).

No texto de Prandi, ainda, outros dois orixás são explicitamente apresentados como orixás escravos: Tal é o caso de Exu e Ossaim. Segundo este autor, e tal como é dito em múltiplos textos, Exu seria um orixá mensageiro que tem determinadas características que o aproximam dos seres marginais. Ele "conhecia a miséria" e "provara o desprezo de todos" (Prandi, 2001: 54). Numa ocasião em que foi castigado, Xapanã "o surrava com seu feixe de varas" e o corpo de Exu "ficou todo ferido" (Prandi, 2001: 63).

Segundo Bastide (1958: 171, 172), Exu é escravo de Ifá, doméstico dos orixás, porteiro de Ossaim e controla a reencarnação dos eguns. Também seria um "retardado intelectual" (Bastide, 1958: 154). Cada orixá pode ter um ou vários Exus ao seu serviço, para levar recados que comuniquem reinos separados. Por esta razão os orixás podem trocar entre eles os seus Exus.

Augras (1983) relatou que Exu é o filho de Ifá, mas como devorava tudo acabou engolindo a própria mãe. Exu também teria intenções de comer Ifá, mas o pai o esperava com a espada na mão e o cortou em "duzentos e um pedaços". Além do mito explicar porquê Exu é o "senhor do sacrificio" (porque devorava e devolvia tudo), ele manifesta a relação extremamente violenta entre o orixá e seu "pai", assim como a amoralidade incestuosa ou canibal com sua mãe. Esta relação conflituosa é coerente com os relacionamentos escravocratas onde os filhos escravos eram os inimigos dos senhores e os senhores lhes aplicavam violentos castigos físicos.

Para Chaia (s.n.t.: 139) Exu é um orixá caracterizado pela pobreza financeira em relação aos outros orixás. Ele pediu a Oxalá terras nas encruzilhadas, para cultivá-las.

Exu morava na entrada das casas, "... a céu aberto, na passagem, ou na trilha, ou nos campos..." (Prandi, 2001: 67), diferentemente dos outros orixás. Nos terreiros de umbanda descritos por Trindade-Serra, "... a casa de Exu é um cubículo onde as imagens e os "ferros" dos "escravos dos santos" se depositam num peji" (Trindade-Serra, 1978: 11). A esse respeito é possível constatar que na literatura histórica aparecem descritos diversos aparelhos de ferro que eram utilizados nos castigos dos escravos. Goulart (1971), escreveu sobre as "marcas de ferro" e os "instrumentos de ferro" aplicados aos escravos, principalmente àqueles que fugiam para os quilombos. Mas, precisamente, Exu é descrito como um ator fujão na mitologia, igual que os erês. De fato, as mesmas características liminares facilitam a confusão entre as duas categorias:

Aliás, segundo o depoimento de um nosso informante, chefe de um centro umbandista no Distrito Federal, é às vezes muito difícil distinguir as "verdadeiras crianças" [erês] (das iluminadas como

se diz) de certos Exús que se intrometem no seu meio – muito embora os Exus se definam para ele e para todos os de sua seita, como espíritos “da treva”, mergulhados na ignorância e na escuridão, malignos e boçais, simples almas “desencarnadas” de pessoas mesquinhas e perversas (Trindade-Serra, 1978: 116).

No caso dos Exus e dos erês, as etnografias lhes associam condutas selvagens, rebeldes (e desaconselhadas), entre as quais está a fuga para os quilombos. Quilombos e religião estariam ligados a partir destas criaturas, embora estas fugas não significariam a total liberdade, precisamente por ser realizadas por entidades que ainda não superaram, conforme o preceito sua condição escrava.

Na dimensão histórica, segundo Pinaud, na mentalidade jurídica escravocrata do século XIX a fuga de escravos não correspondia a uma “estrutura da ação voluntária” (Pinaud, 1987: 83), porque os escravos, por definição, não possuem vontade própria. Isso criou contradições legais, já que a fuga não correspondia a uma ação punível. O aparelho legal teve de ativar outros mecanismos para castigar os quilombolas³³. Apesar disso, os escravos fujões eram castigados com celeridade como exemplo para os demais escravos. No seu trabalho sobre o juízo de Manoel Congo (escravo quilombola do Vale do Paraíba, que protagonizou uma revolta em 1838), Pinaud (1987: 82 e ss) coloca em destaque que as punições foram violentas e imediatas. Entre os castigos esperados estavam a prisão, punição com morte, açoite e gonzos de ferro.

Para Chaia (s.n.t.: 136), na casinha instalada fora do terreiro, Exu se acha preso à cadeia, para “guardá-lo dos perigos do exterior”. “Conservar essa entidade presa, amarrada, significa a forma de apropriar-se e deter a sua força mágica a serviço dos interesses daqueles que o conservam” (Chaia, s.n.t.: 136). Bastide (1958: 156) acrescenta que aquela medida é necessária porque Exu é uma divindade traiçoeira, que pode desencadear desgraças sobre os terceiros. Por essa razão sua casa é fechada com correntes. Trata-se de impedir que Exu vagueie pelas ruas ou nos campos, realizando ações censuráveis, tal como os escravos históricos eram encerrados nas senzalas. No relato mítico o cativo neutraliza a força mágica do escravo Exu, tornando-a benéfica para os seus superiores e para a sociedade geral.

³³ No mesmo trabalho, Pinaud desenvolve esta contradição e descreve a manipulação dos inquiridos, das provas, dos depoimentos das testemunhas para culpar e castigar o condenado pela fuga, apesar que a constituição do quilombo não era legalmente punível.

Chaia (s.n.t.: 61, 62) estabeleceu a ligação entre Exu e o "contexto da sociedade escravocrata", onde negros escravos valiam-se da magia ofensiva de Exu para acrescentar a força vital e lutar contra os senhores. Desta forma, a magia de Exu era uma forma "protetora e de combate" ante as relações escravocratas conflituosas. A ligação entre cativo, Exu e a feitiçaria fica assim estabelecida, dando sentido à associação entre o orixá e o diabo cristão, permanentemente citada na literatura. A feitiçaria ou "demanda" precisa de oferendas a Exu, num processo "... competitivo entre forças antagônicas, representadas pelos guias" (Chaia, s.n.t.: 85). Segundo a autora, são os próprios deuses que reproduzem as relações competitivas entre os homens, numa "inversão do mundo real" (Chaia, s.n.t.: 86). A vitória do vencedor, na denominada "magia dos Exus", onde não existe o acaso, é atribuída à capacidade de manipular o sagrado. Tanto na sociedade escravocrata, como nas demandas contemporâneas

Na estrutura do imaginário a prática mágica não é apenas o reverso do real, mas, como antítese, reconstrói a realidade utilizando os seus próprios termos. Introduz a ordem social no imaginário e a hostilidade regulamentada opera a afim de restaurar a ordem perturbada (Chaia, s.n.t.: 88).

A própria estrutura ambivalente de Exu permite a passagem do sagrado ao profano, como mensageiro que transporta o axé da magia. Mas, por outro lado, a força desta magia também é ambivalente. Se ela procura a dominação das forças temidas, a solução do conflito efetiva-se numa autonomia que nunca se realiza (Chaia, s.n.t.: 189) e na "acomodação" de uma sociedade hierarquizada, que coloca objetivos inalcançáveis, sem que houvesse um verdadeiro questionamento dessa realidade. A magia tem o papel de retificar as relações contraditórias da sociedade, através do que Chaia chamou "a corporificação dos conflitos na divindade" (Chaia, s.n.t.: 167).

Num outro plano, e segundo a mesma autora, se os escravos subordinavam as relações de dominação a uma noção de ordem cósmica, a utilização do recurso da magia consolidaria o estigma do negro escravo como feiticeiro, em oposição aos valores do senhor branco.

Esta característica de Exu, ligado à magia negra, foi fonte de várias controvérsias entre os pesquisadores. Bastide (1958: 157) acredita que provavelmente aquela reputação seja um tanto exagerada porque, de outro lado, Exu é identificado com Santo Antônio (por causa da sua debilidade frente às "tentações"), a São Pedro (na sua condição de porteiro do paraíso) ou, ainda

a São Bartolomeu, identificação compartilhada por Oxumaré. Ele é, ainda, identificado a São Gabriel.

Exatamente, com aqueles nomes foram batizados grupos importantes de escravos, o que contrasta fortemente com a quantidade de nomes que não se repetem. A revisão dos dados de arquivo dá como resultado a distribuição seguinte:

TABELA 3
Nomes de escravos associados a Exu

	Urbano	Urbano	Rural	Rural
EXU	Homem	mulher	Homem	Mulher
Antônio/a	13	2	100	9
Pedro	4		42	
Bartolomeu	0		4	
Gabriel	1		5	
TOTAL	18	2	151	9

A presença de Pedro pode também ligar-se aos monarcas do Brasil, uma vez que Pedro I decretou a Independência, rebelando-se contra o pai e realizando uma importante mudança política no país. Trata-se de um ator axial, que possibilita a mudança, que pode ser associado a Exu em consequência.

Os 20 casos urbanos assimiláveis a Exu correspondem a 6,2% dos escravos da amostra, e os 160 casos rurais representam um 6,6% do universo, sendo que Antônio é um nome que destaca pela sua alta prevalência. Segundo Freyre, Santo Antônio e São Pedro são muito populares no Brasil por sua disposição a aproximar os sexos. Para este autor Santo Antônio está associado "... a las prácticas de hechicaria afrodisiaca en el Brasil" e até a "...zafaduras y suciedades" (Freyre, 1943: 106, t. II). Por sua vez São Pedro encontra marido para mulheres viúvas (Freyre, 1943:106, t. II).

Segundo Chaia, no universo umbandista, existem os Exus reputados de "escravo de santo" ou "diabo" (Chaia, n.s.t.: 135), entidades que estão identificadas aos homens, mas como heróis sobrenaturais. Na condição de força dinâmica, eles podem ser mandados ou transportados de um local a outro. Isso corresponde, segundo a autora, "à concepção fundamental do pensamento nagô" (Chaia, s.n.t.: 135), mas, por outro lado, corresponde também a escravos históricos, que eram mandados e podiam ser transportados de um local a outro.

Nos depoimentos recolhidos por Chaia, Exu adotava diversos papéis, entre os quais pode ser o "escravo de santo", que "... toma conta da casa contra outros Exus, ele fica na porta protegendo-a" (Chaia, s.n.t.: 105). Ou, também "Exu Ferrinho era um capataz que matava muitas pessoas por ordem do "seu senhor"" (Chaia, s.n.t.: 109).

Há, ainda, gradações entre os Exus, com diversos degraus evolutivos, e com diferentes atribuições na dicotomia ordem/obediência, onde alguns Exus escravos não são responsáveis por suas ações " Porque os Exus têm os maiores para obedecer" (Chaia, s.n.t.: 128). A estrutura de Exus escravos do maioral e dos "reis" está inscrita na umbanda e no candomblé. É significativo que nessa hierarquização existam reis "escravos", tal seria o caso de Exu. De fato, em diversas ocasiões Chaia afirma que as "concepções africanas" encontram-se direta ou indiretamente nas representações de Exu na umbanda (Chaia, s.n.t.: 4).

No texto de Prandi (2001), no candomblé, Exu é escravo de Orunmilá (Ifá): "Um dia Orunmilá deixou seu palácio para dar um passeio. Ia com seu séquito de escravos, os Exus" (Prandi, 2001: 461). A relação entre estes dois orixás está marcada pela tensão permanente, onde o escravo tem condutas que visam prejudicar seu proprietário, tal como acontecia no Brasil escravista:

Orunmilá juntou cento e vinte e um saco de búzios e entregou todo esse dinheiro a Exú, pedindo-lhe que fizesse para ele algum rendoso negócio. Exú, que desejava ver a ruína de seu companheiro, comprou para Orunmilá uma escrava velha e inútil (Prandi, 2001: 462, 463).

Mas no relato mítico, os boicotes não são privativos de Exu, e seriam inerentes à condição escrava:

Obatalá foi ao mercado e comprou um escravo. Pôs o escravo trabalhando em sua terra. O escravo trabalhou duro e a terra floresceu. Obatalá ficou feliz. Todos ficaram com inveja da plantação de Obatalá. Um dia Obatalá estava caminhando por suas terras quando o escravo, subornado pelos invejosos, rolou uma imensa pedra sobre ele e o esmagou (Prandi, 2001: 507).

A guerra velada que os escravos faziam contra Obatalá - que por outro lado está sincretizado com o deus cristão e tem atributos de brancura - está inscrita no mito como uma interação predeterminada. Os relatos esclarecem que tanto Obatalá como Orunmilá (Ifá) podem

comprar escravos. E esses dois orixás são precisamente as divindades que podem dar vida e controlam o destino das pessoas. Para Lépine (1978: 124) Ifá é uma "manifestação" ou "qualidade" de Obatalá, quem seria o "pai" e o "chefe" das outras divindades. E para Chaia (s.n.t.: 140), precisamente, o constante desafio à autoridade de Oxalá é o fundamento da associação entre Exu e o diabo cristão. Mas a desobediência não fica impune e, segundo Chaia, a punição ao crime está manifestada, na figura de Exu, nas deformidades físicas ou feridas (Chaia, s.n.t.: 140).

Para Bastide (1958: 149) os escravos valiam-se dos feitiços de Exu contra os senhores brancos, a fim de matá-los, enlouquecê-los ou arruinar as plantações. Um dos recursos utilizados nos feitiços eram as plantas que serviam para "amansar os senhores". Mas as plantas pertencem ao domínio de Ossaim, um outro escravo mítico.

Nos textos de Prandi (2001), Orunmilá comprou Ossaim num mercado e a relação entre eles estava marcada pela tensão permanente. Este último orixá "... não aceitava ser submisso a Orunmilá. Julgava-se mais importante que seu mestre" (Prandi, 2001: 450, 451). "Ossaim vivia numa grande guerra não declarada contra Orunmilá, procurando sempre enganá-lo, preparando armadilhas para transtorno do velho" (Prandi, 2001: 160). Estas formas de boicote aparecem na literatura histórica denominadas como "resistência passiva" (Machado, s. data: 28). Pessoa de Barros (1983) também descreve Ossaim como um orixá escravo que foi comprado num mercado para servir Orunmilá e ambos os orixás estão em relação de competição.

O espaço de Ossaim é o mato, reproduzido nos terreiros como "espaço mato" e, portanto, Ossaim representa o estereótipo de um escravo eminentemente rural dedicado ao trabalho agrícola. Outras descrições (Lépine, 1978; Augras, 1983) coincidem a dizer que Ossaim mora no mato, é dono das folhas, e não mora na casa, mas ao ar livre da mesma forma que Exu. Para Trindade-Serra (1978: 50), Ossaim é também chamado Catendê ou Ossanha, e aparece sincretizado com São Benedito, da mesma forma que para Lody (S. Data: 71). Segundo Barretto (1987: 247) ele está sincretizado com Joana D'Arc. Para Scarano, "S. Benedito é o mais familiar dentre os santos de cor e o seu culto, desenvolvido na Europa, alcançou imensa aceitação no Brasil, por parte de escravos, forros, mulatos e mesmo brancos. Considerado o advogado dos negros..." (Scarano, 1978: 38).

