

Universo Cósmico e Divindades Africanas na Ordem Escravocrata Brasileira

Alzira Lobo de Arruda Campos*
Marília Gomes Ghizzi Godoy**
Patrícia Margarida Farias Coelho***

Resumo

As teorias antropológicas e históricas, em suas áreas limítrofes com outras ciências sociais, são tomadas nas conexões com a cultura e o comportamento social, vistos no universo cósmico e social dos escravizados brasileiros. Por meio da mitologia comparada, procura-se compreender em que medida divindades, concebidas pela filosofia africana como o princípio da dinâmica social, instalaram-se no sistema patriarcal do Brasil, com a continuidade e/ou descontinuidade de significados e funções desempenhadas pela magia na vida de seus adeptos, em especial, nos referentes à resistência à ordem escravocrata. Palavras-chave: Magia e resistência da senzala; violência e terror na ordem escravocrata; Exu e Ogum; mitologia comparada; cosmogonia africana.

Cosmic Universe and African Deities in the Brazilian Slave Order

Abstract

Anthropological and historical theories, in their areas bordering on other social sciences, are taken in the connections with culture and social behavior, seen in the cosmic

* Mestra e Doutora em História Social (USP/SP); Livre-docente em Metodologia da História (UNESP/FRANCA); Docente do Programa de Mestrado em Ciências Humanas (UNISA/SP). Lattes: <https://orcid.org/0000-0001-7264-9368> ; e-mail: loboarruda@hotmail.com

** Mestra em Antropologia Social (USP); Doutora em Psicologia Social (PUC-SP); docente do Programa em Ciências Humanas, nível Mestrado (UNISA); orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5747-2354>; e-mail: mgggodoy@yahoo.com.br

*** Mestra em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; Doutora em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; Docente do Programa de Mestrado e Doutorado em Educação da Universidade Metodista de São Paulo; Docente e Coordenadora do Programa de Mestrado em Ciências Humanas (UNISA/SP). Lattes: <https://orcid.org/0000-0002-1662-1173> ; e-mail: patriciafariascoelho@gmail.com

and social universe of Brazilian slaves. Through comparative mythology, we seek to understand to what extent deities, conceived by African philosophy as the principle of social dynamics, installed themselves in the patriarchal system of Brazil, with the continuity and/or discontinuity of meanings and functions performed by magic in life of its adherents, in particular, regarding resistance to the slavery order.

Keywords: Magic and resistance of the slave quarters; violence and terror in the slavery order; Exu and Ogun; comparative mythology; African cosmogony.

Universo Cósmico y Deidades Africanas en la Orden Esclavista Brasileña

Resumen

Teorías antropológicas e históricas, en sus áreas limítrofes con otras ciencias sociales, tomadas en las conexiones con la cultura y el comportamiento social, visto en el universo cósmico y social de los esclavos brasileños. A través de la mitología comparada, buscamos comprender en qué medida las deidades, concebidas por la filosofía africana como el principio de la dinámica social, se instalaron en el sistema patriarcal de Brasil, con la continuidad y / o discontinuidad de significados y funciones realizadas por la magia en la vida de sus adherentes, en particular, con respecto a la resistencia a la orden de esclavitud.

Palabras llave: Magia y resistencia de los barrios de esclavos; violencia y terror en el orden de la esclavitud; Exu y Ogun; mitología comparada; cosmogonía africana.

Introdução

As investigações sobre a prática da magia por afro-brasileiros, como estratégia de resistência à ordem escravocrata brasileira, vêm reformulando a história da escravidão no Brasil, nos campos teórico, metodológico e empírico. Alguns desses trabalhos procuram entender a resistência do negro para preservar a sua identidade, em um contexto que lhe era radicalmente hostil. Casos individuais, registrados pela documentação criminal, lançam luzes sobre a situação, por vezes de liderança, de escravizados ou forros em uma sociedade, na qual, a crença na magia misturava-se à violência e ao terror que os donos do poder impunham sobre os seus subalternos.

Na busca de autonomia no ambiente social e de definir a sua posição nas estruturas patriarcais brasileiras, os escravizados e seus descendentes encontraram na magia uma forma transitória de equilíbrio emocional e social, estabelecendo compromissos e rupturas com a ordem instituída do sagrado religioso e do social profano. Tal procedimento permitiu aos afro-brasileiros a preservação de um equilíbrio vulnerável nas estruturas sociais, simbolicamente representado pela posição liminar de Exu no universo cósmico. Trata-se de um tema bastante amplo, dado o pano de fundo das mais diferentes

mitologias, que indicam analogias sobre o papel das divindades nas crenças e na existência de seus adeptos. Exu e Ogum, divindades da etnia iorubá, pertencentes à civilização africana ocidental, comparam-se a Loki e Ódinn, deuses nórdicos (Noruega e Escandinávia), que se estendem às culturas germânicas. Os pares citados de divindades integram civilizações que nunca se encontraram e que possuem valores culturais diferenciados. Não obstante a mitologia germânica jamais se haver integrado à religiosidade judaico-cristã, existem sincronias nas crenças africanas e nórdicas, que têm sido estudadas pela mitologia comparada. Nesse contexto, investiga-se a transmigração dos orixás para a realidade brasileira, no intuito de entender como foi possível conservar as crenças originárias dos africanos e seus descendentes na luta desigual travada por eles contra os donos do poder, que intentavam abolir o paganismo de seus escravizados, como uma das ferramentas de controle de seus corpos e mentes. Nesse contexto, são tomados casos da resistência negra, com base na magia do candomblé, como dados singulares da resistência afro-brasileira ao conceito generalizante das rebeliões de senzala.

Mitologia Comparada e História das Mentalidades

Da década de 1960 em diante, a renovação de estudos em História das Mentalidades e Antropologia aprofundou o interesse pelas religiões não ocidentais, trazendo novas visões sobre a expansão do candomblé da Bahia para todo o território nacional e da “santeria cubana”, transportada por imigrantes hispano-americanos aos Estados Unidos. As publicações sobre textos oraculares, mitos e rituais dos orixás se multiplicaram na África, em Cuba e no Brasil, de forma em geral fragmentada e pouco sistematizada (PRANDI, 2019, p. 19), criticadas pela aplicação de métodos individualizantes para explicar conceitos generalizantes. As abstrações teriam para o historiador, como instrumento, se não como fim, uma generalidade relativa, sem estarem assim completamente separadas das singularidades dos fenômenos. As abstrações intuitivas são o que podem ser vistas como teorias históricas, como é o exemplo das revoltas da burguesia analisadas do ponto de vista das revoluções francesa, inglesa ou americana. Na análise singular/individualizada, teorias e tipos restringem-se ao eterno problema do conceito, verificando que a “abstração intuitiva” é um conceito sublunar das teorias gerais (VEYNE, 1971, p. 150).

