

História, mito e rito

Aurora F. Bernardini¹

I História: os “Minas” do Maranhão

Sabe-se que entre os povos da raça negra introduzidos no Brasil (Minas, Bahia, Pernambuco, Maranhão) existiam os assim chamados “Minas” que se dividiam em Ashantis, Nagôs, Santés e Malys ou Jeje (Ewe ou ainda Eoué, de acordo com um ou outro pesquisador. *Stricto sensu*, Minas são os negros da Costa de Ouro, Fanti-Ashanti, que receberam esta denominação talvez devido ao Forte de Elmina ou de São Jorge da Mina², que se tornara o principal empório de escravos sob os portugueses. O termo, porém, passou a designar todos os negros sudaneses que foram embarcados naquele porto para o Brasil. Em particular, os Minas do Maranhão, sobre os quais versa a primeira parte desta comunicação, são negros Jejes, de proveniência deameana, trazidos ao Brasil “de contrabando”, numa época em que a escravatura já estava proibida pelos acordos entre Inglaterra e Portugal ou, quem sabe, mesmo antes. Uma das mais precisas e legítimas descrições da casa Grande das Minas é, sem dúvida, a que devemos a Josué Montello, em seu romance histórico-social *Os tambores de São Luís*³, que me permito transcrever aqui:

A Casa é baixa, rente à calçada da rua, e já deve ir a caminho de dois séculos. Não se sabe dizer ao certo quanto foi construída. Nada existe sobre as suas origens nos papéis da municipalidade. O Dr. César Marques no seu prestimoso *Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão*, publicado em 1870, silencia sobre ela. Quem desce a rua sinuosa, na direção do centro da cidade, depois de passar pela Igreja de São Pantaleão, vê um bando de construções primitivas, todas acachapadas, com beiras salientes e batentes de cantaria. Para identificar a casa Grande das Minas, não é preciso quebrar a cabeça. De dia, ali por perto, qualquer pessoa dirá onde ela fica; de noite, bastará guiar-se pelo bater dos tambores. Lê-se em João Francisco Lisboa que, ao lado da igreja primitiva, que domina a cidade com suas torres caídas, agregaram-se umas casinhas agachadas e baixas. Estas, pelo visto, serviram de modelo às que se foram erguendo nos arredores, pelo tempo adiante, com as mesmas linhas toscas. A despeito dessa simplicidade desataviada,

¹ Aurora Fornoni Bernardini é professora de pós-graduação em Teoria Literária e Literatura Comparada na Universidade de São Paulo.

² Em Eomira (Gama) há o Forte de São Jorge, construído pelos portugueses em 1472 e tomado pelos holandeses em 1637.

³ Livraria José Olympio Editora, Mec., Rio de Janeiro, 1975.

todas elas conservam certo ar de pobreza decente. Em contraste com o casario e azulejos de patriciado maranhense, na Rua do Sol, na Rua dos Remédios, na Rua da Palma, na Rua de Nazaré, ou na Rua Formosa, as moradias de São Pantaleão têm a singeleza das residências de arrabalde. Em verdade, situam-se no perímetro urbano de São Luís, uma junto das outras como se a protegerem mutuamente contra as transformações por que vem passando a cidade.

A Casa Grande das Minas, ou, simplesmente, Casa das Minas, tem outra peculiaridade, que ajuda a reconhecê-la: fica de esquina, parecendo descer ladeira abaixo, no pedaço de rua a que deu nome: Beco das Minas. Antigamente encontrávamos junto à sua porta em leque, do lado de São Pantaleão, uma preta de cabeça branca, com um sortido tabuleiro de frutas maranhenses: bacuris, guabiravas, murici, cajazinhas, ingás, mangas-de-cheiro, pitombas, sapotis, graviolas e mesmo maria-pretinha e camapu, que os meninos de hoje não chegaram a conhecer. Pela manhã, nos dias comuns, e à noite, nos dias de festa, havia ao lado do tabuleiro uma panela de barro com a juçara fresca ou o mingau de milho, que o próprio vento da rua anunciava e oferecia. No rodar do tempo, a casa não mudou.”

Segundo Sérgio Figueiredo Ferretti, na sua Dissertação de Mestrado que denominou *Querebentam de Zamadonu – um estudo de Antropologia da Religião da Casa das Minas*⁴, a Casa das Minas de São Luís do Maranhão teria sido fundada por africanos Jejes chegados ao Brasil após 1831 para ali cultuar numerosas pessoas da família Real de Abomay, a partir das assim chamadas “pedras de assentamento”, trazidas da África pelos fundadores, que eram escondidas no *pegi* ou quarto dos segredos e que tinham a propriedade de fazer com que os *voduns* invocados baixassem.

Além da Casa das Minas, só a casa de Nagô, no Brasil, é a única que possui tais pedras de assentamento. O culto organizou-se em volta da liderança feminina, *vodunsi-he* (mães), segundo rituais variados que foram objeto de pesquisas nacionais e internacionais, principalmente na década de 40. Os rituais consistem principalmente no preparo e realização de *feitorias* (preparação de filhas completas) também chamadas *barcos* e, costumeiramente, na preparação de festas em várias finalidades (homenagem, invocação e propiciação de diferentes divindades), havendo comidas, beberagens, vestes, cânticos, danças, transe e obrigações próprias.

O parentesco entre os membros do grupo e o parentesco entre as divindades cultuadas, que se agrupam em “famílias” com características próprias, constitui uma das estruturas básicas de sua organização. O grupo preserva denominações e características de umas sessenta divindades *daomeanas*, mas evita comentar seus nomes e mitos que constituem o segredo que as mães de terreiro passam apenas às sucessoras.