Na revisão dos arquivos, o surgimento de escravos com aqueles nomes deu a distribuição seguinte:

TABELA 4
Nomes de escravos associados a Ossaim

	Urbano	Urbano	Rural	Rural
OSSAIM	Homem	Mulher	Homem	Mulher
Joana/João	14	6	101	25
Benedito/a	5	1	10	2
TOTAL	19	7	111	27

As 26 ocorrências urbanas representam 8% do universo, enquanto que as 138 ocorrências rurais representam 5,7% dos escravos rurais. É interessante notar que os 115 Joãos aparecem também ligados ao Imperador João VI, que na sua condição de viajante e transformador da política brasileira, é um monarca axial, da mesma forma que seu filho Pedro I. Num outro plano possível, a religiosidade popular, segundo Freyre, tanto em Portugal como no Brasil, São João favorecia os lavradores e os namorados, aparecendo ligado à agricultura. Para este autor: "*El día de San Juan es, en el Brasil, además de fiesta afridisiaca, la fiesta agrícola por excelencia*" (Freyre, 1943: 108, t. II).

A pouca presença de Beneditos é, no entanto, surpreendente. Ainda assim, os nomes escravos podem refletir alguma ligação com São Benedito de uma forma indireta: Segundo o *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de personas* (Gutierre Tibón, 1956: 81), Bento é a forma portuguesa de Benedicto. Do mesmo modo, *San Iñigo* (evolução de *Ignácio*), foi abade do mosteiro beneditino de Oña, e Inácio pode ser uma interpretação do grego nascido-filho (Gutierre Tibón, 1956: 271, 272). Por outro lado, Salas (s. data: 149), afirma que o fundador da ordem beneditina foi São Domingos de Guzmão³⁴. O nome *Domingo*, por sua vez quer dizer " *Preteneciente al Señor, consagrado al señor. Verbo domare "domesticar" tenía primitivamente el valor de "atar, acostumar a la casa"* (Gutierre Tibón, 1956: 143, 144), sendo um nome compatível com a condição escrava. A ocorrência desses nomes teve a distribuição a seguir:

³⁴ Aquela informação proporcionada por Salas, entrou em contradição com o depoimento de um informante, que afirmou que São Domingos fundou a Ordem Dominicana e São Bento a Ordem Beneditina. Por outro lado, essas Ordens batizaram muitos negros, o que provavelmente explique a alta ocorrência de escravos chamados Domingos e Bentos. Um fenômeno parecido pode ter acontecido com a Ordem Franciscana, embora não foram encontrados antecedentes que demonstrem essa relação.

TABELA 5
Nomes de escravos associados indiretamente a Ossaim

	Urbano	Urbano	Rural	Rural
Nome	Homem	Mulher	Homem	Mulher
Bento	2		8	
Inácio	1		18	10
Domingos	1		32	5
Total	4		58	15

As quatro ocorrências urbanas representam 1,2%, e as 73 ocorrências rurais representam 3%. Finalmente, a soma total dos nomes Bento, Ignácio, Domingos, João/Joana, Benedito/a, dá como resultado 9,2% da população urbana e 8,7% da população rural, que podia estar ligado a Ossaim.

No relato mítico, Ossaim é o "dono das folhas" sem o qual "... nada se faz no Candomblé..." (Trindade-Serra, 1978: 50). Lépine (1978: 256) o descreve como um orixá calado, ou que fala com voz estranha. Segundo Augras, "Não se entra no mato de Ossaim sem mais nem menos. É preciso cantar para ele, dançar e pedir permissão" (Augras, 1983: 117). No registro histórico, ao descrever a escravidão rural, Viotti da Costa (1966: 242) relatou que os cativos não moravam na casa, mas nas senzalas e o trabalho escravo das roças era acompanhado de cantigas rimadas, por vezes misturando o português com as línguas africanas.

Também os textos históricos, assim como os dados de arquivo, confirmam a absoluta preponderância demográfica masculina dos escravos rurais. Este fato é coerente com a literatura religiosa, onde aparece que

Os informantes nos disseram que a rigor as ervas não podem ser apanhadas por qualquer pessoa. De preferência deve ser uma pessoa de sexo masculino, o apanhador de ervas em razão de que o orixá Ossãe, ao qual está ligado o ritual de folhas, não pode ser realizado por mulheres (Araújo: 1936; 159).

Segundo Prandi (2001) uma das formas que adota o conflito senhor-escravo na diade Ossaim Ifá deu-se quando Ossaim não cumpriu uma ordem de desmatar as terras para preparar o plantio, argumentando que a maioria das ervas têm poder de cura, e por isso a mata não podia ser derrubada. Este fato pode ser comparado aos dados históricos, já que Viotti da Costa escreveu

que existiam "... tarefas que os proprietários não consideravam apropriadas aos seus escravos, por exemplo, as derrubadas das matas, que, por oferecerem risco de vida, eram em geral entregues aos trabalhadores livres" (Viotti da Costa, 1986: 31). Lépine, relata sucessos similares, nos mitos ligados a Ossaim e Iroco, onde é explícito que

Ninguém, jamais, deve cortar um ramo sequer da árvore Nina Rodrigues (1900) conta que certo senhor de engenho mandou um escravo derrubar Iroko. Ele se recusou, preferindo receber duzentos açoites a ofender o deus. Outro escravo adiantou-se, e deu a primeira machadada. Caiu morto no mesmo instante. Ninguém mais, é claro, tocou na árvore daí por diante (Lépine, 1983: 120).

Mas apesar do conflito onipresente na relação senhor/escravo, por causa dos conhecimentos sobre as propriedades das plantas, Ossaim controla o poder da cura e a partir daí estabeleceu relações de cooperação com seu proprietário: "... Ossaim ajudava Orunmilá a receitar e acabou sendo conhecido como o grande médico que é" (Prandi, 2001: 152). A mesma situação foi constatada na literatura histórica, quando alguns senhores foram curados de suas doenças graças aos remédios proporcionados pelos escravos. Esta situação que, até certo ponto é uma inversão das posições de poder, é reordenada no mito numa disputa, onde Orunmilá venceu Ossaim porque o "sacrifício é mais importante que o remédio" (Prandi, 2001: 451). Viotti da Costa (1966), ao descrever a escravidão rural, afirma que tanto a doença como a morte eram sempre consideradas o fruto de algum malefício. Daí que o "feiticeiro" gozava de grande prestígio, ao curar doenças e males de amor "com remédios de ervas e palavras mágicas" e onde "mesmo os brancos se serviam deles" (Viotti da Costa, 1966: 253). A autora afirma que este prestígio aumentava por causa do pouco desenvolvimento da ciência médica (branca) no Brasil, e da sua ausência nas fazendas.

Na literatura consultada, alguns autores têm notado muitas semelhanças entre Exu e Ossaim. Por exemplo, Pessoa de Barros notou uma analogia observada por Bastide, "... que os associa através de seus símbolos, ambos com sete barras de ferro "significando os sete caminhos do reino" (Pessoa de Barros, 1983: 106).

Mas, curiosamente, em nenhum dos textos foi colocado em destaque o fato que ambos os orixás são escravos míticos de Ifá. Pessoa de Barros, por exemplo, explicitou que os dois orixás são os "símbolos máximos da imparidade" (Pessoa de Barros, 1983: 101), e a imparidade está

"diretamente relacionada à desordem-movimento" (Pessoa de Barros, 1983: 101). Em concordância com a condição escrava desses orixás, aqui a imparidade está "equalizada à doença (mal estar físico ou social)" (Pessoa de Barros, 1983: 115).

A imparidade somente pode ser resolvida pela ação dela mesma, (movimento) que pode reconduzir ao equilíbrio (Pessoa de Barros, 1983: 114). Em última instância, a imparidade é vista como "indicador de mediação", explícita nos ritos de passagem, "... momentos de construção e de reafirmação da identidade - "as obrigações" que, após a feitura do Santo, se dão nos períodos de 1, 3, e 7 anos" (Pessoa de Barros, 1983: 101). A esse respeito, o autor afirma que "Fica estabelecida [...] a interligação triangular entre *Ifá*, *Èsù*, e *Òsányin*, formando os dois últimos um par complementar que restabelece a ordem binária de opostos, explícita no sistema de adivinhação (Odù, o equilíbrio entre natureza e cultura)" (Pessoa de Barros, 1983, 1983: 105). Para Chaia Exu está relacionado "ao número 1 (um), ou seja ao acréscimo que propicia a continuidade e a dinâmica dos fenômenos" (Chaia, s.n.t. : 56).

Botas também faz referência a esta tríade, dizendo que "Se Exu, no culto de Ifá, "fala" pelos odus – palavras dos orixás – traduzindo-as para homens e mulheres, no domínio de Ossaim é quem abre as portas para que cada orixá – que tem as próprias folhas – possa fixar-se na cabeça – ori – dos seus filhos e filhas" (Botas, 1996: 35). Se ambos os orixás escravos veiculam axé e informações e ajudam na feitura dos adeptos, pode se pensar que aquela função é comparável à dos escravos ladinos socializando negros boçais. Por outro lado, a função litúrgica desses dois orixás escravos é concordante com a presença de escravos rurais *presidindo* cultos domésticos pretendidamente católicos nas fazendas. Este fato foi descrito por Viotti da Costa (1966), quem afirmou que as fazendas dificilmente dispunham de padres permanentes. Por causa disso, nas fazendas, havia pequenas capelas para realizar os cultos. Nesses espaços, "... às vezes os senhores ou os escravos mais velhos conduziam as rezas. Na sua obscura compreensão do cristianismo, [os escravos] embrulhavam o latim como embrulhavam as práticas religiosas e de tudo isso resultava um sincretismo extremamente complexo" (Viotti da Costa, 1966: 250, 251). Embora a autora afirme que no mundo rural não podia haver sobrevivências religiosas africanas, os mitos relatam que o próprio Oxalá (sincretizado com o deus cristão) outorgava o direito à nova vida, utilizando as folhas de Ossaim: Capone relata um mito onde

Os vegetais tinham sido criados para corrigir a deformação dos primeiros seres criados por *Aluvaiá* [Exu], ligados ao compromisso de sangue de seu criador. Para libertá-los, *Nzumbi* [Oxalá] queria que os seres comessem da essência direta dos *nkisi* [orixás], dos produtos dos *lumdundu* (sementes) espalhados pelas divindades sobre a terra (Capone, 1991: 97).

Pessoa de Barros (1983) confirma a presença de Ossaim nos ritos iniciáticos, dizendo que Ossaim ou seus elementos - as folhas ou os *obis* - estão presentes em todos os rituais de feitura e nas obrigações. Cada orixá tem sua representação numa planta ou suas folhas. Por sua vez, as plantas estão ordenadas numa "família", onde há plantas "substitutadas" ou "escravadas", numa "extensa rede de relações de parentesco" (Pessoa de Barros, 1983: 115, 116). As folhas "escravadas" expressam uma condição "jovem", enquanto as "folhas principais", ao expressar um "princípio de senioridade", seriam "as mais velhas" (Pessoa de Barros, 1983: 130). Os vegetais assim apresentados "... são organizados e fazem parte de um sistema classificatório de ordenação do mundo" (Pessoa de Barros, 1983: 121, 122). Nessa classificação, da mesma forma que para a escravidão humana, a menoridade está associada à escravidão, enquanto que a senioridade à liberdade e ao dom de mando. E não é casual que Ossaim é apresentado como o "caçula da família" (Augras, 1983: 118) e Exu como "o mais jovem dos orixás" (Prandi, 2001: 42), menoridade concordante com sua situação escrava.

Tal como apontado por Jahn (1963), para o complexo "neo-africano", as árvores representam os orixás ou os ancestrais. Mas, os dados históricos revelam que as grandes plantações (de café no vale do Paraíba) eram cultivadas em territórios onde previamente havia desmatamento compulsório. Este fato - segundo a lógica religiosa - teria graves conseqüências, dificultando a feitura de novos adeptos, por quanto Pessoa de Barros afirma que Ossaim é o dono das folhas, mas as folhas precisam de certos cuidados, e sua manipulação não pode ser feita ao azar, sob risco delas perderem o seu poder ou axé. Para preservar a sua eficácia mágica, as plantas ou as folhas não podem ser cultivadas, "devendo ser encontradas dispersas na natureza" (Pessoa de Barros, 1983: 30) ou espaço-mato "selvagem" onde as "plantas crescem livremente" (Pessoa de Barros, 1983: 32).

Por sua vez, a folha representativa de Ossaim é encarada como "símbolo da homossexualidade" (Pessoa de Barros, 1983: 106), em clara alusão à ambigüidade sexual deste orixá. Esta ambigüidade sexual, aliás, é compartilhada por Exu: ambos os orixás, não são nem machos nem fêmeas, e segundo Pessoa de Barros não têm uma sexualidade, porque eles "são a

sexualidade" (Pessoa de Barros, 1983: 102). No entanto, este fato é coerente com dados sobre a escravidão e particularmente com a escravidão rural, com clara preponderância de homens, os quais provavelmente se tornaram sexualmente ambíguos, por causa da falta de mulheres.

A ambigüidade sexual estaria presente também em Joana D'Arc, a santa associada à Ossaim: Ela fora acusada de feiticeira por usar roupas de homem e realizar atividades masculinas; foi encarcerada, queimada e finalmente virou santa.

Mas, para Pessoa de Barros, "A mediação (comunicação) só pode ser estabelecida pelo ambíguo" (Woortman, *apud in* Pessoa de Barros, 1983, 105). Daí que a função de mediação é concordante com a ambigüidade estrutural desses orixás:

A ambigüidade de Òsáyin o torna elemento de mediação, à nível da natureza, da mesma forma que Èsù age no mundo da cultura. Ambos propiciam as ligações entre o òrún e o aiyé, respeitando obviamente o espaço que a mítica reserva a cada um. Sendo idênticas a sua função e ação - mediação - pode-se inferir sejam verso e reverso de uma mesma moeda (Pessoa de Barros, 1983: 103).

Apesar de todas essas semelhanças, a relação entre Exu e Ossaim nem sempre foi descrita como fluida. Bastide escreveu que, "... *loin de nous représenter Exu e Ossaim comme deux amis qui marchent la main dans la main, [les adeptes] font allusion au contraire à la lutte entre Ossaim e Ifá [...] Or naturellement, dans cette lutte, Exu est du côté d'Ifá, contre le maître des feuilles*" (Bastide, 1958: 161). O autor explicou que a disputa teve origem no domínio dos processos divinatórios. Quem finalmente ganhou com aquela rivalidade foi Ifá, que fez triunfar seus métodos sobre os de Ossaim, justamente graças à ajuda de Exu. Mas, de outro lado, o mesmo autor termina dizendo que Exu está subordinado a Ossaim, sendo seu "porteiro" (Bastide, 1958: 171), ou quem abre a porta para fixar os orixás na cabeça dos adeptos.

