



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor

JOSÉ TADEU JORGE

Coordenador Geral da Universidade

FERNANDO FERREIRA COSTA

EDITORA
UNICAMP

Conselho Editorial

Presidente

PAULO FRANCHETTI

ALCIR PECORA – ARLEY RAMOS MORENO

JOSÉ A. R. GONTIJO – JOSÉ ROBERTO ZAN

LUIS FERNANDO CERIBELLI MADI – MARCELO KNOBEL

SÉDÍ HIRANO – WILSON CANO

LUIS NICOLAU PARÉS

73200



**A FORMAÇÃO DO CANDOMBLÉ
HISTÓRIA E RITUAL DA NAÇÃO JEJE NA BAHIA**

2ª EDIÇÃO REVISTA



1001075900

EDITORIA UNICAMP

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA CENTRAL DA UNICAMP

Parés, Luis Nicolau.
P216f A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia / Luis Nicolau Parés. – 2ª ed. rev. – Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

1. Candomblé – Bahia. 2. Vodú – Bahia. 3. Etnicismo. I. Título.

ISBN 978-85-268-0773-0

CDD 299.6098142
390

Índices para catálogo sistemático:

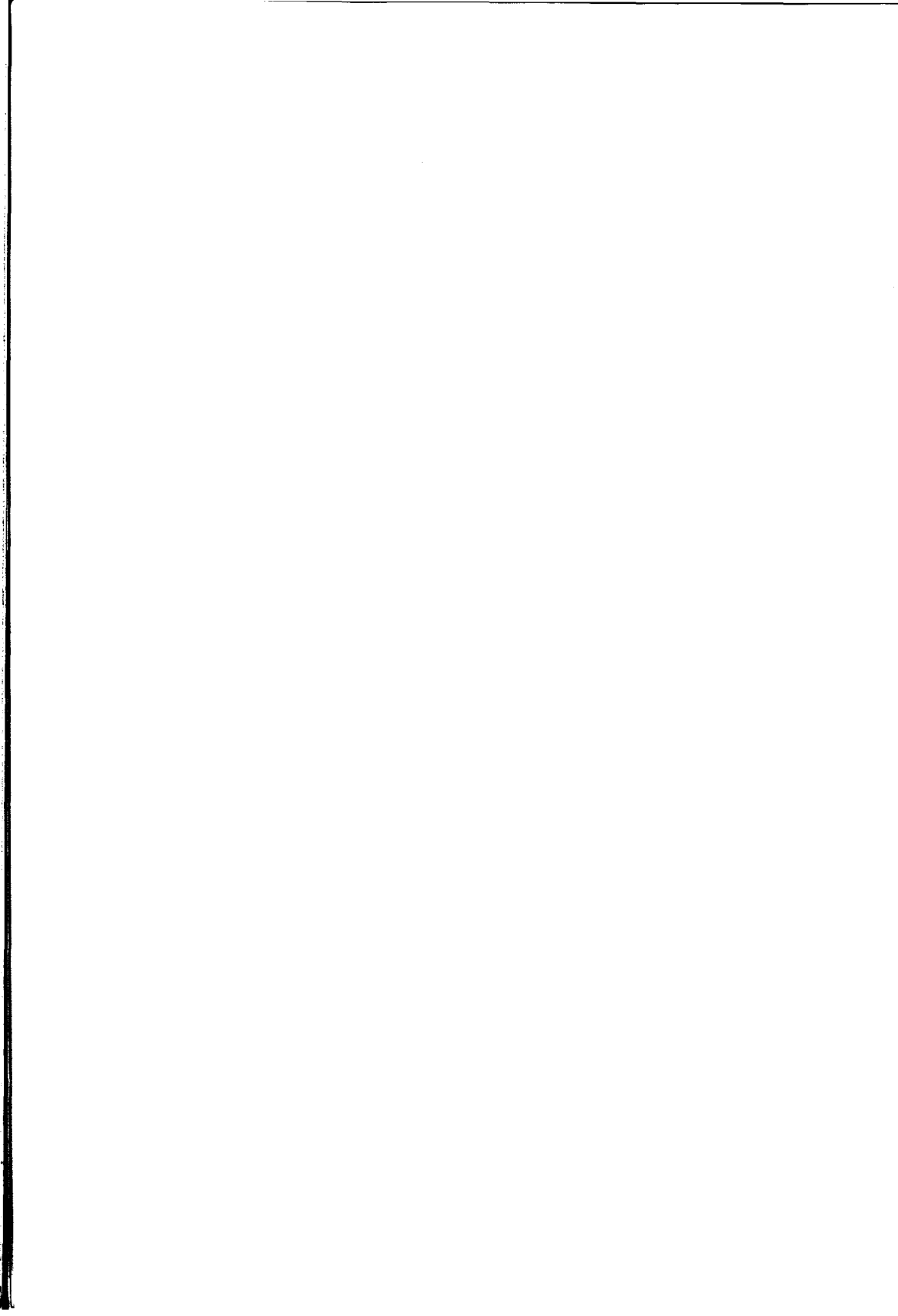
1. Candomblé – Bahia	299.6098142
2. Vodú – Bahia	299.6098142
3. Etnicismo	390