⁴ *Querebentam de Zamadonu – um estudo de Antropologia da Religião da Casa das Minas* – Natal, 1983, Dissertação de Mestrado (cf. Bibliografia).

De acordo com Basil Davidson, em sua obra *The African Past*, o antigo reino de Daomé, transformado numa possessão da França e recentemente constituindo uma das repúblicas Africanas, teve a origem seguinte:

A criação do reino de Daomé é a história que melhor se conhece. Na África oriental as culturas da Idade do Ferro que teriam produzido colônias, como a de Engaruka, sofreram devastadoras invasões dos Nômade do Norte. Os portugueses haviam destruído o comércio do Oceano Indico. Os Boers haviam investido do Cabo da Boa Esperança abrindo caminho para a conquista dos europeus.

No começo do século XIX havia na Costa dos Escravos, entre Porto Novo e Pequeno Popo, os estados de Savi ou Whydah, sobre a costa mesmo, e de Ardra, ao interior de Ahada, e, enfim o de Porto Novo. Entre 1600 e 1685 uma força armada deixou Ardra e avançou para o norte, hoje Adomey, que constituía o reino de Daomé (hoje República, a partir de 1960, com 112.000 K e capital em Porto Novo), fundado por uma tribo dos Ewes.

O primeiro rei da nova dinastia (1825) edificou seu palácio sobre o corpo do último rei dos Estados costeiros precedentes, que até então se reservavam o direito de serem intermediários do tráfico com os europeus. O reino de Daomé se estabeleceu na costa, tendo sido seus últimos reis, antes da colonização francesa: Ghezo, Glélé, Gbihanzim (1818-1849). O reino deles se estendia desde Savalou à costa, e desde Koufu a Onémé. Caracterizava-se por uma organização militar bastante severa, palácios edificadas com muros ornados de baixo-relevos de terra.⁵

Pierre Verger, no estudo intitulado *Le culte des voudoun d'Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhão par la mère du Roi Ghèzo?*, sugere a época em que teria havido o transplante da África para o Brasil do grupo escravo que se estabeleceu em São Luís. Judith Gleazon, em seu trabalho *Agotime, her legend*⁶, daria o nome de mãe de Ghezo a Agotime (corroborando a Tese de Verger), vendida como escrava pelo rei Adadozã, que teria fundado no Brasil o culto do grande vodum Zomadone, rei das águas, desde Salvador e São Luís do Maranhão. Zomadone, o mais velho dos voduns, é assim descrito por Pierre Verger:

Akaba, Rei do Daomé, teve um filho anormal. A prenhez da rainha Konandé fora penosa e agitada, manifestando-se duas vezes nas costas, duas vezes no peito, duas vezes nada tivera; dois ou três dias depois lá estava ela prenhe de novo. A parteira fugiu, espavorida, assim que a criança, Zomadone, veio ao mundo, porque tinha seis olhos, dois sobre a fronte, dois atrás da cabeça, e dois sobre o peito. Tinha dentes, cabelos e barba e, desde nascido, se pusera a andar e a falar; além disso, nascera

⁵ Davidson:1964, p. 19.

⁶ Grossman: 1970.

com ‘um tumor sobre as nádegas que ele arrastava – no dia seguinte, ele entrava nesse tumor, desaparecia e rolava no chão como um balão e declarava que era Zomodone; no dia seguinte se transformava num grande pássaro que pescava peixes à beira de um pântano e cantava, dizendo-se filho de Akaba e, logo a seguir, voltava a ser homem. A gente estava muito surpresa ante essas manifestações. Desaparecia, então, mas um caçador o encontrava à beira de um pântano, e estava dizendo-se filho de Akaba, chamado Zomadone. Pouco depois a gente o ouvia cantar à margem de uma ribeira e o ouvia também à margem de uma fonte. Akaba mandava procurá-lo mas, embora o ouvissem, não o encontravam em nenhum lugar. Se ele cantava na ribeira, os que vinham apanhar água lhe ouviam as canções e ao mesmo tempo, n’água e no ar, e a gente não lhe não sabia o que fazer. Akaba, inutilmente, o procurava.⁷

Veja-se agora como é visto Zomadonu no culto da Casa das Minas. Zomadonu – dono da casa, chefe de uma família ou linhagem do clã de Davice. Foi o vodum protetor da fundadora e das primeiras mães. Veio nelas para organizar a casa. Para se começar qualquer festa, tem que se começar com ele. É o que abre as portas. E também chamado Babanatô e tem outros nomes em jeje, que aparecem em vários de seus cânticos, mas que não se costuma revelar. A chefe ou mãe recebe ordens dele, que é o dono da casa. As dançantes dizem que não sabem a história dele, e sabem apenas que é um rei, filho de outro rei. Não ouviram falar das mulheres dele, mas sabem que teve quatro filhos, que são toquens. Dois são gêmeos: Toçá e Tocê. Teve ainda Jogoroboçu ou Boçu e Apoji. Nogono Toçá é considerado o mais velho e o mais levado, que gosta de fazer brincadeiras. É o mais querido, também, e o protegido do pai. É o guia dos voduns da casa, o que abre o culto. Entre suas filhas estava D. Torquata, mãe de D. Joana, que era de Codó, tinha várias parentas dançantes e tocadores e morreu em 1924. Outra de suas filhas foi Locádia, que chefiou a casa após a morte de mãe Andresa, até morrer em 1970. Tocé foi carregado por D. Medússia, gonjaí falecida cega em 1977. Toçá e Tocé são comemorados no dia de Cosme e Damião. Jogoroboçu é carregado atualmente por D. Enedina de Oliveira que teve várias irmãs dançantes. Vive no Rio desde 1954 e dançou em 1952. D. Enedina contou que sua bisavô era cambinda e foi apanhada na África com um lenço vermelho acenando por pessoas de um navio e que sua mãe, D. Felipa, era filha do Barão de Itapari.