Na feitura de santo, enquanto Ossaim tem a função de facilitar a possessão ritual graças aos componentes vegetais (e assim permitir a feitura da pessoa), a relação entre Exu e Ifá apresenta também características de competição. Segundo Capone (1997: 83), Ifá é o representante na terra de Olorun e Exu transmite as mensagens dessas duas divindades aos adeptos, da mesma forma que castiga os fiéis que não cumprem com o preceito. A relação entre Exu e Ifá é descrita por Capone como "relação de dependência" (Capone, 1997: 80). Exu aprendeu de seu senhor as técnicas divinatórias, tornando-se, finalmente, o "mestre do destino", já que é ele quem abre ou

fecha as portas do destino, provocando uma nova inversão na relação senhor-escravo: o subalterno apropria-se dos conhecimentos e desempenha as funções do superior. Marca-se desta forma uma oposição entre Ifã, o orixá que fixa as regras e Exu, que representa a possibilidade da mudança. Esta mudança pode ter um caráter potencialmente conflitivo já que Exu é a única divindade que pode criticar os poderosos e que pode "...faire apparaître la liberté dans un système fermé, pré-fixé" (Capone, 1997: 109). Por isso, segundo Capone, a maioria dos mitos sobre Exu são mitos de inversão da ordem social, onde Exu viola os interditos sociais. Assim, apesar de ser escravo de Ifã, Exu dá aos homens a possibilidade do "livre alvedrio" (Capone, 1997: 78). No entanto, esta mudança é eminentemente contraditória, porque é realizada pelo princípio subalterno escravo. E, ainda, ela não tem um propósito libertário, mas Exu obriga os homens a quebrar os interditos para que sua morte simbólica (ou sacrifício) possibilite a vinda dos deuses sobre a terra, além da própria sobrevivência dos deuses (Capone, 1997: 84).

Ali, o caráter mediador de Exu se faz presente, em concordância com as suas características liminares. Chaia (s.n.t.: 159) colocou que nos depoimentos por ela levantados, Exu aparecia permanentemente associado aos atributos da liminaridade definidos por Turner: mora "nas trevas", ou entre a luz e a sombra; é considerado criança que "nada sabe" ou espírito dos mortos que voltaram à terra; uma criatura humana e divina ou, ainda, "animal e humana".

Uma outra característica permanentemente apontada pela literatura é que Exu representa o máximo paradoxo e aparece como o "mestre da multiplicidade", por isso não se sabe o número exato de seus nomes (Capone, 1997: 91). Este paradoxo o liga a todos os contextos de liminaridade (Capone, 1997: 100), dos quais ele é o senhor. Por isso ele está presente em todas as situações de passagem: nascimentos, mortes, encruzilhadas espaço-temporais, mercados, *carrefours*, entrada das casas. Nesse sentido, Exu afirma a coexistência dos contrários e, na sua posição de mediador, está sempre presente nas zonas liminares da vida humana. Assim como pode ser o "compadre" que ajuda se lhe são oferendados os sacrifícios certos, ele pode ser também o portador de castigos ou feitiços que destroem os adeptos.

Esta multiplicidade é refletida na onipresença de Exu em todos os âmbitos da vida, assim como na sua condição de escravo de todos os orixás. Esta característica foi objeto de grandes polêmicas, que derivaram no que Capone denominou "a possessão negada" no candomblé (Capone, 1997: 121), já que, hipoteticamente, os filhos de Exu deveriam ser escravos. Esta informação foi confirmada no campo pelo Pai-de-santo Aldenor de Oxoce, de Itaboraí. Esta

negação tem um certo caráter ambivalente, já que a mesma autora teoriza sobre essa situação, dizendo que os filhos de Exu deveriam refletir as características deste orixá: marginalidade, imprevisibilidade, rebeldia, uma certa amoralidade e oportunismo. Exu gosta de marcar os corpos dos seus filhos ("*marquer leur cheval*", Capone, 1997: 325). As manifestações ou marcas se expressam na propensão aos acidentes e às feridas. A aliança entre Exu e os homens manifesta-se através do castigo corporal.

Na umbanda, no entanto, a possessão por Exu é possível, através de manifestações por assim dizer "nacionais" brasileiras: os caboclos (indígenas), os pretos-velhos (antigos escravos), os Exus e Pombajiras, e as crianças. Esses Exus estão "fusionados" com uma categoria de egum e são conhecidos como "Exu-egum", para diferenciá-los do "Exu-orixá" (Cruz, 1995: 88, 89), mas desempenhando também o papel de mensageiro. Segundo Capone (1997: 269), esses eguns estariam ligados tanto à vida quanto à morte, comunicando ambos os universos. Para Cruz estas entidades tiveram vidas terrenas pregressas e, "... mesmo que reconhecidos como eguns, não se dedica a eles a mesma etiqueta de evitâncias que lhes seria devida por possuírem semelhante estatuto" (Cruz, 1995: 89). Pelo contrário, sua identificação com Exu dá uma atmosfera de camaradagem. Cruz (1995: 89) afirma também, que embora o assunto é "controvertidíssimo" estas entidades normalmente ligadas à umbanda também possuem adeptos do candomblé.

No contexto ritual, Chaia (s.n.t.: 125) descreveu a possessão pelos Exus dizendo que os corpos dos adeptos permanecem curvados, "com as mãos crispadas e os dedos formando garras" (Chaia, s.n.t.: 125).

Os corpos curvados representam o peso que eles carregam sobre os ombros de todos os males seus e os da humanidade. As garras estão associadas aos aspectos animais neles existentes (Chaia, s.n.t.: 125).

Num segundo momento, os Exus que vão dar consultas, modificam aquelas posturas, "a fim de se mostrar como ser humano, próxima[os] aos homens" (Chaia, s.n.t.: 125.). Neste depoimento, aparecem insinuadas diversas hierarquizações internas na própria categoria dos Exus, inserida na categoria maior dos orixás.

Segundo Birman (1983: 31 e ss.), na Umbanda existiria uma "hierarquia sobrenatural", presidida por Oxalá "que corresponderia ao deus católico" seguido dos orixás de origem africana,

que nunca se encarnam. Os orixás africanos, a diferença das entidades da umbanda, são a "... figuração de seres não estranhos, mas certamente estrangeiros. Seres exteriores à cultura local" (Birman: 1995: 39). Montero (1983: 205) escreveu que, no universo umbandista, os orixás africanos têm tal grau de evolução que já não incorporam os adeptos, nem falam através de suas bocas, adquirindo as mesmas características que o deus cristão no candomblé, que mora afastado no Orun, sem se comunicar com os homens. A esse respeito, Chaia afirmou que aquele conceito de evolução espiritual do universo umbandista é adequado "ao conceito de evolução social preconizada pela sociedade capitalista" (Chaia, s.n.t.: 156). E, segundo a autora, os orixás "... pelas suas virtudes idealizadas (de bravura ou humildade), representam tipos étnicos e sociais que tornaram possível a integração cultural das diferentes etnias, sob a hegemonia da sociedade dominante" (Chaia, s.n.t.: 156).

Abaixo dos orixás, finalmente, estão, entidades que possuem os adeptos: caboclos (pertencentes ao domínio da natureza), Pretos-Velhos e Crianças (pertencentes ao "mundo civilizado") e os Exus (pertencentes ao mundo marginal). Capone (1997: 184) confirma que no universo umbandista os orixás não se manifestam. Os que fazem o trabalho manifestando-se nos médiuns, são seres que estão na base da hierarquia os que, graças à reencarnação, voltam para completar o processo kármico e ajudar os homens. Goldman escreveu que são entidades inferiores, manifestações dos espíritos dos mortos, "que participam da essência do orixá" (Goldman, 1984: 134), mas sendo "escravos do orixá". Birman (1995: 39) compartilha esta opinião.

Capone (1997) os relaciona a Exu e, portanto, seriam manifestações desse orixá. A literatura é consensual em dizer que todos eles são atores subalternos, e pouco evoluídos, concluindo que a possessão por estas entidades tem um valor positivo na umbanda. Esta positividade está dada numa "inversão simbólica", em que "... os [atores] estruturalmente inferiores na sociedade são detentores de um poder mágico particular" (Birman, 1983: 46). Mas esse poder dos fracos é exatamente o poder apresentado por Van Gennep e Turner para os atores liminares, característica que também seria própria destas entidades por estar ligadas a Exu e ser estruturalmente paradoxais. Nesses trabalhos a liminaridade é o oposto ou o contrário da estrutura, com a reversão do status das figuras inferiores, tal como constatado por Maggie (1977: 136) para as entidades da umbanda. Para esta autora, as entidades da umbanda representam "a inversão ritual do cotidiano" (Maggie, 1977: 136). E, igual que Exu, é pelo avesso que elas

terminam legitimando a ordem social. Nessa ordem social a hierarquia está presidida pelo homem branco, mas essa é também – mais uma vez – uma manifestação de brancura ligada a Oxalá, Orixá que preside a hierarquia na umbanda.

No outro extremo, estes entes subordinados estão estruturalmente caracterizados pela indiferenciação: são ao mesmo tempo eguns, Exus, ancestrais, deuses e subalternos. Aquelas características assim como a condição "nacional" das entidades, situam a umbanda como uma religião diretamente relacionada com um novo território, com ancestrais locais – e não mais estrangeiros – que estão no início do percurso existencial. Daí que o seu poder seja inferior ao dos orixás, mais antigos e que o culto seja, de certa forma, menos evoluído e percebido como menos poderoso. Os "espíritos" da umbanda são escravos dos orixás (Capone, 1997: 291). E como seres mais selvagens, os espíritos (ou os médiuns portadores da energia dos espíritos) procuram se rebelar contra a dependência dos orixás. Para que estes espíritos possam se tornar "africanos" eles devem ser assentados conforme o rito do candomblé e, segundo Capone, uma vez fixados, eles se tornam escravos do orixá, com pleno direito. Assim o princípio de menoridade está aplicado à umbanda em relação ao candomblé. O caráter "nacional" das entidades ficou explícito nos escritos de Birman, que, ao assistir a um congresso umbandista, ficou surpresa com os rumos da discussão: "Afinal, o que estava em pauta eram espíritos, pertinentes à religião, ou grupos sociais, integrantes da sociedade brasileira? Qual era o ponto de referência, a nação ou a religião?" (Birman, 1983: 68).

O surgimento de uma nova manifestação religiosa é potencialmente possível nas religiões afro-brasileiras, pela eventual divinização de certos atores e sua ligação com um novo território. Mas esta nova religião compartilha com o candomblé a crença em orixás, a divisão em 7 linhas, a presença do conceito de "nação", a existência de mortos/ancestrais que se manifestam, a possessão, um princípio hierárquico que inclui escravos (onde os espíritos menos desenvolvidos não têm nome, por oposição aos espíritos evoluídos), o batismo das entidades que as transforma de "selvagens" em "domesticadas", a liminaridade, e a mediação de Exu. Daí que seja pertinente a afirmação de Goldman que

... o desenvolvimento e o predomínio progressivo da Umbanda podem ser entendidos como a realização empírica de uma das virtualidades contidas no Candomblé - virtualidade que corresponde justamente a seu aspecto ritualístico já predominante e mais resistente aos avanços da história (Goldman, 1984: 195).

Capone (1997) e Chara (s.n.t.) afirmam que o elemento vinculante entre o candomblé e a umbanda, é Exu. Na verdade, esta constatação é lógica ao se levar em conta a condição mediadora de Exu, que é intérprete e mensageiro entre mundos diversos, neste caso, os deuses (novos e antigos) e o novo território. No entanto, Bastide notou a ligação entre a umbanda e os cultos bantos: para Bastide (1967: 115, 116) a influência dos cultos bantos pode se apreciar consultando a lista das divindades, onde destaca *Ganga Zumba*, e na hierarquia sacerdotal. Ali "*le prêtre s'appelle Quimbanda (Kimbanda) d'où est dérivée Umbanda*"(Bastide, 1967, 115, 116). Segundo este autor os espíritos que descem e se encarnam nos médiuns são os espíritos dos mortos, o "*qui reste des cultes des ancêtres*", que são, por causa do sincretismo, os ancestrais da «... *race noire esclavagisée, considérée comme le nouveau "lignage"*» (Bastide, 1967: 115, 116). Estes ancestrais são, portanto, os caboclos, os pretos-velhos, as crianças e os Exus.

Se o Exu do candomblé personifica um escravo cativo, selvagem, ambivalente e interesseiro, a passagem para a umbanda apresenta variantes desse modelo, uma das quais retoma explicitamente o negro escravizado. Esta passagem foi descrita por Capone, que escreveu:

Les Exús sont donc des esclaves qui n'acceptent pas leur destin, qui se rebellent contre leurs maîtres. Dans le cosmos umbandiste ils sont dévalorisés, situés en dehors du monde des esprits "évolués", dans les "ténèbres" de l'ignorance (Capone, 1997: 189).

Na umbanda o Exu, escravo rebelde e sem domesticar, transforma-se num ator eminentemente urbano e marginal ou, pelo contrário, no estereótipo dos Pretos-velhos, que

... se apresentam nos corpos dos médiuns como figuras de velhos, curvados pelo peso da idade, falando errado, pitando um cachimbo, bebendo vinho numa cuia, numa imagem que pretende retratar fielmente o ex escravo africano das senzalas brasileiras [...] Por vezes, ouvimos nos terreiros referências aos pretos-velhos como grandes feiticeiros – teriam aprendido no período da escravidão mandingas infalíveis que usavam para se defender da maldade dos senhores brancos. A essa feição de intimidade associada à magia negra se contrapõem as qualidades que mais se destacam nesse tipo: os pretos-velhos são vistos como bondosos, humildes, generosos e paternais [...] O predomínio dessas qualidades afetivas na construção dos pretos-velhos como personagens da

umbanda se dá pelo fato de serem eles pensados como elementos subordinados (escravos) num área em que a nossa sociedade os coloca como predominantes das relações afetivas e de parentesco – a área doméstica. Assim, apesar de grandes feiticeiros, os pretos-velhos são aqueles que foram vencidos pelo afeto e sentimentos paternos, estabelecendo com os seus senhores uma relação de lealdade, como humildes servidores da casa grande (Birman, 1983: 40, 41).

Uma descrição semelhante aparece no trabalho de Maggie (1977: 134).

Para Birman (1980: 235) a generosidade dos pretos-velhos somente se realiza através de relações de parentesco, e por isso estas entidades se relacionam com a clientela que procura os seus conselhos, dando a esta a condição de "netos". Há, portanto, superação da condição de não-parente. O parentesco, neste caso, não é consanguíneo, mas definido pelo caráter doméstico da interação. Nesse universo umbandista, ao igual que para o candomblé, a sociedade está representada como uma "grande família", onde as relações domésticas são representações das relações sociais da sociedade abrangente, atravessadas pela hierarquia. "Afinal, a construção do personagem preto-velho é armada com base na imagem do escravo, humilde, servicial, pertencente a área doméstica" (Birman, 1980: 236).

Estes personagens caracterizam-se por falar "errado", pela sua "ignorância". Mas, por outro lado, a sua humildade e bondade articula-se em oposição ao "egoísmo daqueles que estão na posição de senhores e brancos" (Birman, 1980: 237). A ignorância manifestada na falta de domínio da língua e no analfabetismo, é compensada pela experiência acumulada com a idade, que se opõe ao saber dos clientes (brancos e poderosos), que não lhes serve para nada. Esta situação provoca uma inversão que coloca a "autoridade inquestionável dos humildes" (Birman, 1980: 238).