Dessa perspectiva, as noções de tempo, saber e autoridade, que formam os alicerces do candomblé, podem ser colocadas em uma mesma chave:

a cultura mítica africana, que se reconstituiu como religião na sociedade brasileira, adquirindo novos significados. O candomblé, a designação conferida à religião dos orixás na Bahia oitocentista, a partir das tradições de povos iorubás ou nagôs, congregou elementos culturais de diferentes cidades iorubanas. Os candomblés baianos das nações queto (iorubá) e angola (bantu), que foram os que mais se propagaram pelo Brasil, vindo a constituir uma forma de modelo para as religiões dos orixás (PRANDI, 2005, p. 21), são tomados, nesta análise, como fatos singulares da cultura ancestral africana. A etnia iorubá difundiu-se por várias regiões da África Ocidental, a partir de seus representantes que emigraram da região às margens do rio Níger, denominada Ile Ifé, guiados pela figura histórica ou mítica de Odúduwà (ADÉKOYÁ, 1999, p. 30). Na etnia iorubá cultuam-se as divindades denominadas Òrìṣà ou conhecidas nas Américas como Orixás – dentre as quais se incluem Exu e Ogum – considerados irmãos e companheiros pelo fato de que, embora exercendo papéis diversos, constituem entidades que se complementam. Esses orixás encontram-se entre os deuses iorubás que imigraram para o continente americano e que são, até a atualidade, cultuados em ambos os continentes. Eles preservaram as suas funções e valores primordiais, tanto na África como na América (SANTOS, 1984, p. 125).

O referencial teórico desta reflexão é formado por diferentes enfoques oriundos das áreas do conhecimento antropológico e histórico, que definem e configuram o conceito de magia e que nos permitem aceder a práticas religiosas ritualizadas, como instâncias de conformidade e de contestação dos africanos e afro-brasileiros, desvelando conflitos sociais e aspirações de seus adeptos. A mitologia e a religião comparadas indicam caminhos para verificar a diversidade e a universalidade sociocultural e psíquica das expressões do sagrado, permitindo que se encontre a universalidade humana na *práxis* social, no interior das diversidades cultural e espacial.

A oposição entre magia e religião pode ser avaliada como atitudes e sentimentos decorrentes da própria condição humana, no conjunto de limites naturais e sociais do exercício da ação do homem ante a angústia do insólito e do misterioso. As regras surgem como um pseudoinstinto, uma coação artificial, mas quase espontânea, que tende a substituir a insuficiência do instinto natural. Diante da incerteza quanto ao inesperado e não previsível, os seres humanos procuram os ritos relativos aos tabus e à purificação, com o objetivo de se protegerem contra a impureza e a angústia e de influírem nos fenômenos naturais ou sociais. Nesse caso, a pessoa se coloca no

centro das forças numinosas, diretamente ou por intermédio do mago, para dirigir essas forças de acordo com a sua vontade. Inspirado pelas qualidades transcendentais da divindade, homens/mulheres buscam a potência numinosa, isto é, o conjunto de símbolos que despertam a angústia, renunciando à imobilidade. Assinale-se que o comportamento mágico é diacrônico, uma vez que se vincula à vida cotidiana. Outra solução é a de procurar seguir regras referidas a uma potência, tomada como arquétipo extra-humano da condição de “viver sem angústia”. Neste caso, o numinoso é manejado, não mais como um princípio de potência mágica, mas como o caráter sobre-humano do sagrado. Por meio da transcendência sagrada, essa atitude ritual promove a síntese do condicionado e do incondicionado, procurando estabelecer o equilíbrio do universo. Esses ritos, em suas relações estruturais, atualizam os modelos mitológicos, gerando o vínculo entre o mundo cotidiano “real” ao mítico dos antepassados e das divindades (CAZENEUVE, 1971, pp. 28-32).

Na busca individual pela autonomia, o desejo fundamental da ação mágica consiste em dominar o mundo. A magia é a expressão simbólica do *mana*, poder imanente, manipulável pelo homem, que o situa em posição de igualdade ante o sobrenatural, permitindo que ele comande as forças da natureza. A magia implica o *mana* – espécie de energia vital imanente que se estende ao mundo e age entre os seres do mesmo nível –, diversamente da religião que corresponde à esfera do sagrado, transcendente e infinitamente superior aos homens. O homem religioso, ao contrário do mágico, assume uma atitude de humildade e dependência frente ao sagrado, demonstrando a diferença entre a submissão e o comando, a heteronomia e a autonomia (GURVITCH, 1950, pp. 90-101).

O transe extático, imanente às ligações entre as estruturas materiais e espirituais da sociedade, possui diversas categorias, que podem ser agrupadas em um sistema definido por duas séries de oposições entrecruzadas: possessão/xamanismo, de um lado, e exorcismo/adorcismo, de outro (HEUSCH, 1971, p. 235), nada havendo que permita distinguir um possuído de um xamã, a não ser o *status* que lhe é conferido pela sociedade.

Universo cósmico e divindades africanas

A investigação de temas afro-brasileiros implica a necessidade de se compreender a cultura africana, pois somente com base em sua filosofia e religião podemos verificar a permanência de categorias específicas no pensamento, na conduta religiosa e profana dos negros e mesmo dos

brancos brasileiros. Desse prisma, merece destaque o caráter totalizador das culturas e sociedades africanas e a participação íntima e geral do sagrado na vida cotidiana. O pensamento lógico africano baseia seus conceitos na premissa epistemológica que trata das ações e relações entre os fenômenos, como um constante processo dialético de equilíbrio e desequilíbrio, provocado pelas forças contidas nos mesmos fenômenos. Assim, o universo é concebido como um complexo de forças que se defrontam, opondo-se ou se neutralizando, atingindo um equilíbrio instável, dirigido por princípios dinâmicos e estruturantes. O princípio dinâmico da existência cósmica e humana é simbolizado, nas religiões ioruba e fon, por Exu, uma divindade que participa de todos os domínios da vida no universo, representando o *àse* (força mágica sagrada), que designa, em nagô, a força vital que assegura a existência, permitindo o acontecer e o devir. Exu transporta o *àse*, mantendo a intercomunicação entre todos os elementos do universo. O *àse* é único, mas as suas manifestações são variadas (TRINDADE & COELHO, 2006, pp. 23-24). O termo *àse* refere-se à força invisível de toda divindade, de todo ser animado, de toda a coisa, que não aparece espontaneamente, mas deve ser transmitida (SANTOS, 1984, p. 39).

Uma das explicações sobre a personalidade de Exu, o mais novo dos sete filhos de Nawu Lisa, diz que ele não recebera, como seus irmãos, a herança de um domínio delimitado do universo, decorrendo desse fato o seu caráter de mobilidade (AGUESSY, 1970, p. 28). Em algumas versões dos mitos da cosmogonia ioruba, Exu aparece como o filho mais novo da divindade materna, Iemanjá. A mobilidade e os significados do poder de Exu, assim como a obrigatoriedade de cultuá-lo no início de qualquer cerimônia, assumem interpretações diferentes, de acordo com os diferentes mitos que servem de referência. Por exemplo, quando referido ao mito de Ifá, essa obrigatoriedade deve-se ao compromisso de Ifá com Exu, por este lhe ter transmitido os ensinamentos da arte adivinatória, através das nozes de palma (AGUESSY, 1970, p. 158). O significado simbólico da oferenda a Exu reside em manter a harmonia do cosmos e a integridade de cada pessoa através da absorção e restituição do *àse* pela divindade. Desse prisma, todo indivíduo é acompanhado por um Exu pessoal, que permitiu seu nascimento, crescimento e multiplicação, obrigando os homens a restituírem, por meio de oferendas, o *àse* devorado quando de seus nascimentos. Na mitologia africana, Exu aparece como um herói trapaceiro (*trickster*), que introduziu a arte adivinatória, obtida através de Orugan, para que fosse oferecida aos

homens. De acordo com os mitos coletados por Ellis, Frobenius e Parrinder, Exu está ligado a Ifa (como Elegba entre os Fon do Dahomay, atual Benin, está referido ao oráculo Fá), ou seja, ao destino dos homens. Exu, símbolo da descendência, da intercomunicação e da participação, assim como da sexualidade ou fertilidade, é, mais do que uma divindade, um princípio estruturante do universo. No pensamento religioso africano é referido pelo número um, significando o acréscimo que propicia a continuidade e a dinâmica dos fenômenos. Portanto, ele introduz no destino dos homens o elemento do acaso ou do acidente (MERCIER, 1970, p. 229).