O pai de Zomadonu é Accicinacaba ou Coicinacaba. Costa Eduardo (1948: 77)⁸ considera que Coicinacaba parece ser um nome composto de Koisí e Akaba, em que Koisí seria um nome privado. Foi Zamadonu quem ensinou os daomeanos a realizar ceri-

⁷ Textos citados nas referências bibliográficas como N.P. *op. cit.* p. 107

⁸ Otávio da Costa Eduardo, antropólogo paulista defendeu sua tese (até a redação do presente, não publicada) nos EUA, em 1948, sob a orientação de Herskovits M. que o menciona em seu livro.

mônias aos ancestrais, que lhes revelou os deuses do céu, da terra, das águas e do trovão e lhes ensinou os 766 cânticos para serem cantados nas cerimônias dos ancestrais. (apud Herskovits, 1967: p. 223-231).

O pessoal da casa das Minas diz que Zomadonu é normal. D. Denis diz que já viu várias vezes, que ele é escuro e usa túnica com um torso branco ou roupa africana estampada. Euclides diz que para os fanti, Zomadonu é defeituoso e é o rei das águas.

A festa de Zomadonu na Casa das Minas é no dia primeiro do ano. Era neste dia que se realizava a festa de pagamento aos tocadores. Zomadonu não tem vindo nas filhas há uns vinte anos. A última que o carregava foi D. Andaí, falecida em inícios dos anos 1960. D. Romana também o carregava e ele tinha outras filhas. Zomafonu é o dono de um dos tambores grandes da casa e do ferro “gan” que acompanha os cânticos. Ele tem vários cânticos, uns de chegada, outro que se refere às fundadoras, outro em que pede os chinelos, “afopá”, a toalha – “trogonu”, a bengala – “adrobô”, o pano de ombro, o rosário e todas as suas diversas insígnias. As filhas atuais esperam que brevemente ele escolha uma nova dançante, que não pode ser qualquer pessoa sem juízo, qualquer “negrinha”, e que essa filha venha a assumir futuramente muitos encargos importantes. (Apud Figueiredo Ferretti, 1983: pp. 85, 86)

É claro que não existe a hipótese de uma transposição direta dos antigos mitos daomeanos à religião da Casa das Minas. Há vestígios deles nos rituais do culto. Mas são vestígios fragmentários, recolhidos com paciência de iniciado por Figueiredo Ferretti, em seu longo estágio, que tentaremos delinear, para depois, num esboço de síntese teórico-comparativa, comentar à luz das mais conhecidas poéticas do mito.

Cada mãe-de-terreiro realiza um único barco na vida. A iniciação dá-se durante um complexo ritual que dura várias semanas (40 dias) em que as *vodunsi* passam vários dias no *pegi*, tomando remédios para os olhos, a boca e os ouvidos, recebem a imposição das mãos por parte das *gonjais*, maceram-se em banhos especiais durante a madrugada e terminam sua feitoria recebendo cada qual seu vodum. Citemos, como exemplo, o barco em que Mãe Andresa foi preparada:

“Segundo informações de D. Dinis, o barco em que Mae Andressa foi preparada, talvez por volta de 1895, teria sido formado pelas seguintes filhas, cujos nomes aparecem também em Nunes Pereira (1979):

Nº	Vodunsi	Vodum
01	Norberta	Bedigá
02	Virgilina	Boçucó

03	Antonina	Azacá
04	Tereza	Daco
05	Benedita	Lepon
06	Leocádia	Toçá
07	Cecília	Bedigá
08	Maria Quirina	Doçu
09	Francisca Adriana	Doçu
10	Maria do Carmo	Ajautó
11	Dadá (Andresinha)	Borutoi
12	Adresa	Poliboji

A gestão de Mãe Andresa (1914-1954) foi a mais famosa, e a descrita por Nunes Pereira em seu livro *A casa das Minas*. Vinte anos após a morte de Mãe Andresa, muitas dançantes mudaram-se para o Rio de Janeiro ou São Paulo, no intenso surto migratório para o sul, motivado, em grande parte, pelo fechamento de fábricas de tecidos (1950-1960), onde as dançantes trabalhavam. Com isso, a Casa das Minas empobreceu. Mãe Amância, que durante sua gestão realizou festas importantes, como a da limpeza da casa, dos cachorros e do divino, foi, no fim da vida, acusada de ter cedido objetos fundamentais para o Museu Histórico artístico do Maranhão, em troca de benefícios para a casa, que estava desabando. Aqui está a lista dos objetos:

Em troca da ajuda recebida, D. Amância doou ao Museu os seguintes objetos: toalha bordada de se receber vodum, camisa bordada, travesseiro de renda, lenço de homem, lenço de mulher, anágua, par de chinelos, suporte de cachimbo longo, bengala de dança, pulseira (dalsa) de coral, pulseira de búzios, manta de missanga das tobossi, rosário de culto, ferro (gan), vareta de madeira (aguidavi), uma cabaça, um tambor grande, estrela de Salomão, pequena imagem de Cosme e Damião em madeira.