Para Birman, finalmente, o valor pedagógico das encenações onde as entidades de umbanda se manifestam nos terreiros (entre os quais os pretos-velhos) não é somente uma reatualização dos enredos e dos personagens. O valor dessa prática pedagógica reside na "sua utilização na vida social" (Birman, 1980: 239), o que, na verdade, supõe a reprodução na "vida social" de relações onde está presente o vínculo escravocrata representado pelos pretos-velhos, hipoteticamente abolido em 1888. A permanência desse relacionamento tem sua origem na divinização de certos escravos domésticos. Assim, a observação de Karasch (2000 (a)) é pertinente quando constata a divinização dos antigos escravos que viraram "falanges da umbanda". Segundo esta autora, estas entidades foram "... indivíduos que sofreram muito quando

escravizados, mas que, por meio de seu sofrimento, foram purificados e alcançaram um plano espiritual mais elevado, do qual retornam agora para ajudar a todos aqueles que os invocam, e para trabalhar com eles pelo bem da comunidade" (Karasch, 2000 (a): 31).

Para Montero (1983: 203- 206), os pretos-velhos trabalham em uma linha própria, mas que se situa nos limites da escala de desenvolvimento espiritual, nas fronteiras que separam o Bem do Mal. Esta autora constata uma certa polarização do que denominou o "elemento negro" onde, por um lado, estão os orixás como modelo de perfeição espiritual. No degrau mais baixo da escala evolutiva estão os pretos-velhos, caracterizados como o "negro fundamentalmente bom", divinizado em razão dos sofrimentos e das injustiças que sofreu durante a escravidão. Por causa disso pode compreender o próximo e pode aceitar a adversidade e, em vez de reivindicar, "... conhece seu lugar como animal doméstico" (Montero, 1983: 206). A outra cara da polaridade está inscrita no "negro mau" (Exu), que trabalha na quimbanda para trazer doenças, desgraças e discórdias. Em suma, "... negro "marginal" que pela sua natureza ameaça o equilíbrio social e a ordem do universo (Montero, 1983: 207). O pólo negro não é homogêneo e, se bem

Os pretos velhos são exaltados em sua negritude na medida em que esta é domesticada e submissa e ao mesmo tempo são desvalorizados [...] em função dessa mesma cor negra. Os Exús, num processo homólogo mas inverso, são desvalorizados (colocados fora do mundo das luzes) pela sua negritude rebelde e ao mesmo tempo exaltados em função dessa posição "impura" [...] lhe confere (Montero, 1983: 207)

O que a autora chamou de "polo negro" aparece, portanto, com diversas características, mas com marcas de subordinação. No entanto, esta característica racial não teria o monopólio da subordinação e as entidades complementares da umbanda, que também compartilham o espaço doméstico junto aos pretos-velhos são as "crianças".

Segundo Birman, aquelas crianças correspondem aos *Ihejis*, Cosme e Damião. Sua menoridade evidente, que vai acompanhada de gestos "que denotam infantilidade", é reforçada por causa da sua dependência de um adulto. Aliás, da mesma forma que o preto-velho, elas são dependentes de um homem branco. As crianças são apresentadas como pessoas que "ainda não cresceram" e são assim "pequenos selvagens no interior do domínio civilizado" (Birman, 1983: 43). Nessa condição são "pouco evoluídas" em relação aos adultos, precisando de tutores, mas

não são humildes como os escravos. "São brancas e no futuro serão patrões" (Birman, 1983: 43, 44).

Num outro trabalho, Birman (1980: 233 e ss.), descreve a interação entre as crianças e os pretos-velhos: Os "velhos" gostam das crianças e lhes dão carinho e atenção singulares.

Afinal, o que define estes dois papéis é, por um lado a bondade, a autoridade benevolente e desprezada dos velhos, em oposição à infantilidade traquina das crianças que necessitam de quem as proteja e discipline. A representação de um relacionamento afetivo e paternal é o que permeia o exercício da autoridade dos pretos-velhos sobre as crianças (Birman, 1980: 234). Mas o que parece relevante neste relacionamento é a inversão racial dos poderes, onde o elemento negro tem autoridade frente ao elemento branco. Assim, a raça branca perde sua supremacia, e aparece subordinada por causa do princípio etário de menoridade, por causa da condição selvagem, princípio ao qual o preto-velho renunciou. Os "futuros patrões" são socializados e disciplinados pelos subordinados ignorantes numa nova inversão dos poderes dos fracos.

Enquanto os pretos-velhos e as crianças são atores circunscritos ao espaço doméstico, os Exus da umbanda são sempre apresentados ligados à rua e à marginalidade, encarnando estereótipos de personagens eminentemente urbanos, os malandros. Ao contrário dos pretos-velhos, "Não há quem ignore a força e o perigo potencial dos Exus. Representam o "outro lado" da civilização, o lado marginal e ambíguo. O seu domínio, afinal, é exatamente o inverso do privado e familiar" (Birman, 1983: 41). Tanto os Exus como sua manifestação feminina – Pombajira, a prostituta – são conhecidos como "povo de rua" (Birman, 1980: 226). Segundo esta autora, a rua não é um lugar neutro, mas aparece reinterpretada na doutrina umbandista:

A rua, como lugar de passagem é, por excelência, o lugar de um estado liminar para os indivíduos que apaga no período de circulação as referências que lhe permitem um reconhecimento social preciso. Enquanto lugar do anonimato a rua permite uma outra relação presente na citação anterior, qual seja, ser o lugar da violência (Birman, 1980: 197) (Grifos no original).

Os Exus, ao serem senhores da liminaridade, estão ligados a esses espaços geográficos, onde prevalecem as relações impessoais, e uma certa ambigüidade moral. Aquelas entidades estão associadas aos malandros e às prostitutas, atores sociais conhecidos como "povo de rua". Segundo Montero, "A relação existente entre essas representações de Exu e a natureza da

inserção social das camadas populares e particularmente dos negros é evidente" (Montero, 1983: 216). Ou, ainda, os Exus muitas vezes aparecem como desempregados ou migrantes nordestinos (Montero, 1983: 242). São forças que no percurso existencial

... tornaram-se quando em vida, arruaceiros, bandidos e ladrões, o que os levou invariavelmente a ter sua curta e atribulada existência interrompida por uma morte violenta e precoce (Montero, 1983: 220).

Em outros textos os Exus podem encarnar-se em outros atores sociais, mantendo a característica ambígua, de inserção social defeituosa ou incompleta:

Os Exús nada mais eram do que pessoas comuns em posições sociais difíceis - um negro que iniciou sua vida como "menor abandonado" e um operário, vítima do sistema judiciário, que acabou pagando por um crime que não cometeu [...] Parte-se de um lugar estrutural entre outros existentes na nossa sociedade - o lugar dos pobres que estão sempre sujeitos a serem marginalizados - e essa categoria é então preenchida e dotada de significações retiradas do cotidiano das pessoas que se identificam com esse lugar (Birman, 1983: 84, 85).

Montero (1983: 220) afirma que os Exus constituem um "retrato" ou "descrição condensada" das condições de vida das camadas sociais mais desprotegidas. Segundo Birman (1980: 41), existe uma correspondência entre os Exus e as "classes populares", o estágio inferior, os "espíritos ignorantes". As classes médias, por sua vez, são espíritos que alguma vez foram ignorantes, mas evoluíram. E, finalmente, as camadas superiores correspondem a espíritos naturalmente sábios. Aquele processo evolutivo está presente em vários planos: nos povos, na religião (onde a Igreja Católica está no topo), ou a nível individual. Assim, os Exus, como representações dos "... espíritos malignos, metáfora dos oprimidos, devem ser objeto de cuidados pedagógicos" (Birman, 1980: 42), visados à domesticação por causa da falta de limites nas suas ações (Birman, 1980: 227). Segundo Birman, da mesma forma que para Maggie (1977) aquela indisciplina pode tornar-se benéfica enquanto haja uma autoridade moral que consiga discipliná-los.

Embora todos os Exus umbandistas sejam entidades marginais, dentro desta categoria existem, ainda, diversas gradações evolutivas. Este fenômeno pode dever-se à onipresença de

Exu. Na base da hierarquia estão os Exus ligados à feitiçaria, os "quiumbas", que transportam as demandas. De forma geral eles são descritos como seres sem batizar, rebeldes e selvagens. Por exemplo, Capone escreveu que

L'Exú inférieur s'identifie à l'âme d'une personne que a eu une vie moralement déréglée: un voleur, un assassin, un malandro (un marginal) ou une prostituée. Il peut également être un "Exú-païen" ou "obsédant" (obsessor) qui, outre que sa vie déréglée, se révolte en plus contre la réalité de sa propre mort. Ces esprits, souvent appelés quiumbas, n'acceptent pas le fait d'être morts, ne se soumettent pas à la logique de l'évolution. Ils sont "païens" parce qu'ils n'ont même pas un nom, à la différence des Exús "tracés" (tracados), "Exús-baptisés" qui ont déjà parcouru le chemin de l'évolution et qui deviennent chefs de phalange des autres Exús, ou bien passent à la catégorie supérieure de Preto-Velho ou Caboclo.

Les Exús supérieurs, chefs de phalange et de légions, sont identifiés avec les comportements des classes supérieures (Da Costa, *apud in* Capone, 1997: 193).

En revanche, les Exús de niveau inférieur sont décrits par le même auteur [Ortiz] comme "des noirs horribles, dont la peau du visage est recouverte par les marques de la variole" (Capone, 1997: 194).

Os Exus obsessores são os mais próximos dos eguns no candomblé. Esta situação é lógica já que Exu possibilita a passagem dos eguns nas reencarnações ou nos processos evolutivos. Quando os Exus obsessores encarnam um médium, lhe introjetam doenças, loucura e podem levá-los ao suicídio. Os médiuns possuídos por Exus e Pombajiras são aconselhados a iniciar-se no candomblé, religião vista como mais poderosa e que pode corrigir as deficiências das possessões da umbanda. Esses Exus passam de Exus-eguns a Exus escravos dos orixás. Assim, segundo Capone (1997: 274), a umbanda é uma verdadeira "reserva" de filhos de santo. Mas, por outro lado,

Todo centro de Umbanda "trabalha" com Exús e Pomba-Giras (Exús femininos) porque estas são as únicas entidades que podem realizar as atividades consideradas de "baixa espiritualidade": somente forças do mal podem "sujar as mãos", e combater o mal com eficácia. No entanto, em todos os terreiros afirma-se que essas entidades com as quais se trabalha são "batizadas", isto é, receberam o nome ritual e descem nas sessões sob o controle vigilante das entidades de luz. Assim,

embora sejam maléficas e inferiores essas entidades trabalham para o Bem, numa magia branca e defensiva, desmanchando trabalhos de quimbanda (Montero, 1983: 159).

Segundo Montero (1983) as oferendas dadas aos Exus e às Pombajiras (chamadas de "despacho"), visam a anular efeitos de feitiços enviados por algum demandante, e muitas vezes os "despachos" obrigam os Exus a desmanchar suas próprias "mandingas", apaziguando a sua "maldade" com oferendas. A força dos Exus reside em que eles podem neutralizar o mal com as suas próprias armas e dentro de seu próprio campo. Isso porque os espíritos superiores não podem e não devem "sujar as mãos" (Montero, 1983: 159) em ações duvidosas. Aqui reaparece a lógica apresentada por Pessoa de Barros, em que a única forma de neutralizar a desordem provocada pela imparidade é através da imparidade. Se Exu pode transmitir feitiços ou despachos, somente a ação da mesma força pode desfazer o mal: "Os espíritos de luz precisam de mandatários; precisam de entidades que saibam utilizar os mesmos princípios que combatem; precisam de "feitores" que aceitem fazer "o serviço do negro" (Montero, 1983: 218).

Apesar dos Exus da umbanda não serem propriamente personagens "escravos", nas descrições aparece prementemente a linguagem dos relacionamentos escravocratas: os maiorais, os feitores, os senhores, o "trabalho de negro", as ordens não questionadas. Estes Exus podem ter características diversas, que são colocados num ordenamento onde, "... a medida que os Exus vão ganhando evolução, eles deixam a aparência animal e tomam aparência humana" (Chaia, s.n.t.: 113). A medida que eles vão crescendo podem tornar-se personagens ricos e poderosos: "No plano do imaginário, o herói mítico [Exu] torna-se representante do "coronel". Exu desempenha o papel de protetor de sua clientela, substituindo na estrutura da experiência do real o homem influente" (Chaia, s.n.t.: 153). Aquela influência tem sua origem em procedimentos duvidosos e moralmente questionáveis. Mas, de qualquer forma, ao alcançar estágios superiores, os Exus podem, inclusive, transformar-se em caboclos.

Dentre as entidades que penetram os médiuns na umbanda, o caboclo é a entidade mais valorizada. Corresponde ao nome dado aos índios, representados como personagens "altivos", "índomáveis", "orgulhosos", independentes do homem branco: "É lugar comum dizermos que nossos índios, ao contrário dos africanos, sempre resistiram à escravidão" (Birman, 1983: 39). Os nomes que lhes são atribuídos correspondem ao lugar a que pertencem. Birman afirma que todos

os índios do universo umbandista estão inspirados nos estereótipos do "índio romântico do século XIX" (Birman, 1980: 219). Trata-se dos "reis da selva", que pertencem ao "mundo das matas", com domínio sobre o reino animal e vegetal.

Para Montero (1983: 203), os caboclos são os "heróis brasileiros", mas não têm uma linha própria, e trabalham nas linhas ou vibrações dos orixás superiores. Estes personagens têm uma ligação com o Brasil mais desenvolvida, por serem os primeiros habitantes e pela sua recusa à escravidão, característica valorizada em todas as descrições.

No registro histórico, os textos de Silva (2000) e Nazzari (2000), explicitam a vontade da Coroa em definir os índios como atores livres, não suscetíveis de serem escravizados, embora na prática essas ordens não fossem cumpridas pelos colonos brancos. Nazzari chegou a escrever que "... do ponto de vista legal, os índios não eram de maneira alguma propriedade, pois a Coroa explicitamente proibira sua escravização" (Nazzari, 2000 : 28). Naturalmente, nem sempre a lei era respeitada de tal forma que o autor concluiu que, a partir de 1609, os índios tiveram uma "condição muito ambígua" e a sua liberação foi igualmente "ambígua". Já a lei de 1758 lhes dera "plena liberdade". Uma das consequências da aplicação da lei foi que os índios deixaram de morar nas casas dos antigos administradores, constituindo famílias nucleares e morando em domínios independentes.

Para Domingues

... Aos índios aliados foi garantida a liberdade ao longo de toda a colonização. Reconhecia-se serem eles a principal fonte de mão-de-obra e o principal meio de defesa da Colônia; reconhecia-se lhes também o direito de posse sobre as suas terras, bem como o direito a uma justa remuneração (Domingues, 2000: 46).

Segundo este estudo, a doutrina das "guerras justas" limitava a escravização do índio à situações de rebeldia ou recusa à evangelização, situação que foi legalmente retificada na segunda metade do século XVIII. A vontade da Coroa não se limitava à redação das leis, mas estimulou o aldeamento indígena, proibindo os capitães encarregados desta missão "... outros argumentos que não fossem as boas palavras e a garantia que nenhum mal lhes aconteceria [aos índios]" (Silva, 2000: 22). Os índios assim recrutados eram "senhores" das terras, "sem qualquer limitação", e lhes seriam ensinadas as artes. Nas suas propriedades deveria haver cultivo e comércio e lhes seria dispensada "certa proteção", sendo que as aldeias seriam governadas pelos

capitães designados pela Coroa. Estes espaços, ainda, deveriam situar-se longe das fazendas para evitar que os senhores caíssem na tentação de escravizar os indígenas. A partir da análise dos textos históricos, revelam-se certos elementos que nas religiões afro-brasileiras são indicadores de liberdade (moradia independente, "conhecimentos", propriedade da terra) ou, pelo contrário, justificativas de escravização (recusa do batismo, rebeldia). Aqueles indicadores estão também ligados a uma certa cumplicidade entre a Coroa e os indígenas, cumplicidade que reaparece na narrativa sobre os caboclos da umbanda:

É justamente através desses atributos que os caboclos revivem a epopéia do "herói civilizador" que nos primórdios de nossa história se aliam aos brancos, dominam a natureza e fundam a nação brasileira. A natureza que os caboclos representam é portanto a Natureza domesticada, a Natureza tomada Cultura (Montero, 1983: 242).

