

# MANEIRAS DE ADORAR: AS CERIMÔNIAS DE SEPULTAMENTO E DE NASCIMENTO COMO CULTO AOS ESPÍRITOS ENTRE OS SAPES DA SERRA LEOA NOS SÉCULOS XVI-XVII

*Ways of worshipping: Burial and birth ceremonies as spirit worship among the Sapes of Sierra Leone in the 16th-17th centuries*

Roberth Daylon dos Santos Freitas

## Resumo

Este trabalho visa analisar práticas religiosas entre os Sapes de Serra Leoa nos séculos XVI e XVII. Algumas nações em Serra Leoa compartilham certas práticas culturais, dentre elas o culto aos espíritos. A partir da análise de práticas de nascimento e sepultamento que os Sapes realizavam, é possível entender alguns aspectos do culto aos espíritos. Esses momentos emblemáticos da vida social nos permitem traçar uma relação entre o culto de espíritos ancestrais e naturais, e sua relação com organizações de parentesco. Ao estudar os povos da costa da Senegâmbia, este capítulo rompe com uma tendência historiográfica que privilegiava os grupos centralizados do interior, a despeito dos segmentados povos litorâneos.

**Palavras-chave:** Sepultamento; nascimento; Serra Leoa; Sapes; práticas religiosas; relatos de viagem.

## Abstract

*This work aims to analyze religious practices among the Sapes in Sierra Leone in the 16th and 17th centuries. Some nations in Sierra Leone shared a few cultural practices, among them, the cult of spirits. By the analysis of birth and burial practices that the Sapes performed it is possible to understand some aspects of the cult of the spirits. These emblematic moments of social life allow us to trace a relationship between the cult of ancestral spirits and natural spirits, and its relationship with kinship organizations. By studying the peoples of the coast of Senegambia, this chapter breaks with a historiographical trend that privileged the centralized groups of the interior in spite of the segmented coastal peoples.*

**Keywords:** Burial; birth; Sierra Leone; Sapes; religious practices; travel accounts.

Esse texto tem como objetivo analisar as cerimônias de sepultamento e nascimento entre os Sapes da Serra Leoa no século XVI por meio da literatura de viagem europeia. Pela leitura da literatura de viagem é possível indicar que dentre as regiões mais importantes para os viajantes europeus na África Ocidental estava a região da Serra Leoa, que estabelecemos como recorte espacial para essa análise.

Embora a literatura de viagem não seja elucidativa em relação aos povos que habitavam a Serra Leoa, é possível extrair dela algumas informações importantes. A região da Serra Leoa era ocupada por uma série de grupos diversos que foram, a partir do século XVI, genericamente chamadas pelos estrangeiros de “Sapes”. Embora o termo “Sape” tenha se originado provavelmente entre os Fula, seu uso generalizado enquanto nomenclatura para os falantes das línguas Oeste Atlânticas foi creditado principalmente aos comerciantes atlânticos (Hair, 1967, p. 254; Fields-Black, 2008, p. 81). Algumas nações que aparecem reiteradamente na literatura sobre a Serra Leoa podem ser incluídas dentro dessa nomenclatura, é o caso dos Bagas, Bolões, Temnes, Limbas, Casses, Coyas e Lirigos. Todavia, imperativo é reafirmar que não existe na literatura de viagem do século XVI e XVII nenhum indício do uso do termo “Sape” como uma categoria de autoidentificação entre os habitantes da Serra Leoa.

A religiosidade dos Sapes foi incluída pela historiografia da Senegâmbia em um quadro mais geral que abarca as crenças centrais dos povos na África Ocidental. Walter Hawthorne (2010) tentou sistematizar a constelação de crenças dessa região. Segundo Hawthorne, essas crenças estariam baseadas na ideia de um deus criador que não interferia em assuntos terrenos e na existência de uma série de espíritos naturais ou ancestrais, que por sua vez tinham influência direta na vida dos indivíduos encarnados. Aos espíritos eram atribuídos benesses e infortúnios, de modo que a abundância de ritos e cerimônias na África Ocidental tinham o objetivo de assegurar boas relações entre os indivíduos encarnados e os espíritos. Os espíritos naturais estariam ligados a uma série de elementos do mundo biológico como as árvores, os rios, o oceano e alguns animais, os espíritos ancestrais, por sua vez, estariam relacionados, principalmente, a objetos de culto que na documentação do século XVI eram chamados “Chinas”.