Mãe Amânica, que bebia e ameaçava “botar tudo na maré”, morreu com um tumor interno, consequência de uma guerra de Santo após o episódio em que, numa missa de sétimo dia, um padre estrangeiro acusou a Casa das Minas de praticar a “religião do demônio”. Hoje existe o estatuto da Irmandade da Casa das Minas publicado do Diário Oficial de 20/02/1980, que permite definitivamente a participação na associação a “pessoas amigas”.

II Mito, segundo Meletínski⁹

No século XX está definitivamente consolidada a consciência de que o mito é um princípio criativo eternamente vivo. Seja ele aproximado ao ritual, à psicologia, à arte, à ideologia, à natureza, conforme a escola e o momento, não há dúvida de que ele é um conceito central na teoria da cultura universal.

Se a etnologia clássica do século XIX queria ver no mito a tentativa pré(anti)científica de explicação do mundo (o mito seria então qualquer juízo que surge independentemente da experiência e que não coincide com os resultados da verificação), Boas, pai da etnologia americana do século XX, asseverava que a associação primitiva, emocional, simbólica, compensatória e heterogênea não era tão diferente do mecanismo que caracteriza até hoje a civilização europeia: a insuficiência lógica do pensamento (primitivo ou não) deve-se à natureza das ideias tradicionais às quais se associa qualquer percepção nova. Mitos, costumes e rituais forma-se muitas vezes como resultado de um processo inconsciente e automatizado.

A questão da prioridade do ritual sobre o mito é controversa até hoje. Ela teve em Frazer seu grande defensor (*The Golden Bough*), que opôs a magia ao animismo dos povos primitivos, enquanto etapa anterior orientada para forças impessoais e consistindo em associações por semelhança homeopática e contiguidade (contagio). Da magia Frazer deduziu quase que totalmente o totemismo, os sacrifícios, os cultos calendáricos. Só que, transformando a magia em princípio ativo, acabou dando ênfase excessiva ao ritualismo e subestimando o aspecto cognitivo e conteudístico da mitologia e unindo num único todo gêneros ou fenômenos diferentes.

Já Lévi-Strauss considera-a semelhante à clássica situação do ovo e da galinha (o que há é uma relação sincrética entre mito e rito), mas reconhece ao ritual o caráter primário, pois, contrariando o mito, procura imitar a continuidade do fluxo da vida.

Há casos em que o mito é irredutível ao rito, e vice-versa, mas não há dúvida, e Malinóvski observou muito bem (*Mito e Psicologia Primitiva*), que existe uma unidade interior (funcionalidade) entre mito, rito e função prática comum. Em suas teses, que também contrariam a visão da etnologia clássica do século XIX, ele defende a posição de que na sociedade arcaica onde o mito ainda não se tornou resquício, ele não é um mero meio de explicação anti-ou pré-científico do mundo, mas um meio de manutenção da continuidade da cultura tribal, codificando o pensamento, propondo regras de comportamento (ritos),

⁹ Sintetizamos aqui conceitos e referências a partir do livro de Meletínski, E. *A poética do Mito*

mantendo a ordem cósmica e social. Sobretudo, e com isso ele se aproxima da *differentia specifica* entre mito e literatura, o mito é vivido pelos povos primitivos como escritura sagrada verbal que influencia o destino do homem. Esta “escritura sagrada verbal” seria uma forma elementar de religião, retoma por sua vez Durkheim (*As Formas Elementares da Vida Religiosa* e *O Sistema Totêmico na Austrália*), forma essa que ele não faz remontar para o culto dos elementos cósmicos ou dos espíritos domésticos (ou para a magia), mas *para o totemismo*. Ele acha que o clã é precisamente quem constitui o princípio totêmico, porém princípio hipostasiado pela imaginação em forma de variedades vegetais e animais que servem de totem e que esse princípio modela a organização tribal, sacraliza um modelo de universo *em que todas as partes do universo pertencem ao modelo*.

Estas descobertas, além de serem relevantes para o caso em tela (cf., quanto ao totemismo, a história mítica de Daomé em que o remoto ancestral dos reis remonta a uma pantera, N.P. :114, citando Montserrat Palau Marti¹⁰), também referem-se à relação entre mito/obra de arte literária: a função das metáforas e dos símbolos. Se para o ser primitivo *uma parte* emblemática do ser sagrado suscita os mesmos sentimentos que o *todo*, numa obra de arte coesa também qualquer parte deve ser microcosmo do todo. Disso decorre a seguinte consideração em paralelo: se o mito e cada parte do mito são vividos pelos povos primitivos como realidade, *uma vez aceitas as regras do jogo*, uma obra literária também passa a ser vivida, pelo leitor, como “realidade”. Só que em lugar de ser uma realidade concreta, tal como a vista no mito pelo homem primitivo, será uma realidade “ficta”, de segundo, terceiro grau, etc., conforme distância em termos de verossimilhança, pluralidade, etc. que nela reconhece ou não o fruidor.

O fato é que o homem ocidental moderno, embora crédulo e supersticioso – repara Lévi-Brühl em *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* – diferencia o natural do sobrenatural, enquanto o selvagem tem uma consciência mística, crê no mito enquanto objeto de fé e seu pensamento é impermeável à experiência na medida em que, no mito,

¹⁰ Segundo Montserrat Palau Marti a história mítica de Daomé quer que o remoto ancestral dos reis tenha sido uma pantera Agasu que apareceu primeiramente na região de Sado. Uma filha do rei de Sado era casada no clã de Alighonouvi Wasanu, cujos descendentes ainda habitam a aldeia de Wasa, perto de Abomé: um dia em que ela se achava no mato, a pantera macho, chamada Agasu, se uniu intimamente a ela. Nove meses depois nasceu um menino cuja origem não foi explicada. Alguns anos mais tarde o filho da pantera aspirou ao trono de Sado, mas sua pretensão foi considerada inadmissível, pois ele fundava seus direitos na linha materna, contrariando o costume. Mais tarde os filhos de Agasu retornaram à luta que culminou com a morte do rei de Sado. As “Agasuvi” (filhos de Agasu) tiveram que exilar-se. Partindo para o leste chegaram a Aizonutomé, o país de Aizo cuja principal divindade era Ayda.