Precisamente, a superioridade do caboclo em relação às outras entidades da umbanda está relacionada à domesticação da natureza, à ligação com o território, ao embranquecimento e à conquista da liberdade, o que aparece explicitamente nas descrições.

É interessante observar que ainda que as divindades africanas emprestem seu nome às linhas em que trabalham os pretos, como se os índios, pela cor de sua pele, pela sua "recusa" da escravidão, estivessem melhor colocados do que os negros para trabalhar em linhas mais espiritualizadas (Montero, 1983: 205).

... enquanto os caboclos [...] representam as atividades produtivas que se executam fora da esfera doméstica, os pretos-velhos representam as atividades caseiras, restritas às necessidades do lar. Os caboclos pertencem às matas [...], aos caminhos, aos rios e às montanhas. São os donos dos segredos das florestas; eternos viajantes... (Montero, 1983: 239).

Representam, portanto, a mobilidade e a instabilidade geográfica, atividades guerreiras e caçadoras.

Ainda assim, o caboclo continua a ser um ator subalterno, numa posição intermediária entre a liberdade e o cativeiro. Aquela posição expressa-se na "dependência do patrão" (e não mais do "senhor"), acompanhada de movimentação geográfica "livre".

Maggie (1977: 134) escreveu que, além de ser indígenas, os caboclos podiam representar boiadeiros. Birman (1980) desenvolveu o conceito afirmando que os caboclos boiadeiros estão encarregados de conduzir a boiada, propriedade de seu patrão. Para poder conduzir os animais, o boiadeiro utiliza frequentemente um chicote de couro. O trato que ele dá aos que se aproximam é o mesmo dado à boiada. Para Birman "Está clara a analogia entre os leigos e médiuns "em pessoa" com a boiada, que naturalmente deve ser coagida a obedecer a seu mando através da força" (Birman, 1980: 223).

Nas descrições, portanto, a hierarquia aparece reforçada, ligada à brancura, à humanidade (em oposição à animalidade), e à legitimidade do uso do chicote como instrumento que disciplina o subalterno.

Embora Capone e Chaia observaram que Exu era um elemento vinculante entre o candomblé e a umbanda, a figura do caboclo apresenta certas características que derivaram no que Capone denominou a "africanização" desta entidade: segundo Capone (1997: 282) o caboclo pode ser um dos aspectos de Oxoce, e aquela fusão o tornaria mais próximo da africanidade. No entanto, entre o caboclo e Oxoce existem elementos comuns que podem explicar aquela associação. Por exemplo, no relato de Cruz

Conta a lenda que Oxossi guardava gado, que vinha sendo surrupiado por misteriosos ladrões. Uma vez, ele ficou escondido até ver qual a identidade dos larápios. Eram eguns que faziam desaparecer as reses sob suas amplas vestes. Mas o pastor percebeu também que, toda vez que uma vaca punha a língua para fora para beber água, seu rabo balançava e os eguns recuavam assustados. Foi assim que Oxossi descobriu as propriedades anti-egum do rabo de boi[...] (Cruz R., 1995: 70).

Nesta descrição Oxoce é um boiadeiro, que descobriu as propriedades anti-egum (anti escravidão?) e que usa um instrumento parecido com o chicote feito com o rabo de boi. O instrumento foi descrito por Lépine como o "... *irukèrè* é uma espécie de chicote feito de pelos de rabo de touro e que tem a virtude de dominar os espíritos da floresta" (Lépine, 1978: 244). A mesma autora afirmou que na sua qualidade de "primeiro habitante" ele é dito "rei", situação que seria concordante com a dos indígenas brasileiros. Assim, no relato religioso, Oxoce é o "rei da mata" (Augras, 1983), e a sua casa "... ergue-se na entrada do mato, longe do barracão e do *ilé-àse*" (Lépine, 1978: 246). Oxoce vive na floresta, gosta de ar e de liberdade, e não suporta ficar trancado. Sua casa, que frequentemente compartilha com Ogum, é situada fora de edificação

principal, no terreiro. O deus da caça mantém estreita relação com Ossaim (Augras, 1983: 111). Na literatura Oxoce aparece usando arco e flecha e, finalmente, nos escritos de Silveira, ele é retratado como mão-de-obra fundamental, tal como os índios dos registros históricos:

Oxossi é um deus dos espíritos da floresta e veio para o Brasil com os escravos da África ocidental. É um orixá muito poderoso possivelmente porque, no princípio dos tempos, seus adoradores, sendo guerreiros e caçadores, realizavam atividades das mais fundamentais para a sobrevivência da comunidade. Mas seu ambiente preferido é a sombra e o silêncio da floresta. Por isso ele é um ser que se realiza no ponto de contato entre o grupo e os estrangeiros, e no limite entre a sociedade e a natureza. Talvez por essa razão Oxossi viva hoje uma grande tensão, pois ele é irresistivelmente atraído pelo que existe de mais urbanizado dentre as civilizações humanas, sentindo ao mesmo tempo uma necessidade absolutamente vital de permanecer em contato vital com Ossaim, o mundo vegetal, e com Oxum, a doçura dos rios e das lagoas (Silveira: 1988; 166, 167).

No seu desenvolvimento espiritual Oxoce permanece numa posição atravessada pela ambigüidade: entre o mato e a cidade, ponto de contato entre "o grupo e os estrangeiros". No entanto, esta ambigüidade alcança sua máxima expressão no tocante à liberdade: ele é livre mas de fato pode ser escravizado; sua liberdade é ambígua; não depende do senhor, mas depende do patrão; Recebe salário pelos seus serviços, mas trabalha com bois que são propriedade do patrão. Estas características o colocam num lugar de transição compatível com as características de Exu. E, por causa da sua possível escravização – que supõe métodos violentos e instrumentos de ferro – a ligação com os outros orixás escravos foi colocada na literatura: «Ossaim teria uma relação direta com Ogum, Oxoce e Exu, já que todos estes orixás estariam simbolizados por objetos de ferro forjado e "vivem todos ao ar livre"» (Pessoa de Barros, 1983: 34). Nessa interação, Ogum não é um orixá *escravo*, mas um deus ferreiro da agricultura, sincretizado por São Jorge (Abrantes, 1996: 9), ou São Sebastião (ao igual que Oxoce) (Augras, 1983:113). Lody (S. Data: 71) escreveu que está sincretizado a São Jorge ou Santo Antônio.

Nos registros de escravos, Jorge tem uma ocorrência marginal (1 urbano e 3 rurais), ao igual que Sebastião (3 urbanos e 4 rurais), diferentemente do caso de Antônio, que já foi estudado como sincretizado com Exu (109 rurais e 15 urbanos).

Segundo Verger (1954: 15), Ogum é a divindade dos ferreiros, dos guerreiros, dos agricultores e de todos aqueles que trabalham o ferro. Lody (2000) escreveu que no Brasil

Colônia todos os que trabalhavam com metais, como os ferreiros e latoeiros agrupavam-se nas irmandades de São Jorge, seu santo padroeiro. Nas agrupações de ferreiros aceitava-se a presença de mão-de-obra africana ou afrodescendente. Estas eram atividades eminentemente masculinas, onde o simbolismo africano permanecia na fabricação de peças possuidoras "de um significado religioso, ético e moral" (Lody, 2000: 68). Lody postula que o simbolismo e as tecnologias preservados pelos negros ferreiros das irmandades passaram para o candomblé, religião onde existe uma série de peças em ferro batido que representam as "ferramentas de Oxalá" (Lody, 2000: 70), as "ferramentas de Ogum" (Lody, 2000: 69), as "ferramentas de Oxoce" (Lody, 2000: 70), os "símbolos de Ossaim" (Lody, 2000: 70) e os "Exus em Ferro" (Lody, 2000: 69). Estes últimos seriam esculturas em ferro batido portadores de instrumentos característicos "como tridente, lança e foice" (Lody, 2000: 69). As representações dos Exus de ferro, segundo o autor, "estão condicionadas à imagem tradicional do diabo dos católicos" (Lody, 2000: 69). Retoma-se aqui a associação Exu-feiticeiro, não mais num discurso que pode mudar dependendo do interlocutor, mas numa representação simbólica material.

Para Molina (S. Data.: 34) uma das manifestações de Exu seria Exu Vira Mundo, subordinado a Omulu o "senhor do cemitério". Goulart (1971: 140) descreveu o "Vira-Mundo" como um instrumento de ferro que servia para prender o escravo pelos pés ou pelas mãos.

As ferramentas de Ogum reaparecem num mito pesquisado por Lépine, onde: "Segundo um mito bastante difundido, Olorun teria criado sete príncipes entre os quais *Oraniyán* e diversos bens, inclusive vinte e uma barras de ferro (que representa Ogum e as cadeias das gerações)" (Lépine, 1978: 192). Nesse mito reaparece a estrutura dos sete príncipes e Ogum é uma espécie de guardião da cadeia. Nessa cadeia, pela estrutura narrativa dos mitos, deveria estar Exu e provavelmente Ossaim, os quais significativamente não têm "ferramentas", mas "símbolos".

A literatura consultada não forneceu mais informação explícita sobre outros orixás escravos, o que não necessariamente significa que a listagem esteja fechada. Outras informações podem ser subordinadas à lógica do segredo ou simplesmente passaram despercebidas. Sobre esse ponto, e a partir das fontes consultadas, não seria possível fazer afirmações conclusivas. Apesar disso, um informante falou de mais um orixá escravo: Oxumaré.

Nas descrições de Verger (1954: 189), Barretto (1987: 245) e Lody (S. Data: 71), Oxumaré está sincretizado com São Bartolomeu. Nos arquivos, os casos de escravos batizados Bartolomeu

são marginais: 4 rurais e nenhum escravo urbano. Segundo Verger (Verger, 1954: 188), Oxumaré aparece representado como uma serpente e o arco-íris, sendo tanto macho como fêmea. Ao igual que os outros orixás escravos, mora fora das casas e dos templos, ou em algumas árvores. Assim mesmo, é "protetor e auxiliar" dos outros orixás, principalmente de Hêviosso, a quem ajuda a chegar até o céu quando desce à terra. Oxumaré representa os ancestrais cujos nomes foram esquecidos por estar muito longe.

Lépine (1978: 169 e ss.) apresenta descrições semelhantes, mas dizendo que Oxumaré representa um tipo aristocrático, elegante, com traços finos e sorriso irônico, muitas vezes rico e dono da casa. Tem também certos atributos de brancura. Gosta dos conhecimentos e é protetor dos jovens de talento. É essencialmente movimento e garante a comunicação entre o céu e a terra, o mundo sobrenatural e a terra, os homens e os antepassados que moram no além. Ele é o filho mais novo de Nanã, freqüentemente bissexual ou homossexual, e quase sempre é alvo de comentários maliciosos.

Augras o descreve como um orixá "duplo" que "... apresenta todas as cores do prisma, ele manifesta as infinitas virtualidades do mundo" (Augras, 1983: 129), que exprime a união dos contrários. Oxumaré é filho de Oxalá e Nanã, e irmão de Omulu. Segundo a autora, os dois últimos deuses são "... terríveis, pois todos eles têm ligações com os mistérios da morte" (Augras, 1983: 130). O mito descrito por Augras (1983: 129 e ss.) revela que Nanã queria ter o filho com Oxalá. O deus do destino declarou que aquele filho seria belíssimo, mas que "jamais ficaria junto dela (a terra), e viveria percorrendo a terra sem parar" (Augras, 1983: 130). Sua dualidade homem/cobra ou homem/monstro provocava pavor nos parentes e namorados, e Oxumaré vivia aborrecido da mãe, quem – segundo sua opinião – lhe devia reparações pelo prejuízo de ser um monstro. Este prejuízo seria ainda maior porque se Nanã era rainha, Oxumaré também tinha direito à coroa, mas assustava a todos, havendo, inclusive, pessoas que queriam matá-lo.

As descrições de Oxumaré são muito parecidas com a situação vivida pelos filhos mulatos dos senhores brancos, ricos, inteligentes, profissionais liberais, mas nem sempre aceitos pelos pais, suas famílias ou a sociedade abrangente. Segundo Scarano,

Os mestiços [...] Fazem questão de mostrar que ocupam posição igual à dos brancos, pedindo não apenas para usar espadas ou espadim à cinta, como estes, mas sobretudo aprendendo a ler e a

escrever, com o que atingem o mesmo nível elevado de cultura e integram a classe de artesãos e artistas livres... (Scarano, 1978: 121).

Destaca o prejuízo provocado pela mãe ao fazê-lo "monstro" ou "animal", questionando seu direito à "coroa". Como os outros orixás escravos, tem certos atributos animais, uma sexualidade ambígua, encarna os contrários, está subordinado e ligado à morte e, finalmente, provoca pavor na sua família. Estas características, aliás, são compartilhadas por todas as entidades escravas estudadas. Isto permite afirmar que, na narrativa religiosa, a escravidão está ligada a certos atributos constantes, presentes em todas as descrições sobre a escravidão, entre os quais a menoridade e a androginia.

Também é marcante a pouca presença de escravos batizados com nomes associados a Oxumaré ou Oxoce, o que seria coerente com a proximidade desses orixás à liberdade e, no caso de Oxumaré, com a pequena proporção de escravos pardos reconhecidos e educados como filhos dos senhores.