O culto aos espíritos na Serra Leoa foi descrito nos relatos de viagem, como uma série de ritos e práticas cerimoniais. Alguns desses rituais eram realizados com frequência diária, como as oferendas às Chinas. Outros eram realizados em ocasiões específicas, como a preparação para a guerra, a cura de um infortúnio, ou a resolução de um impasse jurídico. Valentim Fernandes (1958 [1506]) descrevendo esses ritos, os denominou “maneiras de adorar” (p. 729). Dentre as diversas maneiras de adorar que os Sapes performavam no século XVI, nos interessa pensar as cerimônias de nascimento e as cerimônias de sepultamento. Nosso objetivo com este capítulo é apontar como as cerimônias de nascimento e sepultamento entre os Sapes devem ser vistas como uma interface do culto aos espíritos.

### **As cerimônias de sepultamento**

As cerimônias funerárias foram descritas em vários relatos de viagem por toda a Senegâmbia. As exéquias adquiriam manifestações das mais diversas variando no espaço e no tempo. A primeira descrição sistematizada de cerimônias de sepultamento nos relatos de viagens em língua portuguesa para a Serra Leoa foi a de Valentim Fernandes. Utilizamos essa descrição como ponto de partida para analisar os cerimoniais de sepultamento entre os Sapes, nos valendo quanto possível dos relatos de viagem posteriores para confirmar ou aprofundar algumas das informações de Fernandes.

O sepultamento do morto era um processo fundamental para vida social dos senegambianos e contemplava uma série de cerimoniais importantes que abarcavam desde a preparação do corpo até o de enterramento do cadáver. Na descrição de Valentim Fernandes (1958 [1506]) o sepultamento pode ser dividido em quatro partes.

O primeiro momento de cuidado com a pessoa recém-falecida era dedicado ao cadáver. O corpo passava por um processo de embalsamento e era vestido com suas melhores roupas. Se fosse um homem, colocavam suas armas com ele: em cada mão

colocavam uma adarga e uma azagaia e uma espada na cintura. Se fosse um guerreiro reconhecido, colocavam as caveiras dos homens que matou em sua frente. Depois de preparado e vestido, o corpo era levado a um lugar público, como uma praça, e então começavam as homenagens a ele ou ela (Fernandes, 1958 [1506], p. 732).

O segundo momento era reservado para homenagear o falecido. Durante a cerimônia de sepultamento, tocavam-se tambores. Os jovens homens faziam apresentações militares na frente do morto como se “para ir à guerra” (Fernandes, 1958 [1506], p. 731). As mulheres e homens velhos pranteavam a morte. Durante esse período, cada um dos visitantes oferecia presentes para o morto ou para sua família. Com exceção das manifestações de cunho militar dos jovens, as mulheres recebiam “as mesmas honras” que os homens (Fernandes, 1958 [1506], p. 732). Toda a comunidade participava das homenagens ao morto. Por esse motivo, é possível afirmar que na cerimônia de entrega de presentes, a ostentação dos sepultamentos dizia simultaneamente da grandeza do morto e da grandeza de sua comunidade.

No terceiro momento, os parentes manifestavam o seu luto. Manuel Alvares (1625) chamou essa parte da cerimônia de sepultamento de *vigília* e, na descrição do autor, ela acontecia depois do enterro do morto e não antes, como em Fernandes. Os parentes enlutados raspavam a cabeça, a cobriam com um pano vermelho e usavam suas roupas mais simples. As mulheres usavam um colar trançado ou panos no pescoço e com rabos e chifres de bois nas mãos. Os homens traziam seus arcos desarmados. Os demais visitantes que compareciam ao funeral utilizavam seus mais belos vestidos e nunca paravam de festejar. Almada indicou a importância dos mantimentos nestas festas que deveriam ser fornecidos pela família do morto em banquetes para os convidados. O arroz era um mantimento primordial durante as festas; que eram bem servidas de comida e bebida e em que se estava sempre comendo e bebendo (Almada, 1964 [1594], p. 360). As “festas” duravam entre três e quatro dias conforme a “qualidade” do defunto: quanto maior a honra do morto, diziam, maior a festa (Fernandes, 1958 [1506], p. 732).