Uma das versões desse mito informa que Ifa, ao ter insucesso na pesca, recorreu ao trapaceiro Elegbá, que ordenou a ele que procurasse 16 nozes de palma, nas terras de Orugan, a fim de ler o futuro, conhecimento esse a ser usado a serviço da espécie humana. Em pagamento dessa orientação, Elegbá estipulou que deveria sempre ser o primeiro a receber oferendas cerimoniais. Quando Exu propagou que seria possível conhecer a vontade dos deuses quanto ao futuro, os homens voltaram à prática dos antigos sacrifícios, recomeçando a matar e queimar animais, oferecendo-os às potências sobrenaturais (PARRINDER, 1950, p. 45). Na mitologia africana, Exu trapaceia, brinca, introduz confusões e brigas entre os deuses e os homens, mobilizando-se em situações de desordem e de perigos extremos, para restaurar as ordens social e cósmica, legitimando o sistema de trocas entre os homens e destes com os deuses. Considerado como o deus da dissensão e da transgressão, Exu é um deus da ordem, fundamentada no equilíbrio entre a natureza e a sociedade, entre os deuses e os seres humanos. Exu e Ogum revelam-se em vários mitos complementares. Ogum é a divindade da guerra e da caça, mas preserva a ordem contra a violação da natureza e ameaças externas. Exu, personificando a discórdia e Ogum, a guerra, propiciam a reestruturação da ordem social. Caracteres ambíguos e ambivalentes configuram Exu como um deus *trickster*: ao ensinar os homens a conhecer o seu futuro, como meio de proteção contra malefícios vindouros, ele indica caminhos turvos, obrigando-os a autorrealizarem as previsões que lhes foram transmitidas. É uma divindade associada à desordem, mas que traz a ordem, uma vez que a transgressão revela, em negativo, as regras sociais de comportamento. Como corolário, Exu e Ogum incitam a cólera dos orixás, as discórdias que conduzem às guerras e assumem a desordem, como medida de reafirmação, às avessas, da ordem. Exu representa a intermediação entre a vida e a morte, os deuses e os homens, a natureza e a sociedade. Como um

herói *trickster* é astuto, malicioso, irônico, fazendo da trapaça uma ferramenta que resgata a ordem natural para as sociedades dos homens e dos deuses. Por meio de desvios e caminhos tortos, Exu – cujas significações simbólicas são inerentes aos seus valores civilizatórios – transmite a crença africana de um destino nunca acabado, sempre em transformação, fundamentada no diálogo constante dos vivos com os mortos, por meio da posseção dos espíritos e do culto aos ancestrais.

Reinterpretações e práticas do sagrado no Brasil Africano: Exu nos candomblés

O candomblé, a religião dos orixás, que se pratica nos terreiros brasileiros, difere em muitos aspectos das práticas e concepções religiosas encontradas na África, em Cuba e em outros países americanos, atendendo a novas necessidades e constrangimentos socioculturais. Em suas origens, o povo africano mais tarde conhecido pelo termo iorubá, chamado de nagô no Brasil, acreditava em forças sobrenaturais, corporificadas em objetos e forças da natureza. Para apaziguar essas entidades, os africanos ofereciam-lhes sacrifícios, como tributos a um pacto de submissão, baseado em relações de filiação e lealdade entre os homens e os espíritos da natureza (PRANDI, 2005, p. 102).

Desde as suas origens africanas, Exu (ou Êlêgbará) tem sido mal interpretado. A partir da chegada dos primeiros africanos no Brasil, iniciou-se a reconstrução simbólica de Exu nas estruturas da sociedade brasileira, por meio de mudanças ou persistência de determinados traços originais daquela divindade. Exu passa a exemplificar o conflito do negro como classe radicalmente explorada, dos pontos de vista social, jurídico, econômico e cultural. Nesse contexto, a religiosidade africana passa a significar uma das formas de resistência oposta pelos escravizados e seus descendentes ao domínio de seus senhores. Uma vez que reina em todas as encruzilhadas e lugares esconsos e perigosos, não houve dificuldade em assimilar Exu ao diabo cristão. Roger Bastide assinala o papel dialético de Exu, como condutor da intercomunicação entre os seres e as categorias do real, habitando os domínios de Ifa (divindade do destino) e de Ossaim (divindade das ervas). Como mensageiro dos deuses, Exu é a divindade dos caminhos horizontalmente ordenados do universo e, ao estabelecer as relações entre as diferentes categorias, comanda os caminhos verticais. No culto de Ifa, Exu traduz aos homens a palavra dos deuses. No domínio de Ossaim, define

as ervas necessárias para cada uma das divindades, a fim de fixar o orixá na cabeça dos fiéis. No reino dos mortos, Exu funciona como o porteiro, permitindo a passagem dos Oguns para o corpo das crianças que vão nascer e levando os desejos dos homens às divindades, em resposta à oferta cerimonial do *padê*, verificada no início de cada candomblé (BASTIDE, 1961, p. 220).

A concepção de Exu no candomblé é o resultado de um processo de perda dos quadros de referência social do escravizado africano, operado pela desagregação de sua cultura originária. Nessas circunstâncias, ocorreu o deslocamento de símbolos de uma estrutura lógica de pensamento, em correspondência ao novo contexto de relações estruturais. Exu é reconstruído simbolicamente por meio de uma bricolagem de elementos endógenos das concepções sagradas africanas, que são preservados ou se modificam pela ação dos fatores situacionais exógenos brasileiros. A ligação de Exu/Elegba com Ifá/Fá desaparece porque a organização sacerdotal mudou, com uma diminuição do poder de babalawo. Nesse processo, o *opele*, jogo adivinhatório de Ifa, no qual Exu fala através das nozes, corresponde ao brasileiro jogo de búzios dos babalorixás. Não obstante, preservaram-se as características *trickster* e de multiplicidade de formas que assume como deus mensageiro (BASTIDE, 1961, p. 225). A manutenção ou o desaparecimento dos elementos tradicionais do Exu explicam-se em função da própria estrutura religiosa afro-brasileira e como decorrência da situação do negro na sociedade.