Em contato com a cultura ocidental, o mito de Agasu se cristalizou. Agasu não é senão o filho espiritual da pantera; a esposa do rei Sado o descobre como um pequeno Jesus no berço e o adota.

Essas aberrações, diz N.P., aparecem na mitologia e na história do império incaico, tanto entre as divindades do Deus Sol quanto entre os fiéis do culto, visto que não eram menos intensas que na África as manifestações desordenadas e segmentadas do erotismo. (*apud* N.P, p. 63)

focaliza os elementos místicos. (Só mais tarde, e não por Lévi-Brühl, será reconhecido o sentido intelectual das originais operações mentais mitológicas e os seus resultados cognitivos práticos). E não apenas isso: em uma das contribuições mais importantes dadas por Cassirer *A filosofia das formas simbólicas e Ensaio sobre o homem*, entre outros) consiste em ter caracterizado como simbólica a atividade espiritual do homem, a criação mítica sendo apenas a forma mais antiga dessa atividade. A mitologia é para Cassirer uma modalidade cultural autônoma, marcada *por uma maneira específica de objetivação simbólica dos dados sensoriais e emotivos*. Daí a necessidade de se analisarem as formas e as funções da fantasia popular, ressaltando, sem confundir, o paralelismo que existe com outras modalidades de vida cultural, mas, uma vez relevadas as semelhanças e as diferenças, não querer reduzir a mitologia a estas, ou vice-versa.

O fato da objetivação do mito depender não do objeto, mas da maneira de objetivação, confere numa importância particular à *relação* e não mais à substância.

Uma vez que cada semelhança, contiguidade ou contato se transforma em relação causal, onde as causas aparecem com bastante facilidade, não são características do mito as mudanças que pressupõem a existência de uma lei universal, mas as metamorfoses, no sentido ovidiano, que representam o resumo de um acontecimento individual fortuito de um ato livre arbítrio: a sua causalidade como que gerando a causalidade.

Nesses modelos pode-se ver, por um lado, a cosmicização dos “entes primordiais”- ancestrais fratriais e, por outro lado, a transferência familiar-matrimoniais para os objetos da natureza. Na variedade maori da mitologia polinésia, o céu e a terra (Rangi e Papa) são o ponto de partida do processo cosmogônico, mas eles, por sua vez, foram gerados por deuses (cuja imagem surgiu indiscutivelmente mais tarde, o que veremos ao tratarmos do caos) como Po (a noite) e Ao (a luz), e estes, juntamente com Kore (o vazio), Che (o som), Kune (o desenvolvimento), Wao Nuk (a grande floresta), Wea (as plantas), Aka (a raiz do ar) saem da wei (a raizinha) a este de Pu (a raiz). Em outras teocosmogonias polinésias, encontramos como antecessor masculino Atea (o espaço) ou Te-Tamu (a fonte), ou Tangaroa, onde este é o pai ou deus supremo. Na mitologia polinésia existe um verdadeiro panteão de deuses – descendentes dessas essências divinas primordiais. Em todas as ilhas polinésias fazem parte do panteão Tangaroa, Tane, Rongo, Tu (existe uma série de variantes fonéticas desses nomes), e outros deuses que têm importância local.

Na teocosmogonia daomeana (dos Fons) figuram várias gerações de divindades andrógenas: a divindade primitiva Nana-Buluku gera os gêmeos Mawu e Lisa (a Lua e o Sol), e estes geram outros deuses que modelam a terra, o mar, o raio etc. Os chefes do panteão terrestre são os primeiros filhos de Mawu e Lisa – os gêmeos Da Zodzi, em seguida nasce o chefe da família dos raios Se (Heviose), cujos filhos personificam diversos aspectos do céu, do trovão e da chuva, em seguida

nasceu os gêmeos: os deuses do mar Agbê, o deus da onça Agê, e deus do ferro e da guerra Gu, o deus do ar e da respiração D’o e, por último, o *trickster* Lêgbá.¹¹

A consciência mítica não distingue ilusão e autenticidade. Depende de uma força imediata com a qual o objeto atua sobre a consciência. Tão logo algo é considerado “sagrado”, o atributo transforma-se em conteúdo.

No mito, o passado é causa das coisas. A sacralidade da existência remonta à sacralidade de origem. A inserção da sacralidade far-se-ia, segundo Cassirer, pela articulação da oposição sagrado/profano, graças a *elementos ex-machina*, como os números, por exemplo, ou fragmentos de memória “ditados” pelos mães-de-terreiro, no culto da Casa das Minas. Muito bem, mas quem decide se algo é profano ou sagrado? Quem é o sujeito da consciência mítica? Isso só se descobre quando se conscientizam os elos intermediários entre vontade e fim. Exteriormente, a consciência puramente humana (das elites, primeiramente) evolui lentamente e se dá a conhecer enquanto sujeito da consciência mítica, na humanização dos deuses e na divinização dos heróis. Interiormente, seria necessário penetrar nos limites da realidade não mítica para saber onde estão as raízes essenciais das imagens míticas (sonhos, cadeias associativas etc.).