Os casos de nomes de escravos estudados até agora³⁵, pela sua associação aos orixás escravos, pelo seu significado etimológico, ou pela sua não repetição enquadra-se na lógica das religiões afro-brasileiras, refletindo a condição escrava de seus portadores. A distribuição dos arquivos rurais e urbanos dá os resultados seguintes:

³⁵ Houve um caso de nome estatisticamente relevante onde não foi encontrado algum simbolismo direto: Trata-se de Manoel. Nos arquivos rurais foram encontrados 85 Manoel, 8 Manoel seguido de outro nome, e uma Manoela. Isto corresponde a um 3,8%. No arquivo da Cúria apareceram 11 Manoel e 1 Manoela, representando 3,7% da amostra urbana. Nos livros sobre significados de nomes, houve uma referência a Manuella que, segundo Corominas (1992: 830) quer dizer: *Manufactura, manufacturar, mano, manumisión,*

TABELA 6
Distribuição de nomes que refletem a condição escrava

NOME	URBANO	RURAL
José	4%	4,2%
Francisco (<i>Iroko</i>)	3%	3,8%
Adão - Eva	0,9%	2,1%
EXU: Antônio, Pedro, Bartolomeu, Gabri	6,2%	6,6%
OSSAIM: João/Joana, Benedito	8%	5,7%
OSSAIM indireto: Bento, Ignácio/a, Dom	1,2%	3%
OXOSSI-OGUM: Jorge, Sebastião	1,2%	0,33%
SUB TOTAL	23,6%	23,6%
ERÊS		
1 ocorrência	32,2%	14,4%
2 ocorrências	15,48%	6,55%
3 ocorrências	9,29	5,34%
4 ocorrências		5,47%
5 ocorrências		3,31%
6 ocorrências		3,98%
TOTAL	81,47%	63,98%

Ao que parece, houve uma certa intencionalidade na hora de batizar os escravos, uma vez que as proporções refletem que 81,47% dos casos urbanos e 63,98% dos casos rurais. Estes resultados são concordantes com a inscrição da condição escrava no nome. Aquela lógica deveria romper-se, pelo menos em parte, na população livre, e a distribuição dos nomes deveria mudar. A mudança é observável nos registros dos barcos, onde a presença de nomes associados à escravidão muda a sua proporção:

TABELA 7
Distribuição de nomes associados à escravidão
dos escravos liberados nos barcos

NOME	HOMEM	MULHER	TOTAL	%
José/Jozc	4		4	0,26
Francisco/a	5	3	8	0,53
Adão - Eva	2	1	3	0,20
Antônio/a	5	3	8	0,53
Pedro	4		4	0,26
Bartolomeu	2		2	0,13
Gabriel/a	5	4	9	0,60
João/ana	4	2	6	0,40
Benedito/a	7	3	10	0,66
Bento/a	8	1	9	0,60
Ignácio/a	4	1	5	0,33
Domingos/as	4	1	5	0,33
Jorge	4		4	0,26
Sebastião, Sebastiano/a	4	1	5	0,33
Total			82	5,42

Sob um universo total de 1497 escravos liberados nos navios, somente 5,42% foi batizado com nomes associados à condição escrava, em concordância com a lógica religiosa afro-brasileira. Nesse universo, destaca também a grande proporção de nomes que não se repetem (31,93%), e os que se repetem poucas vezes: (duas vezes: 21,1%; três vezes: 17%; quatro vezes: 14,7%; cinco vezes: 8,35%; seis vezes: 2,34). Esses nomes entram na lógica dos erês o que, por sua vez, é coerente com a falta da autonomia que traz o desconhecimento da cultura e da língua, assim como sua designação como escravos institucionais encobertos.

A escravidão mítica e a escravidão histórica encontram-se, portanto, refletidas nos nomes dos cativos.

CONCLUSÃO

A maioria dos textos sobre a escravidão postulam, implicitamente, que as religiões afro-brasileiras não poderiam ser reconstruídas por causa da condição estrangeira dos escravos. Paulatinamente estas religiões seriam reabsorvidas pela sociedade global. Muitos dos trabalhos consultados postulam que, com o decorrer do tempo, e por causa da oralidade e fragmentação espacial dos terreiros, as religiões afro-brasileiras deveriam perder as suas raízes africanas e diluir-se no contexto nacional brasileiro. No entanto, no que se refere ao problema da escravidão, os dados analisados indicam o contrário. Existe, em primeiro lugar, uma forte correspondência entre a escravidão africana atual analisada por Meillassoux e os dados históricos do Brasil escravista. Em segundo lugar, a comparação entre os dados históricos e o discurso religioso, não forneceu rupturas ou incoerências significativas. Pelo contrário, aparece um paralelismo irrecusável, apesar de que a ênfase interpretativa de ambas as narrativas, evidentemente, é diferente. Finalmente, se muitas correntes teóricas afirmam que os conteúdos religiosos foram apagados, destruídos ou dispersos pela escravidão histórica, o estudo da escravidão mítica, pelo contrário, mostrou uma grande coerência interna na articulação dos componentes da prática e do discurso religioso. Inclusive, o estrangeiro exilado, encarnado no iaô e no orixá Omulu, está presente no mito e no rito. Nesse sentido, a partir da comparação dos diversos textos, as teses de Goldman (1984) sobre a unidade estrutural dessas religiões, e de Jahn (1963) sobre a existência de uma continuidade "neo-africana" (africana e afro-americana) confirmam-se. Existe ainda, um outro nível onde o paralelismo é marcante: a "construção da pessoa" das religiões afro-brasileiras estudada por Goldman (1984), encontra um correlato nos trabalhos de Michei-Jones (1978) para o continente africano: em ambos os modelos a personalidade individual é composta por diversas entidades; está presente a escolha pré-natal do destino; o nome reflete a missão vital do indivíduo; as pessoas recebem um nome secreto conhecido somente pelos sacerdotes; o passo da natureza para a cultura efetuado através de complexos rituais.

Um dos resultados da presente pesquisa é a constatação de que a liberdade inalienável do indivíduo não é uma propriedade presente nas religiões afro-brasileiras. Inversamente, é marcante a permanência e a importância do escravo no mito, no rito e na prática dos terreiros. A literatura mítica descreve uma grande variedade de estereótipos escravos. A partir da revisão

desses estereótipos é possível concluir que há, efetivamente, uma forte correspondência com os escravos descritos pela literatura histórica.

Uma das características marcantes das descrições míticas é um tipo de ordenamento evolutivo, onde na base da condição humana estão indivíduos animalizados (e coisificados), as vezes associados aos macacos. Nesta hierarquia os degraus de humanidade aumentam conforme as pessoas internalizam a cultura e a língua graças à execução dos rituais. Os degraus superiores de humanidade são proporcionais à maior acumulação de axé ou cultura, sendo a oposição natureza/cultura uma oposição estruturante que marca os conflitos e o dinamismo na correlação de forças entre os atores.

Estas forças, na sua interação, determinam movimentos evolutivos ou regressivos, a nível individual e potencialmente nas estruturas sociais abrangentes. Esses movimentos, embora não sejam codificados conforme um ordenamento temporal "objetivo", podem explicar certas interações macro-sociais, no limite – nas palavras de Capone – políticas. Conseqüentemente, pode se pensar a presença de uma historicidade subjacente nas religiões afro-brasileiras. Esta mesma lógica é concordante com o paralelismo encontrado entre as etnografias e os dados históricos. A literatura etnográfica mostra como certos fatos históricos estão inseridos nos relatos míticos, o que contradiz as afirmações de Prandi (2001: 24) sobre a suposta natureza "não-histórica" da sociedade "tradicional dos iorubas", e sua religião importada para o Brasil.

As imbricações entre história e etnografia foram insinuadas por Bastide (1971) para tentar demonstrar a inevitabilidade do processo de "aculturação". Mas a permanência da figura do escravo, precisamente, contradiz a efetivação desse processo. O que aparece no discurso religioso é o escravo atravessando a Calunga, vendido num mercado, apanhado, e tentando percorrer uma trilha que lhe permita obter a sua liberdade. Talvez o que estaria em discussão seria a forma que a historicidade adota nas religiões afro-brasileiras, uma vez que ela aparece sob a forma de sucessivas interações entre modelos míticos, os quais aceitam mudanças e, inclusive, a incorporação de fatos históricos reais dentro de sua própria lógica, apesar de não estarem ordenados numa coordenada temporal. O que movimenta a história, no final das contas, é a redistribuição do axé. Assim, pode pensar-se numa leitura ou interpretação sociológica ou antropológica da história, exatamente, o que Bastide propunha como ideal metodológico. A historicidade não está regulada aqui pela cronologia, mas pela interação de posições sociais e dos conteúdos culturais que lhes são associados.

A despersonalização e a "aculturação" seriam, segundo os relatos históricos, os mecanismos que possibilitam a transformação do homem em escravo. Este processo tem sido a base argumental que guia a lógica das teorias sobre o desaparecimento das culturas africanas no Brasil: homens despersonalizados não podem reconstruir a sua cultura, e a dinâmica social os obriga a adaptar-se a outros referentes culturais. Este postulado seria verdadeiro se a despersonalização não existisse nas culturas originárias. Mas, o que revelam os textos consultados é precisamente o contrário. Os escravos existiam no continente africano, e a despersonalização ou morte social (ou simbólica), nas religiões afro-brasileiras, são eixos constitutivos da definição dos escravos e da progressiva construção da pessoa. Retomando o trabalho de Póvoas (1989), o neófito no candomblé, é necessariamente um tipo de estrangeiro que não domina nem a língua nem os códigos "africanos", transformando o brasileiro num estrangeiro dentro dos terreiros. Dentro desse marco a acumulação de axé ou cultura é um ideal desejado e perseguido pelos adeptos. Pode-se falar, com toda propriedade, da resistência cultural do neófito, que luta pela acumulação de axé e a conquista de sua humanidade. A literatura histórica coloca a reconstrução cultural como um objetivo dos escravos, porque ela permite, no final das contas, a aquisição da alforria. No registro religioso, a acumulação de axé hipoteticamente permite a liberação dos "constrangimentos do transe" (ou morte simbólica). Mas, nas religiões afro-brasileiras, aquela morte simbólica nunca é colocada em questão, justamente, porque ela é um elemento constitutivo do sistema, assim como a figura do escravo.

Precisamente, o transe místico foi estudado por diversos pesquisadores. Um primeiro grupo de interpretações da possessão estavam encaminhadas sob a perspectiva medicalizante (doença ou remédio da doença). Um outro grupo ia na direção da adaptação social de camadas socialmente desprivilegiadas.

No relativo ao presente estudo, no entanto, a ênfase teórica deveria deslocar-se dessas perspectivas. O problema aqui não seria estudar o caráter ou a função da possessão, mas o seu relacionamento com a escravidão. A partir daí surgem certos pontos que merecem algum tipo de diferenciação teórica. Ao que parece, na maioria dos trabalhos sobre possessão, estariam confundidas categorias que, a rigor, estão separadas: a possessão, o ritual e o assentamento.

Nas religiões afro-brasileiras, se bem todo assentamento precisa do ritual (ou conjuntos rituais), nem todo rito conduz necessariamente ao assentamento, ou procura esse propósito. Por

outro lado, a possessão não é sinônimo de ritual. A separação entre os dois fenômenos aparece de forma nítida, ao levar-se em conta o caso paradigmático dos eguns no candomblé e os "encostos" ou "obsessores" umbandistas. No contexto ritual, os eguns nunca deveriam possuir os adeptos no candomblé, e esse fato aparece tanto nos textos como nos depoimentos dos informantes. Apesar disso, a possessão pelos eguns aparece na literatura como uma potencialidade possível (particularmente nos atos de feitiçaria), embora desaconselhável.

Se no momento do transe o corpo adota a identidade da força que o penetra, e os eguns são entidades "escravas", o corpo deveria tornar-se escravo no momento da possessão. E por causa do caráter anti-social e a-cultural destas entidades, este tipo de possessão representa um fenômeno completamente oposto à adaptação social apresentada por alguns autores, assim como uma ameaça aos equilíbrios da sociedade. Seria, portanto, uma forma de possessão fracassada. Representa também um modelo de mobilidade descendente, já que independentemente da posição que o adepto tivesse antes dessa possessão, os eguns ou encostos são as entidades mais desvalorizadas na hierarquia religiosa. Nesse sentido eles constituem uma espécie de oposição à "construção da pessoa", porque o indivíduo por eles possuído perderia sua condição de pessoa, e entraria numa categoria que não permite diferenciar o homem da coisa. Finalmente, este tipo de possessão é concordante com as interpretações medicalizantes e patologizantes. O corpo assim possuído somente é considerado iniciado quando as entidades "dão o nome", tanto na umbanda como no candomblé. Daí em diante, as ações rituais estão voltadas para o retorno da identidade unitária do indivíduo, num percurso árduo e demorado que, no candomblé, só será concluído com o ritual dos 21 anos.

Na umbanda, a possessão pelos eguns-Exus tem um caráter mais benéfico, já que estes eguns são ao mesmo tempo ancestrais e, nessa condição dão conselhos aos médiuns. Mas são representações de atores sociais subordinados em todos os casos, no limite ou apresentando francamente a condição escrava.

Precisamente, os eguns têm essa característica ambígua, podem ser confundidos com as "crianças" (*ibejis* ou erês), os Exus, ou os ancestrais. Esta última categoria deveria ser antitética com a categoria egum, mas por outro lado faz parte constitutiva do egum. Daí o seu caráter liminar, eminentemente ambígua, que não permite diferenciar o egum-de-santo, da alma desencarnada (ou encosto), do egum-antepassado, do egum-orixá.

Ao passar em revista a outras entidades que possuem os adeptos, além dos eguns, destacam-se os exus e os erês, descritos como entidades "escravas". Elas apresentam as mesmas características de indiferenciação: os erês podem ser *ibejis*, crianças, *abikus*, ou podem ser eguns-exus. A etnologia apresenta descrições abundantes dessas entidades e dos comportamentos que lhes são associados. Todas elas têm em comum o fato de serem entidades ambíguas, mediadoras entre planos diversos da existência, entrando, portanto no registro da liminaridade desenvolvido por Turner. Assim, pelo menos nesse nível, a liminaridade estaria diretamente associada à escravidão, e a possessão está em aberta contradição com as teorias que ligam a possessão à mobilidade social ascendente de indivíduos socialmente desprivilegiados. Precisamente a penetração dessas entidades está ligada a atores sociais que estão na base da hierarquia social.

Existem ainda, os orixás escravos, que também transferem a sua condição escrava ao corpo por eles possuído. Esses orixás apresentam características explícitas de menoridade (Exu é o mais jovem dos orixás; Oxumaré é o caçula preferido da mãe; Ossaim é o caçula da família), que estão associadas a uma idéia de dispersão (Exu é um e muitos; Oxumaré manifesta "as infinitas virtualidades do mundo"), ou de seres incompletos (Ossaim é manco ou aleijado, fala pouco, com voz estranha). A literatura mítica é explícita quando coloca as formas de rebeldia e sabotagem escrava na figura destes orixás. Isto não quer dizer que essas condutas permitam superar o cativo. Muito pelo contrário, elas são simplesmente o reflexo do conflito inerente na diade senhor-escravo. Em todos esses casos, a rebeldia é uma manifestação da inversão da ordem, ou do poder dos fracos apontada por Turner e Van Gennep para as posições liminares.

Todas as entidades escravas (eguns, erês e orixás escravos) têm em comum uma outra característica: eles são seres sexualmente indeterminados ou hermafroditas. O hermafroditismo, por sua vez, está ligado à condição de menoridade e de indiferenciação, apresentada também por todas essas entidades, tanto quanto a condição de mensageiros e mediadores entre diversos planos da existência.

Nos terreiros, precisamente, os atores "menores", os filhos-de-santo, são apontados como o "terceiro sexo" até alcançar a senioridade (e a liberdade). O percurso ritual provoca a progressiva unificação da personalidade do adepto. Mas no início da carreira-de-santo e, principalmente na fase do nascimento, a literatura é enfática ao descrever a indeterminação da identidade da iaô: está possuída pelos erês, por Exu, pelos orixás, mas também trata-se de uma pessoa que está

nascendo, associada aos eguns, atravessando a Calunga. As mesmas categorias aparecem na escravidão africana estudada por Meillassoux: os escravos são "filhos menores", "mortos em suspenso", e está limitada sua reprodução social.