Embora no candomblé as relações simbólicas de Exu com as outras divindades e os homens tenham sido mantidas, essas relações adquiriram, pela situação anômica do escravizado, o significado de ação e regência da divindade na ordem social, com o deus *trickster* atuando, predominantemente, contra a desordem advinda da exploração racial. Exu, que já desempenhava esse papel no Continente Negro, uma vez que no pensamento africano a ordem social e a cósmica constituem uma unidade inseparável, veio a adquirir, na sociedade escravocrata brasileira, tons mais agressivos de atuação na *práxis* social dos afro-brasileiros, com ênfase nos aspectos propriamente mágicos de sua identidade. Vale realçar que, se houve a utilização dessa magia em termos hostis contra outrem, essa ação não deve ser confundida com a “magia negra”, no conceito ocidental, pois a magia africana é sempre moralmente neutra ou ambígua, qualificando-se como positiva ou negativa de acordo com o uso feito pelo seu detentor. Desde que a religião do candomblé forma um nicho cultural de resistência comunitária, a magia de Exu passa a ser utilizada como força protetora e de combate contra a ordem

escravocrata. Na macumba, a magia de Exu é transposta para o âmbito das regras comportamentais e crenças coletivamente impostas e se individualiza ao agir numa esfera mais livre do que a do candomblé. Em lugar de se inscrever na estrutura do discurso religioso mais amplo, subordinada a um sistema de crenças codificadas, a utilização da magia do Exu na macumba encerra-se em si mesma, como ferramenta eficaz posta a serviço dos problemas concretos do cotidiano:

Exu ao mesmo tempo em que transformava o seu significado de deus intermediário em um anjo ou entidade da rebelião permitia expressar a revolta do subproletariado, em sua busca de um caminho para a realização de viver uma “outra” sociedade, impossível de se realizar politicamente (BASTIDE, 1974, p. 224).

Os elementos de descontinuidade nas religiões africanas no Brasil podem ser agrupados em momentos distintos. No primeiro momento, a macumba atende a situações anômicas do negro, que, recém-liberto da escravidão, torna-se social e economicamente marginalizado na nova/velha ordem nacional. A racionalização das práticas mágico-religiosas na umbanda marcaria a inserção do negro na sociedade de classes, além de se referir às condições estruturais da sociedade global. As origens da umbanda inscrevem-se nos quadros de um movimento social destinado à consolidação de uma sociedade de classes urbana, fundamentada na produção industrial. Nesse quadro, as formas arcaicas das tradições afro-brasileiras, que não participavam das estruturas comunitárias do candomblé, foram organizadas, e codificadas segunda a nova concepção do mundo urbano, perdendo o seu caráter mágico (ORTIZ, 1975, p. 42).

Trazidos para o Brasil como escravos, os africanos sujeitaram-se a um processo de fragmentação identitária severa, consubstanciado pela colonização de seus corpos e de seus espíritos. A resistência por eles oposta a esse processo tem sido objeto de numerosos trabalhos nacionais e estrangeiros, que analisam processos protagonizados pelos escravos, tais como, a organização de quilombos, as fugas individuais ou coletivas, os assassinatos de escravocratas, feitores ou capitães do mato. A suposta resignação dos escravizados a um regime que os submetia à violência sistemática dos escravocratas e de seus feitores e a condições insuportáveis de existência foi um clichê preferencial de historiadores do passado, hoje reformulado pelos aportes trazidos por pesquisas recentes.

Uma das estratégias mais eficazes que seguiam se referia à preservação de suas crenças espirituais, manifestadas no candomblé, que tem sido descrito como a religião dos escravos afro-brasileiros (PARÈS, 2012, p. 111). Na época, essa religião estava relegada ao silêncio cultural, tendo em vista a autoridade da Igreja, que a identificava com a bruxaria europeia – um produto, pois, de artes diabólicas. E como tal a punia. Certeau refere-se a essa inversão e subversão para os mais fracos, como os índios da América do Sul, submetidos à cristianização forçada pelos colonizadores e que, “aparentemente submissos, de fato metaforizavam a ordem dominante, fazendo funcionar as suas leis e suas representações num outro registro, no quadro de sua própria tradição” (GIARD, 2000, p. 18).

No bojo de uma sociedade em que o cristianismo era mais aparente do que real, em que os cristãos paganizavam quase às abertas, negros e mulatos assumiam posições de destaque entre os seus pares e mesmo na sociedade inclusiva. Os arquivos históricos assim o atestam, destacando também qualidades de liderança dos negros e mulatos, que pareciam, aos observadores, exceder em inteligência a seus senhores (MAWE, 1944, p. 177).

É preciso ter em conta que as fontes silenciaram sobre a religiosidade dos escravizados e forros. Em primeiro lugar, pelo medo que os grupos dominantes tinham das insurreições “da senzala”. Depois, pelo descaso sobre costumes tradicionais, considerados como um mal a extirpar. Os registros encontram-se esparsos, na literatura produzida por viajantes e memorialistas do século XIX, ou, de modo enviesado, em documentos que tratam de circunstâncias da vida profana ou religiosa, como cenários para os comportamentos sociais e antissociais registrados.

Nos arquivos produzidos pelos colonizadores, as religiões africanas, com seus deuses e rituais, são apresentadas na versão clássica ocidental: práticas diabólicas a cargo de feiticeros, bruxos, mandingueiros. Esse combate desigual deveria eliminar os “agentes de Satã” e suas narrativas, reduzindo os testemunhos à linguagem monocórdica de um sistema legal *mixti fori* – da Igreja e do Altar. As histórias dos africanos e seus descendentes, na vigência do sistema escravocrata brasileiro, permanecem até hoje ignoradas na poeira dos arquivos judiciários, e o seu resgate é fundamental para fornecer aos estudiosos das religiões afro-brasileiras informações inéditas sobre práticas divinatórias e cerimônias cabalísticas, reveladoras de um universo mágico de longa duração no cenário nacional (MOTT, 2000, p. 119).

O catolicismo estava acompanhado por crenças e rituais vistos como “pagãos”, durante os quais os negros assumiam a liderança, como no caso de Joaquim Antônio, africano livre, com 30 anos, “pouco mais ou menos”, filho de Antônio Angola e de Teresa de Angola, natural do Congo, preso por feitiçaria (CAMPOS & GODOY, 2019, p. 247). Em suas declarações, o “feiticeiro” esclarece: “[...] que curava doentes com cinza e ervas de Santa Maria no braço; que curou um velho de moléstia de reumatismo, o qual lhe deu 33\$000; que curou mais José de Tal, preto, que estava com dor de barriga, o qual lhe deu o cordão de ouro” (PROCESSO-CRIME n. ° 3.946). Qualificado como “curandeiro de feitiços”, o acusado usou de vários materiais em um ritual de cura, incluindo um dente de porco, pelo qual adivinhou que o enfermo sofria de “doença botada”, porque a aguardente que deitara numa tigela começara a ferver, sem fogo ou outro meio. Por isso, bebeu e fez beber a aguardente por outros circunstantes. Circunstantes que participavam de uma “mesa”, como os autos registram: “Estando presentes umas 17 pessoas, as quais umas davam quatro vinténs, outras dois, tudo somou 14 vinténs; os indivíduos convidados que faltassem pagavam cada um 12\$000 de multa, estabelecida pelo Réu” (PROCESSO-CRIME n. ° 3.946). Os autos processuais registram que o doente mandava buscá-lo a cavalo, com um camarada, demonstrando a confiança que ele mereceria (PROCESSO-CRIME n. ° 3.946). O réu foi absolvido, mas a continuidade da doença de seu cliente reconduziu-o à prisão. Como vemos, as ações positivas dos curandeiros poderiam ser invertidas na ocorrência de insucessos. As pessoas contrariadas poderiam queixar-se às autoridades, submetendo o curandeiro ao rigor da lei sobre feitiçaria, considerada caso de *mixti fori*, normatizado pelas *Ordenações do Reino* e pela Inquisição. Concebia-se a feitiçaria como originada de um pacto diabólico, que poderia ter efeitos civis, cujos impactos negativos a lei real procurara tolher:

Não seja nenhum tão ousado, de qualquer estado e condição que seja, que daqui em diante use de feitiçaria; e o que for achado que dela usou, tratando por ela morte, ou desonra, ou algum outro dano dalguma pessoa, ou seu estado e fazenda, mandamos que morra [...] e mandamos que pela primeira vez que isto fizer, se for pessoa vil, seja preso e açoitado publicamente pela vila, onde isso acontecer [...] e se for vassalo ou em maior condição, pela primeira vez seja degradado por três anos para Ceuta (DOS FEITICEIROS, 1999, p. 152-154).

Com o rigor da lei e a pressão exercida pela sociedade civil e religiosa, é surpreendente que houvesse negros forros ou escravizados exercitando a sua religião tradicional, uma vez que, se fossem denunciados, qualificar-se-iam como feiticeiros. Embora a legislação, após Pombal, tenha ficado muito mais suave, considerando a feitiçaria como superstição, os sermões contra infieis e pagãos criaram comportamentos que prolongavam, na rotina social, os castigos já em desuso no Santo Ofício. A documentação permite que se afirme que o campo da magia, no século XIX, era liderado pelos negros. Por meio de poderes *praeter naturais* – de acordo com expressão dos inquisidores –, os afro-brasileiros poderiam diminuir a sua condição de extrema penúria, aumentando a sua margem de negociação com os donos do poder. Até que o “feitiço virasse contra o feiticeiro”, isto é, que a crença dos senhores em poderes sobrenaturais dos escravizados funcionasse negativamente. Essa situação encontra-se registrada em numerosos processos, que fornecem quadros vivos da crença na feitiçaria de uma sociedade, cuja rotina e visões de mundo eram, em grande parte, tributárias do universo mágico-religioso trazido da África, nos porões dos navios negreiros. Compulsemos as fontes.

Em 1847, na cidade de Campinas, foi preso Benedito Gomes de Faria, por “ser clamor de várias pessoas de ele andar vendendo remédios aos pretos e pretas”. Há um mês aparecera na cidade, “entranhando-se com relações com a escravatura desta cidade, ensinando seu ofício de feiticeiro do que é bem conhecido”, pois já estivera preso na cadeia de São Paulo, pela mesma razão. Em sua qualificação, Benedito declara ser africano e, por isso, “não sabe o nome de seus pais, nem a idade”. Era liberto e vivia de esmolas, por ser aleijado de uma perna. Havia saído de São Paulo há seis meses, passando por Socorro, Caldas, Pouso Alegre e Moji-Mirim. Há 15 dias estava em Campinas, estando viajando apenas para pedir esmolas. Perguntado se tinha passaporte para fazer essa viagem, Benedito responde que o seu único passaporte era o seu “aleijão” (PROCESSO-CRIME n.º 183).

Violência e terror na ordem escravocrata

Em 1865, Ignácia Joaquina Duarte e José de Barros Dias foram denunciados à Justiça pela preta Agostinha: há tempos, foram assassinados no sítio de seu senhor e por ordem de sua senhora alguns escravos, cujos cadáveres estavam sepultados nos matos do sítio em pontos que ela se ofereceu para ir mostrar. As autoridades acompanharam a denunciante, que indicou uma roça de milho aonde foram achados três esqueletos, que

pertenciam a Miguel, Guilherme e Rosaura. Os dois escravos eram de idade avançada e a escrava era moça e tinha um filho de nove meses, quando morreu. Os pretos tinham sido presos e postos em castigo, como feiticeiros. Os dois primeiros estavam no tronco e Rosaura ficava presa a uma corrente à mesa em que se escolhia café. Um espantoso martirologio dos escravos apresenta-se na descrição dos fatos: o preto Miguel já vinha apanhando há quatro dias, sendo 25 açoites de manhã e 25 à tarde, quando o mandaram para a roça e como ele, ao pegar na enxada, caísse e não pudesse trabalhar, à noite, tendo o feitor comunicado esse fato à senhora, esta mandou dar 50 açoites no escravo e acorrentá-lo. Este, no dia seguinte, morreu, tendo chegado a almoçar. Foi, então, enterrado pelos escravos Lourenço e Salvador, acompanhados do escravo Paulino, que então era feitor. O enterramento foi presenciado por Agostinha, e suas parceiras, que estavam em casa escolhendo café. Além dessas testemunhas e da senhora, nenhuma outra pessoa presenciou o fato, porque os escravos estavam na roça, onde também se achava o senhor; os meninos estavam todos na cidade, na escola. Adiante, os acontecimentos apresentam-se mais detalhados:

[...] o preto Guilherme tinha apanhado cinco dias, 25 açoites de manhã e 25 à tarde e que no sexto dia, tendo apanhado 25 açoites de manhã, estando muito “variado da cabeça”, começou a gritar muito, pedindo que pelo amor de Deus lhe desatassem as mãos que estavam muito arroxeadas, ao que o senhor dela, informante, respondia que ele era feiticeiro e que aos feiticeiros se fazia isso mesmo, e que o não mandava desatar, porém, como o escravo Guilherme continuasse a gritar o dia todo, até que chegando a noite, tendo o senhor dela, informante, chegado da roça e ouvido os gritos e pedisse à senhora dela, informante, que o mandasse desatar, que então esta assim o fez, mandando que tirassem a corda das mãos e a corrente do pescoço, ficando assim o preto Guilherme preso por um só pé no tronco, aonde passou o resto da noite; e que no dia seguinte amanheceu vivo, porém já duro, com os queixos cerrados, sem poder falar, e que apenas movia os olhos, e que logo depois morreu, tendo a bunda muito chagada de açoites, circunstâncias que se deram (também) a respeito do preto Miguel [...]; o preto Guilherme morreu pouco mais ou menos uma semana depois do preto Miguel; [...] a escrava Rosaura estava presa a uma corrente ligada à mesa em que escolhiam café; que esta escrava tinha apanhado quatro dias 50 açoites de manhã e 25 à tarde, e que no fim da semana em que morreu Guilherme, tendo ela, informante, por ordem de sua senhora, lavado as feridas das nádegas desta escrava, as quais feridas eram profundas e estavam azuis, e tendo a escrava Teresa esfregado nelas limão com sal, logo depois esta escrava faleceu. [...]. Os escravos Miguel

e Guilherme estavam presos no banco em um quarto fechado, cuja chave sua senhora trazia consigo, e que nele somente entravam o preto Paulino, quando ia açoitá-lo e a escrava cozinheira, acompanhados sempre da dita senhora, que ia assistir se darem os açoites (PROCESSO-CRIME n. ° 683).