O curioso é que dentro do movimento que vai do biológico ao ético, o sujeito da consciência mítica se transformará aos poucos, em sujeito da consciência ética. Essa passagem, se considerarmos as mães-de-terreiro como detentoras dos segredos dos mitos (ritos), torna-se conspícua quando os vemos repetidamente emitindo máximas de comportamento. Uma das máximas consequências inevitáveis dessa vertente (Urban) é que a mitologia, tornando-se fundamento da religião, usa a linguagem do mito para uma realidade não mitológica. Aos poucos buscam-se outras ramificações em cuja base está o mito, embora haja diferenças, às vezes essenciais.

Entre o mito e o *conto de fadas* (ou *conto maravilhoso*), a diferença, segundo Boas, estaria no fato de que o mito explica os fenômenos naturais enquanto os referidos contos apelam também para o sobrenatural. A questão do sonho é bastante mais complexa. Os estudiosos dos sonhos, quanto dos estados emocionais e das cadeias associativa, procuram aproximar a etnologia da psicologia. Para Freud, o conteúdo do inconsciente (que se manifesta, conforme se sabe, entre outros, através do sonho) é interpretado como fruto do deslocamento dos instintos recalçados da consciência. Os mitos seriam para ele a *alegoria* desses instintos recalçados da consciência. Já Jung atribuiu aos arquétipos (ele-

¹¹ Meletínski, *op. cit.* pp. 238 e seguintes.

mentos estruturais da psique, da consciência) o papel de formadores de mitos. Da mesma forma que ele vê o processo de individuação do ser humano na complementaridade entre consciente/inconsciente (segundo o pensamento, o sentimento, a intuição e a sensação, sendo que o que domina caracteriza o “compromisso” da pessoa com o ambiente): ele vê a individuação na arte. O artista projetaria seu destino pessoal no nível de destino da humanidade, porque o artista tem relações intensivas com o inconsciente. Só que uma coisa é o arquétipo e o mito e outra transposição desse arquétipo e desse mito para a arte e sua transformação em diferentes modalidades. Aqui Jung pratica um pan-mitologismo discutível, embora seus dois tipos de simbolização da libido, analógico (vida-ânima) e causativo (morte-velho sábio), e suas hipóstases zoomorfas, retomados por Lévi-Strauss como natureza e cultura, tenham dado em Jakobson a oposição metáfora/metonímia, tão aplicada em literatura.

Importantes, em particular, são em Jung os arquétipos (caminhos) das transformações. Em particular, o que dá origem ao mito de Mercúrio, o pícaro na narrativa e o vodum mediano chamado Legbá, no culto daomeano ioruba, que curiosamente, desapareceu do culto da Casa das Minas.

Diz Honorat Aguessy:

Segundo uma leitura genealógica é lícito assinalar que Legbá é o irmão mais novo dos deuses. Essa condição de irmão mais novo está ligada à do indivíduo que não tem nada. Nesse nível Legbá não tem patrimônio. Mas existe outro modo de leitura possível: a moldura linguística. Com efeito, na moldura das línguas faladas pelos deuses, Legbá manifestará sua superioridade. Nessa moldura, cada deus possui a sua língua, ininteligível para outros deuses, diz o mito. Em consequência, nenhuma comunicação existe entre eles. Só Legbá pode entender todas essas línguas e servir, conseqüentemente, de modesto tradutor ou linguista. Esse papel de tradutor faz dele o agente de comunicação indispensável, não somente entre os diferentes deuses ou entre os deuses e Mawu (Ser Supremo), mas ainda entre os homens e os deuses.

Ora, quem de nós ignora a importância desse papel e condição de intermediário?

Por isso, no caso de Legbá, todo mundo se vê obrigado a passar por sua mediação! Ele está em toda parte. Outras versões da cosmologia Fon, que variam os nomes e o lugar dos deuses, situam sempre Igná de acordo com o panteão da terra.

A primeira observação a fazer é que o personagem que representa, no nível dos deuses, a imagem que os Daomeanos fazem da condição do irmão mais moço da família está na relação binária irmão mais moço-primogênito. O irmão mais moço não toma parte na herança; em compensação é considerado inteligente e tem-se medo dele. O irmão mais moço é incumbido de transmitir mensagens a todos os destinatários possíveis. Desse modo, tudo ele sabe; pode também paralisar tudo, ati-

var ou reativar. O irmão mais moço é também aquele que, não possuindo bens materiais, busca compensações no conhecimento aprofundado do domínio das manipulações de outros e estratégias hábeis, que lhe podem favorecer em todas as situações. Resulta desse fato que o irmão mais moço não está radicalmente imobilizado e maltratado no seio da família. Ele dispõe de uma considerável margem de manobras que só ele pode empreender e explorar. O mesmo ocorre a Legbá no sistema religioso e na mitologia Fon. Legbá apresenta afinal a privação radical e a insatisfação permanente que o homem sofre. É em vão que se querará preencher essa privação com aquisições contingentes: isso se manifestará sempre sob uma outra forma. Legbá é, pois, o insatisfeito por excelência, ou, antes, a imaginação generalizada. Eleé, dentre as divindades domeanas, amais inteligente e a mais inconstante. Capaz de atirar as divindades uma contra a outra, também é qualificado para organizar um acordo entre as que se desentendem. Que tal divindade represente um papel preponderante na cultura da oralidade, que a cultura Fon constitui, não nos surpreende. Sua função de linguista revela, eloquentemente, o lugar da linguagem e, sobretudo, da oralidade, da palavra, nesse tipo de civilização. Se Legbá é o mais popular dos deuses e o mais próximo do homem Fon, é porque ele é sobretudo linguista e a porque a palavra é decisiva no conjunto dessa cultura. Numa palavra, é sem razão que se confunde Legbá com o demônio. Legbá só pode ser diabólico na medida em que a privação radical e a insatisfação que daí resulta são identificáveis ao diabólico. É verdade que toda mudança sem termo e saída é espreitada pelo mal, mas não se reduz a isso.¹²

A ideia de que a mitologia e os rituais funcionam como chave para os princípios permanentes na natureza humana ou num contexto histórico-cultural será uma constante entre os sucessores de Jung.