Copyright © by Luis Nicolau Parés

Copyright © 2007 by Editora da UNICAMP

Nenhuma parte desta publicação pode ser gravada, armazenada em sistema eletrônico, fotocopiada, reproduzida por meios mecânicos ou outros quaisquer sem autorização prévia do editor.

In memoriam
Vicente Paulo dos Santos



AGRADECIMENTOS

Este trabalho é resultado de um longo processo de pesquisa que não teria sido possível sem a colaboração de um grande número de pessoas e instituições, às quais gostaria de expressar o meu agradecimento. Em primeiro lugar, devo lembrar muito especialmente os nomes dos mais velhos, que, pacientemente, compartilharam seu tempo e sua sabedoria comigo: o finado *humbono* Vicente Paulo dos Santos, a finada *gaiaku* Luiza Franquelina da Rocha e seu irmão carnal, Eugenio Rodrigues da Rocha, ogã *kuro* Ambrosio Bispo Conceição, ogã *impe* Bernardino Ferreira e *agbagigan* Everaldo Conceição Duarte. Agradeço também a todos os outros membros das congregações religiosas jejes e de outros candomblés que aceitaram minha presença em suas cerimônias, assim como a todas aquelas pessoas do povo-de-santo que, em alguma ocasião, ajudaram na minha pesquisa, e que aqui seria impossível enumerar.

No âmbito acadêmico, agradeço a inestimável ajuda e o apoio dos professores João José Reis, Vivaldo da Costa Lima, embaixador Alberto da Costa e Silva, Maria Inês Cortes de Oliveira, Renato da Silveira, Luiz Mott, Mariza de Carvalho Soares, Silvia Hunold Lara, e aos membros da linha de pesquisa Escravidão e Invenção da Liberdade, do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, no qual foram apresentadas versões preliminares dos capítulos 1, 2 e 3. Sou igualmente grato aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, em particular Maria Rosário de Carvalho, Graça Druck e Miriam Rabello, que sempre propiciaram um ambiente acadêmico estimulante para minha pesquisa.