Inquirida pelo promotor se as vítimas mencionadas teriam morrido “de feitiço” ou de alguma outra forma, Agostinha informou que o primeiro a morrer fora Elias, cuja morte tinha sido atribuída pela fazendeira à administração de veneno por André e Manoel Novo, motivo pelo qual colocara-os em castigo, no qual faleceram. Um médico fora chamado para tratar o escravizado, mas ministrara-lhe apenas alguns remédios caseiros e chá de gengibre. O outro escravizado foi açoitado no terreiro e ficara tão ferido que não podia vestir as calças. No último dia, quando o escravizado Paulino o fora buscar para açoitá-lo, encontrou-o com os olhos vidrados e sem poder se mover. Então, levaram-no para o “pé do fogo” e aí, com a cabeça encostada sobre o colo de Agostinha, morreu, sem proferir uma só palavra e sem fazer um gesto (PROCESSO-CRIME n. ° 683). Uma semana após o sepultamento daqueles escravos, a fazendeira fez prender Miguel, Guilherme e Rosaura, como “mestres dos envenenadores”, acusando-os de ensinar suas artes diabólicas a escravos mais novos. Três semanas após as mortes dos escravos, foi admitido um novo feitor, Eleutério, que surrou até a morte três escravas: Isaura, Verônica e Lourença. A primeira, por suspeita de envenenadora, razão pela qual, por ordem sempre de Ignácia, fora presa em uma corrente num quarto da varanda, onde era açoitada todos os dias, de manhã e à noite, até que, numa manhã, “acharam a referida escrava com o corpo duro, os queixos cerrados, os olhos vidrados e que neste estado pouco durou porque logo morreu” (PROCESSO-CRIME n. ° 683). A escrava Lourença cometeu a imprudência de comentar “as más tenções” que a sua senhora tinha com outro homem. Por ordem da patroa, foi enviada para a roça, recebendo açoites repetidos e ficando em casa, deitada de bruços, “com as nádegas muito feridas e apresentando uma grande área saltada, a qual a senhora dela informante mandou picar com uma tesoura e esfregar aguardente alcanforada e depois do que a escrava começou a piorar muito e logo nesse mesmo dia à noite morreu” (PROCESSO-CRIME n. ° 683). Verônica, sob suspeita também de feiticeira, foi acorrentada pelos pés e pescoço e mandada assim trabalhar na roça, após receber grandes surras, até que amanheceu, “com as mãos atadas às costas, já sem poder falar, assim

passou-se todo o dia, até que à noite morreu (PROCESSO-CRIME n. ° 683). Mais oito escravos também faleceram e foram sepultados no local chamado de “agregados” (PROCESSO-CRIME n. ° 683).

No registro do drama vivido pelos escravizados, adivinha-se a presença de uma seita, com rituais passavelmente secretos, durante os quais é crível que tramassem o assassinato de senhores mais cruéis. De toda forma, havia encantos para “amansar” os donos, como a queima de pólvora sob os seus leitos. O uso de substâncias curativas/envenenadoras faria parte da aprendizagem dos membros do grupo. Descrições mais pormenorizadas das práticas religiosas da senzala encontram-se em outros autos-crime. É o caso do julgamento de quatro escravizados de Uberaba, ocorrido no ano de 1863, na fazenda do Barreiro, acusados de envenenarem várias pessoas, por meio de feitiçarias. Domingos Africano, casado com Rita Crioula, ambos escravos de Antônio Alves Borges, era o mestre de uma “mesa” que reunia escravos da própria fazenda e de outras, todas às quintas-feiras, à noite. O fato era do conhecimento público e integrava-se plenamente às crenças da sociedade inclusiva. Depoimentos contidos em interrogatórios dos réus e testemunhas demonstram que a própria Justiça se prendia pouco à racionalidade da lei (PROCESSO-CRIME n. ° 1.863, fls. 12).

As respostas dadas pelos depoentes esclarecem o processo de organização e cooptação de grupos religiosos:

[...] há muitos anos, tendo ele ainda rapazinho ido com seu senhor [...] buscar uma filha que seu senhor Francisco Ignácio tinha naquele lugar, que é D. Luísa, mulher de Antônio Borges, dali trouxera a dita sua senhora moça e pai Domingos, que era escravo dela, e ali o furriel Antão lhe dissera que pai Domingos era um grande feitiçeiro, que vinha para o sertão e, com efeito, pai Domingos, por todo o caminho insistira com ele interrogando para entrar na sua Irmandade das Almas, dizendo-lhe que era muito boa e ajudava a gente muito, chegando a ponto de lhe prometer que chegando na fazenda entraria nessa Irmandade e que, chegando em uma quinta-feira de noite e muito tarde, pai Domingos convidara-o para ir à mesa e indo ele a tal mesa, que era feita na senzala, reuniu-se com o dito pai Domingos e pai João que já é morto e ali observara que pai Domingos estendera uma toalhinha branca no chão e pusera sobre ela e em cada ponta um montinho de pólvora e um outro risco também de pólvora para ali pôr fogo e fazendo diversos riscos atrapalhados com giz branco e depois pusera-se a cantar como resmungando e movendo o corpo e depois dissera-lhe que o queria para seu cambonde (ajudante) e dito isto pusera-se novamente a resmungar ou cantar, dizendo que era cantiga das Almas e pondo fogo na pólvora pôs-se a sapatear de um pulo para riba e

quando desceu foi roncando como um porco. [...] Pai Domingos era feiticeiro desde lá fora e que sempre cortava e guardava cabeças de cobra cascavel e que tinha dado a Pedro algumas coisas em uma melancia para dar às filhas de seu senhor moço [...] (PROCESSO-CRIME n. ° 1.863, fls. 12).

Os rituais de possessão inserem-se na estrutura de uma irmandade, da qual os escravizados compunham a mesa. A fala defensiva do réu Reginaldo, acima transcrita, revela uma estratégia artilosa para se proteger da acusação, incorporando a versão das meninas que – tais como Madre Joana dos Anjos e as monjas ursulinas em Loudun – se diziam enfeitiçadas. A sinhá-moça Beralda, com a idade de 12 anos, liderava duas primas: haviam sido enfeitiçadas, ao comerem uma melancia “preparada”, ficando as suas mãos travadas e com ataques. Os pais seguiram as prescrições de Beralda: os “feiticeiros” foram açoitados, sucessivamente, com sete varas de marmelo, três de assa-peixe e de duas de fumo; depois, quebraram sobre cada um deles nove ovos chocos. Ao começar os castigos, os dedos encurvados das meninas endireitaram-se e cessaram os ataques, razão suficiente para que a culpabilidade dos escravos ficasse provada. As sessões, presididas por pai Domingos, revelam a persistência do universo mágico africano e a sua operacionalidade para a sobrevivência dos escravizados, no meio hostil dos livres e senhores. Os demais réus confessam que eram sócios da Irmandade das Almas, mas Domingos era o mestre, responsável pelas cerimônias, que abrangiam rituais de iniciação, durante os quais pulava para o ar e descia, roncando e dizendo:

[...] arre, maroto cachorro, e para não cair e ficar desacordado um deles dava um tapa na cara dele para abrandar e que antes disso estremecia todo o corpo e que ele, Rita e Francisco também já sabiam estremecer o corpo, mas não eram mestres como pai Domingos e que isto acontecia nas mesas que ele fazia nas noites de quinta para sexta-feira e antes da cantada do galo. [...] a mesa era no chão, com uma toalha ou lenço branco que pai Domingos estendia e aí punha mercúrio de matar bicho e um montinho de pólvora em cada ponta da toalha [...] e quando punha fogo na pólvora é que pai Domingos umas vezes estremecia o corpo, outras vezes pulava para o ar. [...] o maroto cachorro de quem Pai Domingos falava era o demônio. [...] Que as meninas sustentaram na presença dele e de Pai Domingos que eles eram feiticeiros, mas que pai Domingos era mais e que eles tinham feito elas adoecerem [...] seus senhores moços João Ignácio, Gordo Manoel Ignácio e José Martins principiando a darem neles; assim que pai Domingos apanhou, as meninas endireitaram as mãos, o que fez ele mesmo interrogado ficar admirado e confuso, pois que este

castigo diziam as meninas que era para quebrar o encanto deles (PROCESSO-CRIME n. ° 1.863, fls. 22).

Pai Domingos, natural de Monjolo, na Costa da África, é interrogado: ele fazia as mesas para defender-se de malfeitores, que eram os feiticeiros, uma vez que era contra os feitiços; só tinha raízes para curar e defender-se contra os feiticeiros; fazia as mesas às quintas-feiras, encerrando-as antes do galo cantar; sua mulher Rita e o escravo Pedro eram seus cambondes; ultimamente só haviam participado das sessões um liberto e um bugre. Quanto às meninas, não era culpado pelas suas enfermidades. Elas haviam apontado um local onde havia coisas enterradas, que eram de Pedro e ele não sabia como este sabia tantas coisas, pois não lhe havia ensinado isso. Rita Crioula presta novos esclarecimentos sobre a crença na feitiçaria e nos feiticeiros, ainda imperante no meio brasileiro, enfatizando que ela não era feiticeira e que lhe castigaram com varas de marmeleiro, assa-peixe, fumo e quebraram-lhe ovos chocos, somente para quebrar-lhe o encanto, cortando-lhe cabelos de todas as partes do corpo e deram-lhe tudo unicamente por ser ela mulher do preto Domingos, porém que ela somente sabe da mesa de curar de cobra (PROCESSO-CRIME n. ° 1.863, fls. 36).

O corte de cabelos e de pelos, que se praticou da Idade Média à primeira metade do século XVIII, comprova a persistência de crenças na feitiçaria, condenadas pelo Iluminismo, e a lenta transformação das mentalidades no meio brasileiro.

Os autos registram um relato importante sobre a influência dos escravos no universo de seus senhores. É um dos tios de Beralda a falar:

[...] as meninas vivem durante todos os dias bastante atacadas, tendo sossego durante a noite; que estes ataques são iguais o de uma ao das outras e que consistem em primeiramente encolher os dedos dos pés e trançar os das mãos de uma forma nunca vista e que é impossível explicar-se; que neste estado atiram-se a correr para qualquer lado que lhes parecer; que cercando-se elas e nessa ocasião repreendendo-as, precipitam-se no chão, ficam desacordadas e pondo pela boca alguma porção de baba ou espuma, sendo preciso conduzi-las desacordadas para a casa; e logo que tornam a si é vociferando ditos e palavras tão medonhos e nojentos de serem proferidos por uma menina e descompondo a todas as pessoas, sem respeitarem os próprios pais e avós e que depois de passarem muitas horas principiam a adquirir alguma melhora e alisando as mãos uma na outra vão desenvolvendo os dedos e logo começam a cantar a cantiga ou língua de negro e então dizem

que Domingos, Pedro e Rita são a causa de suas enfermidades (PROCESSO-CRIME n.º 1.863, fls. 46).

À evidência, as meninas deixaram-se impressionar pelos rituais de seus escravos, criando, à sua maneira, uma mesa, sob a liderança da mais velha delas, Beralda. Com uma sexualidade potencializada pela puberdade e o sadismo próprio à cultura escravocrata, as sinhás-moças divertiam-se com as torturas que preparavam para os escravizados e davam-se ao espetáculo público. Após a aplicação das sevícias que ordenaram nos escravos, melhoraram, mas do dia seguinte em diante principiaram a sentir tonturas e depois loucura, falando barbaridades, correndo para o mato e lançando pela boca cipós, estrume e penas de galinha, besouros, carvão, fumo, areias, lixos e outras coisas (PROCESSO-CRIME n.º 1.863, fls. 47). Ao padre, chamado para confessá-las, “cantaram cantiga de negro, em forma de congado e declararam que essa cantiga era de Pedro moleque, que, juntamente com o Pai Domingos eram “muito feiticeiros”. O escravizado Pedro funcionou, provavelmente, como catalisador dos desejos de Beralda, assim como aconteceu com Urbain Grandier, queimado como feiticeiro, por obra e graça de Madre Joana dos Anjos. Vários indícios sobre o assunto aparecem nos testemunhos: Pedro era atrevido “a ponto tal de despertar suas senhoras” (PROCESSO-CRIME n.º 1.863, fls. 33).

Entre os objetos encontrados com os acusados havia patuás, orações, peles, dentes ou patas de animais, pedras, pelos, raízes, etc., traduzindo o cenário da época e do local. O exame pericial elenca os seguintes objetos encontrados em poder dos réus: oito calhaus da classe dos quartzo ou pedrinhas de rio, três cristais de quartzo, 24 sementes vulgarmente conhecidas por “lágrimas de Nossa Senhora”, uma goma branca proveniente da árvore denominada acácia gomífera, algumas raízes de “cainça”, uma de “Milão”, substância que serve para curar as mordeduras de cobra, uma cabeça de macuco, uma porção de dentes de alho, diferentes trapos e algodões, três patuás de guardar orações ou relíquias, um pouco de carvão com excrementos de pássaros ou de galinha, uma raiz de taná, um pedaço de lança quebrado, uma batata e um cobre de 20\$ (PROCESSO-CRIME n.º 1.863, fls. 60). Portanto, um instrumental a refletir a miséria material de seus donos.

Os peritos concluíram que a enfermidade das meninas era natural e consistia em uma exaltação do sistema nervoso e que a sua causa se derivava “das ideias que incutiram no espírito das meninas e as crenças que elas têm

desenvolvido pelas superstições das pessoas que as rodeiam”. E acrescentam: em tudo quanto examinaram e observaram, notaram que as imaginações das pessoas que acompanhavam as meninas estavam fortemente prevenidas pela crença de feitiçarias e verdadeira demonomania (PROCESSO-CRIME n. ° 1.863, fls. 61). A justiça se fez: os réus foram absolvidos.