O quarto e último momento dos ritos fúnebres era o enterro do morto e de seus bens. A maior parte dos indivíduos era enterrada em suas próprias casas (Fernandes, 1958 [1506], p. 732). Porém, indivíduos importantes, como os “reis”, eram enterrados fora da aldeia: ao longo da estrada para que fossem vistos por todos (Almada, 1964 [1594], p. 352) ou nos leitos dos rios. Os locais dos túmulos, por vezes eram indicados com a presença de chinas onde se prestavam oferendas anuais ao morto. Os participantes do funeral enterravam o corpo somente depois dos festejos.

Apesar de marcar o fim da vida terrena do morto, as cerimônias de sepultamento não eram um lamento sobre a morte, mas uma celebração da vida. As grandes festas que duravam por dias, com o consumo de muita comida e bebida, parecem ser um indício desse caráter comemorativo. O missionário Baltazar Barreira argumentou, em forma de crítica, que os sepultamentos eram um momento em que as pessoas se reuniam mais por “cerimônia” e para comer e beber que para chorar pelo morto (Barreira, 1968 [1607], p. 238). As cerimônias de sepultamento tinham exatamente este caráter sem que isso fosse na realidade algo ruim. A importância da vigília era para que o espírito visse a festa e dissesse: “Eu tenho alguém que se lembra de mim e lamenta por mim” (Alvares, 1990 [1615], v2 c 8, p. 6). Era necessário que nos sepultamentos se festejasse a vida e pranteasse a morte do falecido para que, através dessa exaltação, ele fosse alçado à dimensão de ancestralidade (Pereira, 2021, p. 183-184).

A transformação do indivíduo sepultado em ancestral era marcada pela construção de uma china em sua honra. Na Serra Leoa, quando um indivíduo era morto e sepultado, os vivos construíam uma china em sua memória (Fernandes, 1958 [1506], p. 731). As chinas apareceram nos relatos dos viajantes como objetos de madeira, alguns deles esculpidos em formas antropomórficas (Cadamosto, 1988 [1444], p. 74) algumas delas esculpidas “à semelhança dos homens honrados” (Fernandes, 1958 [1506], p. 731). Essas chinas representavam indivíduos que se destacaram individualmente ou comunitariamente, cuja autoridade e prestígio se estenderam para além de seu período de vida corpórea. Por outro lado, as chinas de pessoas comuns e pessoas escravizadas não tinham forma antropomórfica e eram cobertas “birlos de bola”, uma espécie de renda feita com objetos redondos,

possivelmente contas (Ibid., p. 731). A construção de uma china por ocasião da morte e sepultamento de um indivíduo marcava o início de sua vida espiritual e a sua transformação em ancestral.

Muito já se falou a respeito das cerimônias de sepultamento na Senegâmbia. Trabalhos como Jeocasta Freitas (2016) e Clara Pereira (2021) enfatizaram como as cerimônias de sepultamento eram uma expressão da vida social na Senegâmbia e articulavam dimensões espirituais, materiais, políticas e econômicas da vida dos seus participantes.

### As cerimônias de nascimento

Se as cerimônias de sepultamento ocuparam um espaço relevante na historiografia da Senegâmbia, o mesmo não pode ser dito das cerimônias de nascimento. As práticas em torno do recebimento de um nascituro na Serra Leoa do século XVI tiveram descrições esparsas na literatura de viagem. Entretanto, os rituais de nascimento parecem ocupar um lugar tão importante nas sociedades sapes quanto os sepultamentos.

Em nosso recorte documental encontramos duas descrições importantes sobre as cerimônias de nascimento na Serra Leoa: a de Valentim Fernandes e a de Manuel Alvares. Valentim Fernandes indica que quando nascia uma criança, uma árvore era plantada em nome dela no momento de sua nomeação. Essa árvore ficava “por deus do menino para sempre” e, assim como a árvore crescia, assim também cresceria a criança. Manuel Alvares, por sua vez, descreveu uma cerimônia em que a criança recém-nascida recebia a visita de parentes, que lhe aspergiam noz-de-cola na cabeça. Se a criança fosse um menino, ela ainda era posta em um escudo na praça e homens armados faziam apresentações e danças em sua homenagem. Alvares falou ainda da prática de dar banhos nas crianças em uma bacia com seixos dos rios e ossos de darim. A cerimônia descrita por Alvares era exclusiva aos homens porque as mulheres não teriam o “órgão da coragem”. A descrição de Alvares sobre os nascimentos é muito semelhante à descrição das homenagens que os indivíduos homens recebiam durante o sepultamento.