O próximo salto será dado por Lévi-Strauss que verá no mito não apenas a simbolização do objeto, mas a simbolização das próprias relações. E, particularmente para o que nos interessa, afirmando que a lógica primitiva se revelou instrumento poderoso de classificação, análise e apreensão do mundo, capaz de realizar uma revolução técnica e criar o substrato da civilização atual, *justamente acentuando as qualidades secundárias* (os detalhes, os índices, a metonímia, a metáfora...) ligará definitivamente os mecanismos mitológicos. Os elementos de ambos os domínios são mediadores entre imagens e conceito, e a lógica das relações dessa mediação atinge seus fins como que por um acaso em que as contradições aparentes são superadas por meio de um acaso em que as contradições aparentes são superadas por meio de um expediente original (*bricolage*), que em parte nada mais é que o efeito da assim chamada “amplificação”, uma das constituintes do fato estético.

¹² Honorat Aguessy. *At the Crossroads of Cultures: Time and philosophies*, Unesco, 1978, p. 108.

O mito será transformado nos diversos gêneros literários, conforme as diferentes formas de metaforização permanecendo apenas, na individualidade de imagem e do significado a diferença básica por parte do fruidor iniciado entre acreditar e “fazer de conta”.

Os mitos dos povos antigos serão, se quisermos, a primeira rebelião da poesia contra a prosa.

No culto da Casa das Minas misturam-se fragmentos de antigos mitos e ritos, captados por transe, alucinação, sonho e associação.

Sintomaticamente, esses fragmentos condensaram-se em nomes de pessoas, lugares, plantas e objetos que, incorporados à dança e à música, passaram a ser sacralizados e a funcionar como instrumentos mágicos de configuração de ritos mais compactos que amiúde se realizam nas assim chamadas “festas” de diferentes gêneros e serventias.

Curiosamente o culto teve seus momentos de apogeu durante a gestão de mães-de-terreiro que gozaram de ampla popularidade por favorecerem a utilização dos rituais como meio de prestação de serviços à comunidade ou seja, quando, em certa medida, os puseram à disposição de crentes não iniciados, realizando “trabalhos” que utilizaram a magia para fins não mais puramente mágicos, mas sim de “produção social”.

Além de servirem indiscutivelmente têm servido, como meio de aglutinação e de afirmação de uma cultura de identidade híbrida e dispersa, esses “trabalhos” parecem apontar para o caminho de sobrevivência dos vários cultos afro-brasileiros.

III Aspectos da Teogônia

Registramos aqui alguns fragmentos soltos, isolados dos cultos da Casa das Minas, onde porventura estejam algumas raízes míticas primitivas. (*Apud* Figueiredo Ferretti, *op. cit.* pp. 41 a 81)

Divindades: (esconde-se-lhes o nome)

Oxalá: Rei dos Mestres do Terreiro do Egito.

Na “Casa de Nagô” costuma-se dizer: “Não virar a tripa com o dedo”.

Casa das Minas: maçons e negros nunca dizem tudo o que sabem. Por isso uns respeitam os outros.

“Com sombra não se brinca. Quem não conhece sombra tem querespeitar a sombra que não conhece.”

Há um deus superior: Avievodum – Espírito Santo; o Divino é o primeiro Deus, foi ele quem criou Jesus. Em primeiro lugar há o Deus pai, que criou a todos.

Daomeanos: Mawu-lisa-Deus, Jesus (analogia, assimilação feita pelos teólogos europeus).

Legbá – o demônio.

Em relação com o catolicismo, D. Dinis diz: “chega-se até Deus pelos voduns”.

Depois de Deus há os santos, mas só chegam até nós pelo nosso guia, chega-se aos santos pelos voduns. Os santos são mais puros. Os voduns acabam sempre fazendo algo errado.

Os voduns pedem e os santos mandam.

Os voduns vivem em outros planetas; os santos vivem no sol.

Não se dá ordens aos voduns. Pede-se algo e eles dizem: “Vou ver se Evovodum quer.”

Oferendas não adiantam. Não se pode mandar neles.

Podem ajudar e afastar uma perseguição.

Os sacrifícios que fazemos aos voduns são em troca do sangue humano.

Os voduns baixam e os santos não baixam.

Nas festas dançam, cantam e brincam.

Para se manifestarem, tem que haver dança.

O tambor e os cânticos chamam os voduns. Mas eles vêm se quiserem.

A religião é um caminho para eles se comunicarem com o mundo.

Existem voduns altos e baixos.

Cada vodum tem devoção a um santo.

Por isso o povodiz que o vodum e o santo são o mesmo, mas não são.

Os voduns tomam conta das coisas da natureza – águas, ventos, plantas, doenças.

A ladainha dos voduns é em jeje.

A ladainha dos santos é em latim.

É preciso preparar o espírito do médium para receber, pois os voduns são uma força, são grosseiros, e há dançantes que caem quando os recebem. A manifestação é rápida e a pessoa tem que se controlar.

Se a pessoa passar mais de dois dias em transe, pode ficar obcecada.

Se o vodum ficar sempre na pessoa, um destrói o outro, e vice-versa.