A possessão supõe a impossibilidade que o sujeito seja proprietário de seu corpo e do seu princípio espiritual: ele é vivido por forças que lhe são alheias. Quanto mais novo no santo, mais a pessoa é vulnerável às possessões, sendo que nos inícios elas tomam a forma de "santo bruto", quer dizer possessões sem controle. O esforço ritual está destinado a reorganizar e controlar as forças desatadas, assim como a fixar determinadas entidades na cabeça. Aqueles assentamentos – os que a rigor não deveriam confundir-se com as simples possessões – finalmente, dão estabilidade e unidade à cabeça do indivíduo, unidade que, paradoxalmente, incorpora diversas entidades mágicas. Mas, a partir dos assentamentos, as entidades já não possuem o indivíduo. O indivíduo as incorpora, fazendo-as parte de sua personalidade e, por isso, aquelas forças cessam a sua dominação sobre a pessoa. A acumulação de nascimentos supõe, não somente o transe, mas uma fixação idealmente definitiva das entidades na cabeça, e o ritual tem aqui um certo caráter profilático ao reorganizar as forças que de outra maneira entrariam caoticamente nas cabeças dos adeptos. Existe uma relação positiva entre a frequência do transe, a juventude iniciática e a condição escrava. O transe, portanto, pode estar inserido num contexto ritual ou não. E pode ter um efeito benéfico ou não. Tudo depende da entidade e do contexto.

A possessão se inscreve na categoria de modalidade, onde sempre estão combinadas as duplas vida/morte, homem/coisa, categorias antagônicas e liminares em consequência. E a escravidão está sempre associada a alguma forma de liminaridade. Mas sempre provocará a morte simbólica do possuído.

A pergunta que surge seria qual o papel daquela morte simbólica, se ela aparece de forma tão poluente. Ou por que a morte é onipresente e toma conta de uma proporção importante de adeptos se ela é tão perigosa? Goldman dá resposta a este problema: a comunicação dos homens com os orixás (que finalmente são as forças que dão a vida) precisa de corpos humanos esvaziados. "Isto porque são os próprios deuses que se manifestam, e para que isto se torne possível, é necessário que, não o corpo, mais aquilo que o anima, se afaste, num movimento semelhante ao que ocorre na morte" (Goldman, 1984: 189).

O grande paradoxo, é que a morte ritual do "cavalo" é um requisito para a vinda dos orixás sobre a terra, e para a redistribuição do axé. O transe é também um requisito para romper a

separação entre o orun e o aiyé. Goldman (1984: 185) afirma que, no final das contas, "toda a mitologia explícita do candomblé" estaria referida a esta separação originária, sendo que os homens estão confinados ao aiyé, por causa de uma transgressão humana (que os tornaria escravos?). Segundo este autor, os rituais procuram negar esta disjunção. Assim, o escravo não é necessário simplesmente pelos requisitos da manutenção da hierarquia social. É necessário para que as divindades possam se manifestar entregando a vida aos homens e para que os próprios orixás possam continuar existindo. Como tal, não é simplesmente um fato acidental, a escravidão é estruturalmente necessária para garantir a ordem universal.

Um dos aspectos relevantes da hierarquização nos terreiros é que os escravos fazem parte da estrutura, adquirindo sentido a partir do todo maior e, outorgando sentido às posições superiores: o absolutismo da hierarquia somente é possível porque na base os iniciados são escravos carentes de seus princípios existenciais e ignorantes dos códigos culturais, assim como das línguas africanas faladas nos terreiros. São, finalmente, estrangeiros nos reinos teocráticos dos orixás. Assim, o iaô aparece no mito como o "primeiro estrangeiro".

O escravo, por ser estrangeiro, é também um ignorante cultural, um elemento exógeno que pode carregar seu próprio acervo cultural. O valor da "pureza" do culto (e cultural) encontra aqui seu pleno sentido. A pureza assim apresentada contribui para eternizar a distância de poder entre os indivíduos que dominam certos códigos culturais ligados de maneira legítima a um território, e aqueles que não os dominam. O reconhecimento da legitimidade da cultura do estrangeiro escravizado deveria, hipoteticamente, conduzir a um estatuto de igualdade incompatível com o relacionamento escravocrata. Daí a contaminação provocada pelo elemento estrangeiro, que questiona as bases de construção do poder baseadas e reproduzidas a partir da pretendida ignorância dos subalternos e o hipotético saber das hierarquias. Mas o preceito do segredo, por sua vez impede determinar se o saber das elites religiosas é verdadeiramente "puro". A reprodução da hierarquia não precisa dessa demonstração. A reprodução da hierarquia precisa da reprodução das posições de poder, assim como da reprodução do escravo e do estrangeiro, tanto numa sociedade escravocrata, quanto no universo religioso. Nas casas-de-santo e nas casas dos senhores havia indivíduos originários de nações diversas, ligados por laços de parentesco religioso. Em ambos os universos o estrangeiro que não domina a cultura preponderante é tratado como escravo. Daí que o discurso sobre a escravidão apareça em ambos os universos com caráter unitário, e sendo, com pleno direito, uma estrutura de longa duração.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abrantes, S. (1996) *"Atotô Ohaluayê Ajuberu". Um olhar semiológico sobre a indumentária de Ohaluayê.* Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de História da Arte da Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Akinjogbin, I. (1983) *El concepto del poder en África tradicional. el área cultural yorubá.* Em: SERBAL/UNESCO: **El concepto del poder en África.** Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Alencastro, L. F. (2000) *O trato dos Viventes.* São Paulo: Editora Schwarcz Ltda.
- Almeida, A. M. (2001) *Da casa e da roça: A mulher escrava em Vassouras no Século XIX.* Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Mestrado em História da Universidade Severino Sombra, Vassouras.
- Amantino, M. S. (1997) *O perfil demográfico do escravo fugido.* Em: Revista de Estudos Afro-Asiáticos. Publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos - CEEA, Conjunto Universitário Cândido Mendes, Outubro, 1997.
- Araújo, W. (1936) *Parentesco religioso afro-brasileiro no grande Recife.* Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Augé, M. (1973) *Les faiseurs d'ombre. Servitude et structure lignagère dans la société alladian.* Em: Meillassoux, C. (apresentador)(1975). **L'esclavage en Afrique précoloniale.** Paris: Ed. Maspero.
- Augé, M. (1978) Introdução ao livro: *A construção do mundo.* Lisboa: Edições 70.
- Augras, M. (1983) *O duplo e a metamorfose.* Petrópolis: Editora Vozes.
- Augras, M. (1987) *Quizilas e preceitos – transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo.* Em: Marcondes de Moura E. (1987): **Candomblé, desvelando identidades. (Novos escritos sobre a religião dos orixás).** São Paulo: EMW Editores.
- Barretto, A. (1977) *Os voduns do Maranhão.* São Luís do Maranhão: Fundação Cultural do Maranhão.

- Barretto, A. (1987) *A casa Fanti-Ashanti, em São Luís do Maranhão*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal de Rio de Janeiro.
- Bastide, R. (1958) *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*. Paris: Paris Mouton & CO. La Haye.
- Bastide, R. (1967) *Les Amériques Noires; Les civilisations africaines dans le nouveau monde*. Paris: Payot.
- Bastide, R. (1971) *As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo. Livraria Pioneira Editôra. Editôra da Universidade de São Paulo.
- Bastide, R. (1972) *El sueño, el trance y la locura*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Bastide, R. (1973) *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Bastide, R. (1979) *Historia del papel desempeñado por los africanos y sus descendientes en la evolución sociocultural de América Latina*. Em: UNESCO: **Introducción a la cultura africana en América Latina**. La Habana/ Brujas: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Bellini, L. (1988) *Por amor e por interesse: a relação senhor-escravo em cartas de alforria*. Em: Reis, J.J. (organizador) (1988). Reis, J. (1988) **Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense/CNPq.
- Birman P. (1980) *Feitiço, carregado e olho grande, os males do Brasil são. Estudo de um centro umbandista numa favela de Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Birman, P. (1983) *O que é umbanda*. São Paulo: Editora brasiliense.
- Birman, P. (1995) *Fazer estilo criando gênero. Possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ/ Relume Dumara.

- Bosi, A. (s. data) *A formação das idéias no contexto colonial*. Em: **Pensamento brasileiro**. Roma/Brasília: Instituto Rio Branco.
- Bosi, A. (1993) *Dialética da colonização*. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda.
- Botas, P. (1996) *Carne do sagrado Edun Ara. Devaneios sobre a espiritualidade dos orixás*. Petrópolis: Editora Vozes/ Rio de Janeiro: Koinonia.
- Botelho, T. (2000) *As alforrias em Minas Gerais no Século XIX*. Em: **Varia Historia** n° 23, Julho, 2000.
- Bourdieu, P. (1996) *A economia das trocas lingüísticas. O que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp.
- Brice Sogbossi, H. (1999) *Minas-Jêje em São Luís do Maranhão Brasil: Contribuição ao estudo de uma tradição dahomeana*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Brumer, A. (1976) *O sistema paternalista no Brasil*. Em: **Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul**. Ano IV, 1976.
- Campos, A. (1996) *Irmandades mineiras e missas*. Em: **Revista Varia História** n° 15, março, 1996.
- Capone, S. (1991) *A dança dos deuses: Uma análise da dança de possessão no candomblé angola kassanje*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Capone, S. (1999) *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Éditions Karthala.
- Capone, S. (1997) *Èsù Má Se Mío. Le pouvoir de la tradition dans le Candomblé brésilien*. Thèse présentée en vue du grade de docteur de l'université de Paris X, tomos I, II. Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.
- Carneiro, E. (1964) *Ladinos e crioulos (Estudos sobre o negro no Brasil)*. Rio de Janeiro: Editora civilização Brasileira.

- Cartry, M. (1973) Introdução ao livro: *La notion de personne en Afrique noire*. Colloques Internationaux du Centre de la Recherche Scientifique, Paris, 11-17 octobre 1971. Paris: Éditions du Centre de la Recherche Scientifique.
- Carvalho Soares, M. (1990) *O medo da vida e o medo da morte. Um estudo da religiosidade brasileira*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Carvalho Soares, M. (1997) *Identidade étnica, religiosidade e escravidão. Os "pretos minas" no Rio de Janeiro (Século XVIII)*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense.
- Castro, H. (1995) *Resgate: Uma janela para o Oitocentos*. Em: Castro, H. e Schnoor, E. (Organizadores) (1995). **Resgate. Uma janela para o oitocentos**. Rio de Janeiro: TOPBOOKS EDITORA E DISTRIBUIDORA DE LIVROS LTDA.
- Castro Faria, S. (1992) *Família escrava e legitimidade. Estratégias de preservação de autonomia*. Em: Revista de Estudos Afro-Asiáticos N° 23, dezembro, 1992.
- Cintra, R. (1985) *Candomblé e umbanda. O desafio brasileiro*. São Paulo: Edições Paulinas.
- Coelho, V. (1997) *Em busca de Kábàsà: uma tentativa de explicação da estrutura político-administrativa no "Reino de Ndòngò*. Em: **Revista de Estudos Afro-Asiáticos**, n° 32, Dezembro, 1997.
- Costa Lima, V. (1977) *A família de Santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia. Um estudo de relações intergrupais*. Dissertação de Mestrado apresentada à Coordenação de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.
- Cruz, R. R. (1995) *Carrego de Egum. Contribuição aos estudos do rito mortuário no Candomblé*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Chaia, M. L. (s.n.t.) *Exu, função e símbolo*.

- Chalhoub, S. (1986) *Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio*. Em: Bretas, M. (org.). **Crime e castigo**. V.2. PA nº 2, julho. Fundação Casa Rui Barbosa.
- Chalhoub, S. (1989) *Negócios da escravidão: Os negros e as transações de compra e venda*. Em: **Revista de Estudos Afro-Asiáticos** Nº 16, Março 1989. Cadernos Cândido Mendes. Publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro.
- Chalhoub, S. (1990) *Visões da liberdade. Uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda.
- Debret, Jean B. (1972) *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Tomo I. Volumes I e II. São Paulo: Livraria Martins Editora. Editora da Universidade de São Paulo.
- Deschamps, H. (1962) *Las religiones del África Negra*. Bs. Aires: EUDEBA, Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Diagne, P. (1983) *El poder en África*. Em: Akinjogbin, A. et al.: **El concepto del poder en África**; Colección Temas Africanos. Bs. Aires: SERBAL/UNESCO editores.
- Domingues, A (2000) *Os conceitos de guerra justa e resgate e os ameríndios do norte do Brasil*. Em: Silva, N. (2000) (Org.). **Brasil colonização e escravidão**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Ducasse, A. (1948). *Les négriers ou le trafic d'esclaves*. Paris: Librairie Hachette.
- Dupré, G. (1985) *Les naissances d'une société. Espace et historicité chez les Beembé du Congo*. Paris: Éditions de l'Orstom.
- Elbein dos Santos, J. (1976) *Os nagô e a morte: Padê, Asèsè e o culto Egum na Bahia*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Elbein dos Santos, J. (1978) *Transmissão de Axé. Religião e Negritude*. Em: **III Caderno de Estudos Sobre a Contribuição do Negro na Formação Social Brasileira**. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia.

- Florentino, M. (1989) *Apontamento sobre as relações entre o tráfico atlântico de escravos e a demografia dos cativos no Brasil*. Em: **Cativeiro e liberdade**. Seminário do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ (IFICS-UERJ).
- Florentino e Góes (1995) *Parentesco e família entre os escravos de Vallim*. Em: Castro, H. e Schnoor, E. (Organizadores) (1995). **Resgate. Uma janela para o oitocentos**. Rio de Janeiro: TOPBOOKS EDITORA E DISTRIBUIDORA DE LIVROS LTDA.
- Foner, E. (1988) *Nada além da liberdade*. Brasil: Editora Paz e Terra.
- Fortes, M. (1959) *Oedipus and Job in west african religion*. Cambridge: Cambridge at the University Press.
- Freitas, J. de (S. data) *Exu na umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista.
- Freudenthal, A. (1997) *Os quilombos de Angola no século XIX*. Em: **Revista de Estudos Afro-Asiáticos** n° 32, dezembro, 1997.
- Freyre, G. (1971) *Novo mundo nos trópicos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional/EDUSP.
- Freyre, G. (1979) *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Freyre, G. (1968) *Sobrados e Mucambos. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympo Editôra.
- Freyre, G. (1943) *Casa Grande y Senzala*. Buenos Aires: EMECÉ Editores.
- Gennep Van, A. (1978) *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda.
- Goffman, E. (1961) *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Goldman, M. (1984). *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Goldman, M. (1987). *A possessão ritual da pessoa: a possessão no Candomblé*. Em: Marcondes de Moura E. (1987). **Candomblé. Desvelando identidades (Novos escritos sobre a religião dos orixás)**. São Paulo: EMW Editores.

- Gorender, J. (1978) *O escravismo colonial*. São Paulo: Editora Ática
- Goulart, J. A. (1971) *Da palmatória ao patíbulo (castigos de escravos no Brasil)*. Rio de Janeiro: Editorial Conquista.
- Graham, S. (1996) *O impasse da escravatura: prostitutas escravas, suas senhoras e a lei brasileira de 1871*. Em: **Acervo**. Revista do Arquivo Nacional v. 9, nº 1/2, janeiro-dezembro 1996.
- Grinberg, K. (1994) *Liberata a lei da ambigüidade. As ações de liberdade da corte de apelação do Rio de Janeiro no século XIX*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Gudeman e Schwartz (1988) *Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII*. Em: Reis, J. (1988) **Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense/CNPq.
- Hobsbawm, E. (1991) *Nações e nacionalismos desde 1780*. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- Hurbon, L. (1993) *El bárbaro imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ianni, O. (1977) *Organización social y alienación*. Em: Moreno Fragnals (Relator) (1977). **África en América Latina**. México: UNESCO & Siglo XXI Editores.
- Jahn, J. (1963) *MUNTU: Las culturas neoafricanas*. Colección Popular Tiempo Presente. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kagame, A (1979) *Percepción empírica del tiempo y concepción de la historia en el pensamiento bantú*. Em: Ricoeur, P. (compilador) (1979). **Las culturas y el tiempo**. Salamanca: UNESCO/Ediciones Sígueme.
- Karasch, M. (2000) (a) *A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850*. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda.
- Karasch, M. (2000) (b) *Identities escravas no fim do Brasil Colonial*. Em: Silva, N. (2000) (Org.). **Brasil colonização e escravidão**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Klein, H. (1986) *La esclavitud en América Latina y El Caribe*. Madrid: Alianza Editorial.