Outra parte importante das cerimônias para recém-nascidos nos relatos de viagem era a circuncisão. Valentim Fernandes (1940 [1506], p. 729), André Almada (1964 [1594], p. 352) e Manuel Alvares ([1615], v.2 cap. 8, p. 1-2) indicaram que o rito acontecia em até 8 dias depois do nascimento dos meninos. Duarte Pacheco Pereira (1954 [1471-1480]) relatou que “todos os negros entre o rio Grande e a Serra Leoa” eram circuncidados, mas que diferente dos grupos ao norte praticam a circuncisão pelo contato com o Islã, as populações próximas à Serra Leoa mantinham a prática “sem saberem a razão” (p. 56). Pereira continuou sua descrição dizendo que quando inquiriu os grupos sobre a prática encontrou três motivos principais: a limpeza, a necessidade da circuncisão para geração de descendência e a continuidade de uma prática que aprenderam com seus pais (Pereira, 1954 [1471-1480], p. 56).

### Nascimento, sepultamento e o culto aos espíritos do território

À guisa de conclusão, é importante ressaltar as interfaces entre as cerimônias de nascimento e sepultamento. Em primeiro lugar, é preciso enfatizar o caráter mobilizador que as duas cerimônias tinham nas comunidades da Serra Leoa. As homenagens prestadas tanto aos recém-nascidos quanto aos indivíduos sepultados mobilizavam a comunidade em torno de uma cerimônia que estreitava os laços de solidariedade entre o grupo. A realização em lugares públicos, como praças, ressalta essa dimensão. Nesse sentido, a justificativa para a circuncisão dada pelos senegambianos a Duarte Pereira é bastante elucidativa. A circuncisão representava simultaneamente a reafirmação de uma tradição apreendida com os antepassados e a garantia de continuidade, uma vez que por ela o nascituro estaria apto para “formar geração”.

Outra aproximação entre as duas cerimônias é sua relação com a natureza ou, mais especificamente, com o território. A partir das descrições da literatura de viagem sobre a

Serra Leoa do século XVI, não é possível apreender sistematicamente a cosmo percepção dos Sapes. Entretanto, pela análise de suas práticas cerimoniais, é possível perceber uma série de interseções entre os espaços de atuação dos espíritos naturais e ancestrais que turvam essa divisão quase cartesiana do mundo espiritual. Pela análise da ritualística que mobiliza ora elementos da ancestralidade, ora elementos da natureza e ora sobreposições dos dois elementos, propomos a ideia de uma espiritualidade que se manifesta na territorialidade.

A territorialização dos ancestrais, principalmente aqueles sepultados em lugares públicos como as estradas, praças e rios, permite estreitar a relações entre os espíritos ancestrais e a territorialidade. Ao descrever o sepultamento dos reis nos leitos dos rios, Alvares afirma que, ao sepultar os “reis” em um rio, a comunidade criava laços com a terra de modo que seus súditos não se mudariam daquele território (Alvares, 1990 [1615], v2 c 8, p. 7-8). O uso dos seixos dos rios nos banhos dos recém-nascidos indica outra convergência entre as cerimônias de nascimento e o culto aos espíritos, principalmente se considerarmos que no século XX os seixos eram representações importantes dos espíritos do rio, utilizados nas cerimônias de adivinhação (Shawn, 2001, p. 87). Atentando para essas interseções, as oferendas aos deuses dos rios entre os Sapes podem ser entendidas como oferendas aos ancestrais sepultados nos rios, assim como o uso dos seixos nos banhos pode significar a evocação de uma ancestralidade para proteção e benção do recém-nascido. De modo semelhante, as árvores plantadas com os recém-nascidos parecem reafirmar cerimonialmente a ligação dos indivíduos com a terra e o território assim como com os espíritos tutelares, ancestrais e naturais daquela comunidade. Quando uma das árvores plantadas com o nascituro secava, era preciso avaliar se nenhum malefício estava sendo causado à criança ou àqueles que viriam a ser seus ancestrais (pais e tios) (Fernandes, 1958 [1506], p. 729). Novamente, a relação das árvores com os ancestrais diretos do bebê reafirma a aproximação entre os cultos ancestrais e naturais teoricamente distintos.