Nas festas, as pessoas que são videntes vêm os voduns na varanda, mas só baixam os que têm filhas lá. Cada médium só tem um vodum, na Casa das Minas.

Os voduns não comem, não bebem, não dormem e não fazem necessidades.

Alguns gostam de fumar.

Se uma filha pedir algum mal ao vodum, ele leva o malem dobro para ela mesma.

Os voduns não se manifestam em estátuas. É comum os voduns escolherem pessoas de fora e levá-las para a Casa das Minas.

Há maneiras diferentes deles se vestirem para as danças.

Se for homem, quando a filha tem cabelos grandes, o penteado deve ser para trás, e se for mulher, deve cobrir as orelhas.

Quando o vodum baixa, usa uma toalha para distingui-lo da dançante, e essa toalha não se usa na rua.

Quando o vodum é mulher, a toalha é presa na cintura, como a ponta metida para dentro. Se o vodum é homem, a toalha é amarrada. Os voduns mais novos usam a toalha na cintura e os mais velhos sobre os seios.

Alguns usam a bengala, outros o chicote.

Os masculinos chamam-se *toi*, os femininos *nochê*.

Os voduns de cada grupo têm suas características.

Alguns são mudos. Curam com passes e preces, com raízes ou remédios. Badé protege contra o raio e o corisco. Loco acalma as tempestades.

Liçá representa o sol.

Averequete é a estrela-guia.

Abé é a sereia.

Nanã representa os pântanos. Os de bambirá são voduns da terra. Combatem a doença e a peste.

Os voduns de Davice são os da família real: imperatriz, poeta, tocador, advogado que herdou a coroa.

Toquens ou Toquenos são osguias, mensageiros, voduns mais jovens (15 anos de idade, aproximadamente), em geral filhos do mesmo pai com mães diferentes.

Dançavam em volta dos pés de ginja e distribuíam doces com folhas de parreira.

Festa: Cosme e Damião (27 set.)

Toçá e Toá da Casa das Minas.

Dizem que D. Leocádia, já bem velha, era uma graça brincando como criança.

Tobossi ou meninas

Até meados de 1960. Elas eram recebidas pelas vodunsi-gonjaí que haviam se iniciado em 1913-14.

As últimas morreram em 1970 e as tobossi não vieram mais. Falavam a língua africana. Eram consideradas como filhas de voduns. Vinham 3 vezes por ano.

Chegavam tarde da noite, batendo palmas (especialmente no carnaval). Tinham cânticos próprios e gostavam de bonecas e louças de crianças. Comiam comidas iguais às nossas.

Vestiam saias colorida, usavam pulseiras chamadas dalsas, usavam pano colorido sobre os seios, recobertos por uma manta de missangas presa no pescoço e usavam vários rosários. As mantas possuíam várias ordens de missangas, de cores variadas, acrescentadas a cada morte de gonjaí. Na cabeça usavam trouxa de pano, como se fosse uma rodilha. Davam dalsas às vodunsi-he. Tinham função importante no preparo das novas filhas da casa.

Seu papel no culto era só brincadeira. Elas podiam ficar até 9 dias com as gonjaís. Na casa de Nagô Iemanjá era a chefe delas.

Famílias de voduns e seus filhos.

Discrição, mistério, esquecimento.

Cerca de 60 divindades.

Estão organizadas em 3 ou 4 pelotões.

De Davice (real), de Dambirá, de Quevioçô.

Herskovits (1967, I:95-153-156) considera que a sociedade daomeana é patrilinear e polígena, ocupa entretanto a mulher um papel especial.

Subdivide-se em famílias externas, por todo o país.

Casa de Davice: (família real de Abonay)

Noché Naé – senhora velha (vodum)

Só se pede a presença dela para algo muito especial.

E mais importante que Zomadonu, o dono da casa.

Corresponde à Vó Ninãm, entre os nagôs.

BIBLIOGRAFIA

AGUESSY, Honorat. *At the Crossroads of Cultures: Time and philosophies*, Paris: Unesco, p. 108, 1978.

DAVIDSON, Basil. *The African Past: Chronicles from Antiquity to Modern Times*. London: Longmans, 1964.

FIGUEIREDO FERRETTI, Sergio. *Querebentam do Zomadonu* (Um estudo de Antropologia da religião na Casa das Minas) – Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Estudos Sociais do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 1983. (Abreviação: F.F.)

GLEASON, Judith. *Agotime, her Legend*, New York: Grossman, 1970. Veja-se também: Penguin Books, 1971.

HERSKOVITS, Melville. *The backgrounds of African art*. New York: Biblio and Tannen, 1967.

MIELIETÍNSKI, Eleazar. M. *A poética do mito*. (Tradução de Paulo Bezerra) Rio de Janeiro : Ed. Forense-Universitária, 1987. (Abreviação: M)

MONTELLO, Josué. *Os Tambores de São Luís*. Livraria, Rio de Janeiro: José Olympio Editora 1975.

PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas (Culto dos Voduns Jeje no Maranhão)*. Ed. Vozes, 2ª Ed., Petrópolis, 1979. (Abreviação: N.P.)

VERGER, Pierre. “Le culte des vodoun d’Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhão par la mère du roi Ghèzo?”. *Études Dahoméennes*, vol. VIII. (Porto Novo), 1952, pp. 19-24. Obs.: também In *Les Afro-Américains*, 27. *Mémoire de L’Institut Français d’Afrique Noire*, IFAN, (org. Pierre Verger). Dakar, 1953, pp. 157-160.

Texto inédito, apresentado como comunicação ao V Congresso Internacional da ALADAA, 1987. Buenos Aires, Argentina