- Landes, R. (2000) *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Lara, S. (Apresentadora)(1988) *Biografia de Mahommah Baquaqua*. Em: Lara, S. (1988) (Org.). **Escravidão. Número especial da Revista Brasileira de História**. São Paulo: ANPUH/Março Zero, vol. 8, nº 16, março 1988.
- Lépine, C. (1978) *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no Candomblé Kétu de Salvador*. Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Libano Soares, C. (1998) *Zungu: rumor de muitas vozes*. Série: Monografias premiadas. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.
- Libano Soares, C. (1988) *Os escravos de ganho no Rio de Janeiro do Século XIX*. Em: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, nº 16, março, 1988.
- Libano Soares, C. (2001) *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro*. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP.
- Lima, T. (1994) *De morcegos e Caveiras a cruzeiros e livros: a representação da morte nos cemitérios cariocas do século XIX (estudo de identidades e mobilidade sociais)*. Em: **Anais do Museu Paulista. História e cultura material**. Nova Série, Vol. 2, Jan/Dez. 1994, Universidade de São Paulo.
- Lody, R. (1979) *Santo também come. Estudo sociocultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros*. Recife: MEC (Ministério de Educação e de Cultura) e Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.
- Lody, R. (S. data) *Candomblé. Religião e resistência cultural*. Série Principios. Exemplar fora do comércio da Biblioteca do PPGAS do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Lody, R. (1993) *Le roi Louis. Santo e gentio do Tambor-de-Mina do Maranhão*. Série Comunicado Aberto nº 18. Rio de Janeiro, dezembro, 1993.

- Lody, R. (2000) *Sagrados metais. o artesanato metalúrgico nas religiões afro-brasileiras.* Em: **Cultura material. Identidades e processos sociais.** Série Encontros e Estudos do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. Fundação Nacional de Artes/Ministério da Cultura.
- Luna, F. (1988) *Observações sobre casamento de escravos em São Paulo (1829).* Em: **VI Encontro Nacional de Estudos Populacionais. Anais. Vol. 3.** Demografia da População Negra, 16 a 20 de outubro. Olinda- PE: ABEP Associação Brasileira de Estudos Populacionais.
- Machado, H. (S. data) *Violência e resistência na cafeicultura escravista de Rio de Janeiro.* Em: **Revista do Rio de Janeiro, UERJ.** Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro/Ayuri Editorial Ltda.
- Maestri, M. (1999) *A escravidão urbana e as posturas municipais no RS.* Em: **Coletânea Cultura e Saber.** Revista do centro de Ciências Humanas e Artes de História e Geografia. Universidade de Caxias do Sul. Vol. 3, Nov.1999.
- Maggie, Y. (1985) *O medo de feitiço. É crime trabalhar no santo? Verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas.* Textos para discussão nº 3, Mestrado em Ciências Sociais/ UFRJ.
- Maggie, Y. (1977) *Guerra de Orixá. Um estudo de ritual e conflito.* Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Malerba, J. (1994) *Os brancos da lei. Liberalismo, escravidão e mentalidade patriarcal no Império do Brasil.* Brasil: Editora da Universidade Estadual de Maringá EDUEM.
- Malheiro, Perdigão (1976) *A escravidão no Brasil. Ensaio histórico, jurídico, social.* I e II partes. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., em convênio com o Instituto Nacional do Livro, MEC.
- Matory, L. (1988) *Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras.* Em: Reis, J. (1988). **Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil.** São Paulo: Editora Brasiliense/CNPq.
- Mattos, H. M. (2000) *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

- Mattoso, Klein, Engerman (1988) *Notas sobre as tendências e padrões dos preços de alforrias na Bahia, 1819-1888*. Em: Reis, J. (1988). **Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense/CNPq.
- Medeiros, E. (1988) *As etapas da escravatura no norte de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique. Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane.
- Meillassoux, C. (1990) *Antropologia de la esclavitud. El vientre de hierro y dinero*. México: Siglo XXI editores.
- Michel-Jones, F. (1978) *A noção de pessoa*. Em: Augé, M.: **A construção do mundo (Religião, representações, ideologia)**. Lisboa: Edições 70.
- Montero, P. (1983) *Da doença à desordem. As práticas mágico-terapêuticas na umbanda*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Moreira Soares, C. (1992) *Resistência negra e religião: a repressão ao candomblé de Paramirim, 1853*. Em: **Revista de Estudos Afro-Asiáticos** n° 23, dezembro, 1992.
- Moreno Fraginalls, M. (1977) *Aportes culturales y deculturación* En: Manuel Moreno Fraginalls (relator). **África en América Latina**. México: Siglo XXI Editores.
- Mott, L. (1973) *Cautelas de alforria de duas escravas na província do Pará (1829-1846)*. Separata da revista de História n° 95, São Paulo.
- Munanga, K (1995/96) *Origem histórico do quilombo na África*. Em: **Dossiê Povo Negro- 300 anos**. N° 28, dezembro - fevereiro 1995/96.
- Muniz, C. (1979) *Os donos da terra. Um estudo sobre a estrutura fundiária do Vale do Paraíba Fluminense no século XIX*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Ciências Humanas e Filosofia do Centro de Estudos Gerais. Universidade Federal Fluminense.
- Nazzari, M. (2000) *Da escravidão à liberdade. A transição de índio administrado para vassalo independente em São Paulo colonial*. Em: Silva, N. (2000) (Org.). **Brasil colonização e escravidão**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.

- Neto, M. (1997) *Nota introdutória ao documento: A abolição do tráfico e da escravidão em Angola. Legislação de 1836 a 1858.* Luanda: Ministério da Cultura.
- Nina Rodrigues, R. (1988) *Os africanos no Brasil.* Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- Nina Rodrigues, R. (1938) *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil.* São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Olivier de Sardan, J. P. (1973) *Personalité et structures sociales (A propos des Songhays)* Em: **La notion de personne en Afrique noire.** Colloques Internationaux du Centre de la Recherche Scientifique, Paris, 11-17 octobre 1971. Paris: Éditions du Centre de la Recherche Scientifique.
- Peralta, A. (2000) *Um vento de fogo. João da Goméia: o homem de seu tempo.* Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Mestrado em História da Universidade Severino Sombra, Vassouras.
- Pessoa de Barros, F. (1983) *Ewé Òsányin: Sistema de classificação de vegetais nas casas de santo Jêje-nagô de Salvador, Bahia.* Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Pessoa de Barros, Teixeira (1989) *O código do corpo: Inscrições e marcas dos orixás.* Em: Silva, Birman e Wanderley (Organizadores) (1989) **Cativeiro e Liberdade.** Rio de Janeiro: UERJ.
- Pierson, D. (1971) *Branços e Pretos na Bahia.* São Paulo: Ed. Nacional.
- Pinaud, Andrade, Neme, Gomes de Souza, Garcia (1987). *Insurreição negra e justiça, Paty do Alferes 1838.* Rio de Janeiro: Editora Expressão e Cultura. EXPED. Ltda.; Ordem dos Advogados do Brasil Seção RJ, 1987.
- Pinaud, J. (1987) *Senhor, escravo e direito. Uma interpretação semântico-política.* Em: Pinaud et al. (1987). **Insurreição negra e justiça, Paty do Alferes, 1838.** Editora Expressão e Cultura EXPED Ltda.; Ordem dos Advogados do Brasil, Seção RJ., 1987.

- Pinheiro, C. (1994) *Os desaparecidos. O cotidiano das fugas de escravos da Corte, 1835 & 1865*. Monografia para a conclusão do curso de Bacharelado em História, do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais do Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Pinheiro, C. (1998) *Quereis ser escravo? Escravidão, saberes de dominação e trajetórias de vida na cidade de Rio de Janeiro, 1808-1865*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Piratininga Jr. (1988) *Dietário dos escravos de São Bento*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Póvoas, R. (1989) *A linguagem do candomblé. Níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympo Editora S.A.
- Prandi, R (1995/1996) *As religiões negras do Brasil. Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros*. Em: **Povo Negro. Revista da USP**, Dezembro/Fevereiro, 1995-1996.
- Prandi, R. (2001) *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda.
- Queiroga, M. (1988) *A família negra e a questão da reprodução*. Em: **VI Encontro Nacional de Estudos Populacionais. Anais. Vol. 3**. Demografia da População Negra, 16 a 20 de outubro. Olinda-PE: ABEP Associação Brasileira de Estudos Populacionais.
- Ramos, A. (1979) *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Editora Nacional.
- Ramos, D. (1999) *A influência africana e a cultura popular em Minas Gerais: Um comentário sobre a interpretação da escravidão*. Em Silva, N. (Org.) (1999). **Brasil colonização e escravidão**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira S.A.
- Raposo, L. (S. Data) Texto analítico do livro: *Marcas de Escravos. Listas de escravos emancipados vindos a bordo de navios negreiros (1839-1841)*. Documento editado pelo Arquivo Nacional da cidade do Rio de Janeiro.

- Reis, J.J. (1988) *Magia Jeje na Bahia: A invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785.* Em: Lara, S. (1988). **Escravidão. Número especial da Revista Brasileira de História.** São Paulo, ANPUH/Março Zero, vol. 8. Nº 16 março/agosto de 1988.
- Reis, J.J. (1987) *Notas sobre a escravidão na África pré-colonial.* Em: Revista de estudos Afro-Asiáticos Nº 14, Setembro, 1987.
- Samara, E. (1988) *A família negra no Brasil: escravos e libertos.* Em: VI **Encontro Nacional de Estudos Populacionais. Anais. Vol. 3.** Demografia da População Negra, 16 a 20 de outubro. Olinda-PE: ABEP Associação Brasileira de estudos Populacionais.
- Santos, A. (1999) *À sombra da Fazenda: A pequena propriedade agrícola na economia de Vassouras oitocentista.* Dissertação apresentada à Pró Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Severino Sombra, Vassouras, como requisito parcial à obtenção do Grau de Mestre.
- Scarano, J. (1978) *Devoção e escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos no Distrito Diamantino no século XVIII.* São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Serrano, C. (1997) *Tráfico e mudança do poder tradicional no Reino Ngoyo (Cabinda no século XIX).* Em: **Revista de Estudos Afro-Asiáticos** nº 32, dezembro, 1997.
- Silva, A. (2002) *A manilha e o libambo. A África e a escravidão de 1500 a 1700.* Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira/ Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional, Departamento Nacional do Livro.
- Silva, F. (2000) *A legislação seiscentista portuguesa e os índios do Brasil.* Em: Silva, N. (2000) (Org.). **Brasil colonização e escravidão.** Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Silva, M. B. (2000) *A luta pela alforria.* Em: Silva, N. (2000) (Org.). **Brasil colonização e escravidão.** Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Silveira, R. Da (1988) *Pragmatismo e milagres da fé no Extremo Ocidente.* Em: Reis, J.J. (Organizador) (1988): **Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil.** São Paulo: Editora Brasiliense/CNPq.

- Siqueira, M. (1998) *Agô agô lonan. Mitos, ritos e organização em terreiros de candomblé da Bahia*. Belo Horizonte: Mazza Edições Ltda.
- Siqueira, S. (1978) *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*. São Paulo: Ed. Ática.
- Soares, U. (1958) *A escravatura na Misericórdia*. Rio de Janeiro: Subsídios.
- Souza, H. (1999) *Amigado com fé, casado é. Formação de redes parentais entre os escravos da freguesia de Jacarepaguá, 1790-1850*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Slenes, R. (1999) *Na senzala uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava Brasil sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira S. A.
- Sow, I. (1978) *Les structures anthropologiques de la folie en Afrique Noire*. Paris: Payot.
- Taunay, A. de (1941) *História do tráfico africano no Brasil*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- Theodoro, H. (1989) *Religiões negras no Brasil*. Em: Silva, Birman e Wanderley (Organizadores) (1989). **Cativeiro e liberdade**. Rio de Janeiro: UERJ.
- Thomas, L. V. (1973) *Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique Noire traditionnelle*. Em: **La notion de personne en Afrique noire**. Colloques Internationaux du Centre de la Recherche Scientifique, Paris, 11-17 octobre 1971. Paris: Éditions du Centre de la Recherche Scientifique.
- Thornton, J. (1997) *As guerras civis no Congo e o tráfico de escravos: a história e a demografia de 1718 a 1844 revisitadas*. Em: **Revista de Estudos Afro-Asiáticos** n° 32, dezembro, 1997.
- Trindade-Serra, O. (1978) *Na trilha das crianças. Os erês num terreiro Angola*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília.
- Turner, V. (S. data) *Simbolismo y ritual*. Perú: Dpto. de Ciencias Sociales, Antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú Editores.

- Turner, V. (1974) *O processo ritual. Estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda.
- Verger, P. (1954) *Dieux d'Afrique*. Paris: Paul Hartmann Éditeur.
- Verger, P. (1973) *Notion de personne et lignée familiale chez les Yorubá*. Em: **La notion de personne en Afrique noire**. Colloques Internationaux du Centre de la Recherche Scientifique, Paris, 11-17 octobre 1971. Paris: Éditions du Centre de la Recherche Scientifique.
- Vianna, A. (1995) *Classificações Sociais e Polícia na Construção da menoridade. Distrito Federal, Primeira República*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Rio de Janeiro.
- Vieira, A. M. (2000) *Cativeiro Barroco. A escravidão urbana nas Minas Gerais: Mariana e Ouro Preto na primeira metade do século XVIII*. Tese de Mestrado apresentada ao Programa de Mestrado em História da Universidade Severino Sombra, Vassouras.
- Viotti da Costa, E. (1966). *Da senzala à colônia*. São Paulo: Difusão Européia do Livro
- Viotti da Costa, E. (1986) *A Abolição. História popular*. São Paulo: Global Ed.
- Vogel, Silva, Pessoa de Barros. (1993) *A galinha d'Angola. Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Eduff (Editora Universitária Universidade Federal Fluminense)/FLACSO.
- Ziegler, J. (1977) *Os vivos e a morte*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

DICIONÁRIOS

- Gutierre Tibón (1956) *Diccionario etimológico de nombres propios de personas*. México: Unión Tipográfica Hispano- Americana.
- Houaiss (2001) *Dicionário Houaiss. Dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editorial Objetiva.

- Pascual, J. A., Corominas, J. (1992) *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Vol. III. Madrid: Ed. Gredos.
- Salas, E. (s. data) *Los nombres*. México: Ed. Océano.
- Seisínio, A. (1997) *Dicionário da escravidão*. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial Ltda.
- Espasa Calpe S.A. (1958) *Enciclopédia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, t. 9, t. 32. Madrid, Barcelona.