Em seus estudos sobre a região do rio, Edda Fields-Black (2008, p. 61) e Ramon Sarró (2009, p. 59) utilizam o termo “espírito do território”. A proposta dos autores é que a ocupação de um território e a utilização de seus recursos necessita da permissão dos espíritos locais e não dos espíritos naturais das árvores, da terra ou das plantas genericamente. Sabemos que o termo “espíritos da natureza” em sua amplitude tem o objetivo de caracterizar todas as manifestações da interação entre o mundo espiritual e os elementos que constituem o mundo natural. Entretanto, nossa proposta é circunscrever a análise em um grupo e território específicos. Assim, renunciamos à amplitude expressa pelo termo “espíritos da natureza” em prol da utilização de espíritos do território que circunscrevem a ligação do espírito ao território e aos seus habitantes encarnados ou desencarnados.

A literatura de viagem, sozinha, não oferece dados para sistematizar a religiosidade dos Sapes. Entretanto, demonstramos que uma análise dos ritos e das práticas cerimoniais traz provocações férteis para as reflexões sobre a história da Serra Leoa e dos povos Sapes.

## Referências bibliográficas

- Almada, A. Á. de. (1990 [1625]). Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana. In: Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600). Coligida e anotada pelo padre Antônio Brásio. v. 3. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964.
- ÁLVARES, Manuel (1990 [1615]). Ethiopia Minor and a Geographical Account of the Province of Sierra Leone. Trad. para inglês e introdução: Paul Hair. Liverpool: Department of History, University of Liverpool.
- Brooks, G. (1993). Landlords & Strangers: Ecology, Society, and Trade in Western Africa, 1000-1630. Colorado: Westview Press.
- Dias, E. C. & Horta, J. S. (2007). La Sénégambie: un concept historique et socioculturel et un object d'étude réévalués, Mande Studies, 9.
- Donelha, A. (1979 [1625]). Memorial de André Donelha a Francisco Vanconcelos da Cunha. IN: Brásio, A. (Ed.). Monumenta Missionária Africana. s. II, v. 5, d036. Edição digital CD-ROM Rodrigues, Miguel Jasmins (coordenação) Lisboa: Academia Portuguesa da História.
- Fernandes, V. (1958 [1506]). O Manuscrito Valentim Fernandes, In. Brásio, P. (Ed.). Monumenta Missionaria Africana, África Ocidental, s. II, vol. I, (1341-1499), Lisboa, Agência Geral do Ultramar.
- Fields-Black, E. L. (2008). Deep Roots Rice Farmers in West Africa and the African Diaspora. Bloomington, Indiana University Press.
- Freitas, J. J. O. M. (2016). A religião dos barbamins, casangas, banhuns e papéis nos relatos de viagem na Guiné (1560-1625). Dissertação (mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte.
- Hair, P. E. H. (1967) Ethnolinguistic Continuity on the Guinea Coast. Cambridge. Journal of African History, III, p. 247-268.
- Hawthorne, W. (2010). From Africa to Brazil. New York. Cambridge University Press.
- Horta, J. S. (2005). "O nosso Guiné": representações luso-africanas do espaço guineense (sécs. XVI- XVII). In: ACTAS do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades. Lisboa, p. 1-14.
- Pereira, D. P. (1954 [1471-1480]). Esmeraldo de Situ Orbis. 3ª edição. Lisboa.
- Pereira, C. A. L. (2021). Se alguém morreu, alguém o matou: Formas religiosas senegambianas entre 1446 e 1594. Unpublished master's thesis, Faculdade de filosofia e Ciências Humanas Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.
- Sarró, R. (2009). The politics of religious change on the upper Guinea coast: iconoclasm done and undone. Edimburgo, Edinburgh University Press Ltd.
- Shaw, R. (2002). Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone. Chicago: University of Chicago Press.