Considerações finais

A busca obsessiva por inovações, no capitalismo contemporâneo, vem acompanhada por símbolos mitológicos e heróis do passado mais longínquo. A estranha mistura entre o tempo presente, marcado pela tecnologia de ponta, e o grande tempo das narrativas e heróis míticos, demanda o investimento de pesquisas sobre as camadas mais profundas do pensamento humano, nas quais se aninham a magia e as religiões. A fim de contribuir para o esclarecimento desse tema, estudam-se divindades do panteão africano e afro-americano, em suas adaptações ao universo brasileiro, examinando as diversidades contidas nas expressões “desordem”, “mudanças de direção” ou “destino cosmogônico”, a partir do eixo das relações entre dominantes e dominados. A mitologia comparada entre as divindades Exu e Ogum na África e no Brasil concede ênfase especial ao pensamento africano e nas adaptações que sobrevieram em sua transmigração para o Brasil, comprovando o impacto que a ordem escravocrata provocou nas crenças e heróis de milhões de africanos e de seus descendentes. A mitologia da África apresenta um par de deuses – Exu e Ogum – com características semelhantes, comprovando a existência de camadas profundas no pensamento da nossa espécie, que apontam para fatos similares, em problemas e soluções. Na estrutura do Grande Tempo, sem começo e sem fim, acontecimentos e personagens indicam aos homens caminhos de submissão e lealdade a entidades superiores, que têm em mãos os seus destinos. Indicam, igualmente, que aos homens cabe oferecer sacrifícios aos poderes sobrenaturais, a fim de se livrarem dos castigos de uma vida instável, votada ao fracasso, em que o livre arbítrio e a felicidade são inatingíveis. Por outro lado, a escolha de heróis *tricksters*, que vencem obstáculos e conseguem benefícios por meio do engano, da mentira, da amoralidade, ganha uma analogia inquietante com líderes políticos contemporâneos. A comparação entre o edifício cósmico africano e os rituais e crenças dos candomblés brasileiros, das santerias cubanas ou de práticas religiosas praticadas em outros países americanos, demonstra que as estruturas mentais são também históricas. Na verdade, fundamentalmente históricas.

A complexa e perversa hierarquia social brasileira, baseada na escravidão, transformava os escravocratas em figuras dotadas de um poder desmesurado, contra o qual os escravizados só poderiam se opor por meio de revoltas da senzala, que se davam através de insurreições materiais ou mágicas. Para estas, a senzala simplificou o edifício cósmico africano, na prática de rituais que deveriam matar, atemorizar ou amansar os seus proprietários, desenvolvendo feitiços, na via da macumba, com recorrência a Exu. Esses procedimentos foram logo assinalados como práticas diabólicas e Exu visto como o demônio cristão. Os processos-crime mostram retalhos dessa realidade, registrando fragmentos de um sistema brutal e de longa permanência – quase mítica – na história desigual dos africanos e de seus descendentes no Brasil.

Bibliografia

ADEKOYÁ OLÚMÚYIWÁ, Anthony, **Yorubá: Tradição Oral e História**. São Paulo: Terceira Margem, 1999.

AGUESSY, H. “Legbá e a Dinâmica do Panteão Vodun no Daomé”. **Revista Afro-Asia**, nº 10/11, Salvador, 1970.

BASTIDE, Roger. **Le Sacré Sauvage**. Paris: P.U.F., 1974.

_____. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Editora Nacional, 1961.

CAZENUEVE, J. **Sociología Del Rito**. Buenos Aires: Amorrortur, 1971.

CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda; GODOY, Marília Gomes Ghizzi; CAMPOS, Paulo Fernando Souza. A “Cor de um Crime” nos Arquivos da Memória: a morte de Vicente Crioulo (França, 1848). **Revista Diálogos**, vol. 23, edição 1, pp. 266-286, 2019.

FROBENIUS, Leo. **Mithologie de l’Atlantide**. Paris: Gallimard, 1949.

GIARD, Luce. História de uma pesquisa. In: CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 5. ed., v. 1. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

GURVITCH, G. “La Magie. La Religion et Droit”. **La Vocation Actuelle de la Sociologie**, v. 11. Paris: P.U.F., 1950.

HEUSCH, L. **Pouquoi L’Épouser?** Paris: Galimard, 1971.

MAWE, John. **Viagens ao interior do Brasil**. Rio de Janeiro: Zélio Valverde, 1944.

MERCIER, P. “The Fon of Dahomey”. **African Worlds**. London: Oxford University Press, 1970.

MOTT, Luiz. Paulistas e colonos de São Paulo nas garras da Inquisição Portuguesa. **Revista USP, São Paulo**, nº. 45, pp. 116-128, março/maio 2000.

ORTIZ, R. **La Mort Blanche du Sorcier Noir**. Tese de Doutorado, Paris: Sorbonne, 1975 (M.S.).

PARÉS, Luis Nicolau. Memórias da Escravidão no Ritual Religioso: uma comparação entre o culto dos voduns no Benim e no candomblé baiano. In: REIS, João José e AZEVEDO, Elciene (orgs.). **A Escravidão e suas Sombras**. Salvador: EDUFBA, 2012.

PARRINDER, G. **Mythology African**, London: Cambridge, 1950.

_____. **African Mythologie**. London: Ed. Paul Hamlyn, 1967.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte**: Pade, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1984.

STURLUSON, Snorri. **Edda em prosa**. Tradução, apresentação e notas de Marcelo Magalhães Lima. Rio de Janeiro: Numen, 1993.

TEIXEIRA, Eliane de Alcântara; GOMES, Álvaro Cardoso; CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda. Cotidiano e magia na ordem escravocrata (Brasil, século XIX). **Revista Portuguese Studies Review**, v. 25(2), pp. 107-125, 2018.

TRINDADE, Liana Salvia; COELHO, Lucia. **Exu**: O Homem e o Mito. São Paulo: Editora Terceira Margem, 2006.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a História**. São Paulo: Martins Fontes, 1971.

Fontes

DOS FEITICEIROS. Título XXXXII das Ordenações Afonsinas. Reprodução fac-simile da edição feita na Real Imprensa da Universidade de Coimbra, no ano de 1792. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, pp. 152-4.

PROCESSO-CRIME nº 183. Campinas, 1847. Arquivo Público do Estado de São Paulo, caixa nº 8, 4036. Ms

PROCESSO-CRIME nº 683. Ré: D. Ignácia Joaquina Duarte e José de Barros Dias, seu marido, indiciado. Campinas, 1865. Arquivo do Estado de São Paulo, caixa nº 4.056, fls. 2-8.

PROCESSO-CRIME 3.946. Entre partes: A Justiça; réu: Joaquim Antônio, africano livre. São Paulo, 1868, fls. 5 e 5v. Ms.

PROCESSO-CRIME nº 1863. Autos-crime. A Justiça, por seu Promotor. Réus: Domingos Africano e Rita Crioula, escravos de Antônio Alves Borges; Pedro, escravo de Antônio Ignácio da Silveira e Reginaldo, escravo de D. Maria Marcelina. Uberaba, 1863, fl. 61. Arquivo Público de Uberaba. Ms.

Submetido em: 27-6-2023

Aceito em: 17-10-2023