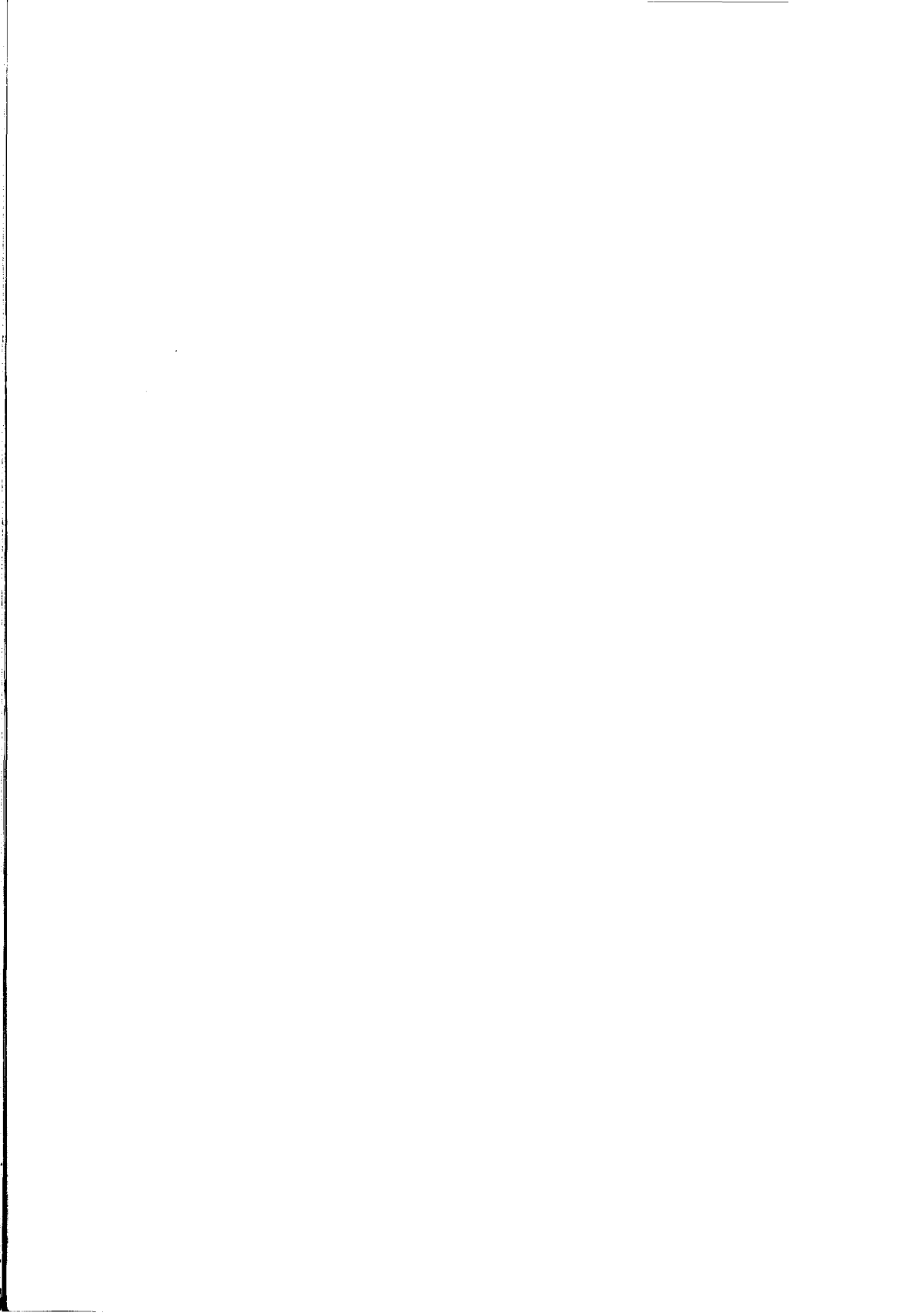
Agradeço a ajuda de outros pesquisadores e amigos, como Hypolite Brice Sogbossi, Roger Sansi, Liza Earl Castillo, Luiz Claudio Nascimento, Fernando Araújo e Peter Cohen. Também aos funcionários do Arquivo Regional de Cachoeira, Arquivo Público do Estado da Bahia e Instituto Geográfico Histó-

rico da Bahia, pela ajuda na pesquisa documental. Meus agradecimentos, ainda, a Sheila Cavalcante dos Santos, pela paciente revisão do meu português, e a Bete Capinan, pelo esforço na busca de recursos para publicação.

Esta pesquisa não teria sido possível sem a bolsa de pesquisador visitante concedida pelo CNPq nos anos 1999-2002 e, anteriormente, a bolsa de professor visitante concedida pela CAPES no período 1998-1999. Também, em 2003, a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB) concedeu-me um auxílio de publicação. Meu grato reconhecimento, por seu apoio, a essas instituições brasileiras de fomento à pesquisa.

SUMÁRIO

ABREVIATURAS	11
PREFÁCIO	13
1 ENTRE DUAS COSTAS: NAÇÕES, ETNIAS, PORTOS E TRÁFICO DE ESCRAVOS	23
2 FORMAÇÃO DE UMA IDENTIDADE ÉTNICA JEJE NA BAHIA DOS SÉCULOS XVIII E XIX	63
3 DO CALUNDU AO CANDOMBLÉ: O PROCESSO FORMATIVO DA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA	101
4 A CONTRIBUIÇÃO JEJE NA INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CANDOMBLÉ NO SÉCULO XIX	125
5 O BOGUM E A ROÇA DE CIMA: A HISTÓRIA PARALELA DE DOIS TERREIROS JEJES NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX	169
6 LIDERANÇA E DINÂMICA INTERNA DOS TERREIROS BOGUM E SEJA HUNDÉ NO SÉCULO XX	213
7 O PANTEÃO JEJE E SUAS TRANSFORMAÇÕES	271
8 O RITUAL: CARACTERÍSTICAS DA LITURGIA JEJE-MAHI NA BAHIA	313
CONCLUSÃO	365
BIBLIOGRAFIA	373



ABREVIATURAS

AAPBa	Anais do Arquivo Público da Bahia
ACMS	Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador
AHU	Arquivo Histórico Ultramarino
ANTT	Arquivo Nacional da Torre do Tombo — Lisboa
APEBa	Arquivo Público do Estado da Bahia — Salvador, Bahia
ARC	Arquivo Regional da Cachoeira — Cachoeira, Bahia
ASMPAC	Arquivo da Sociedade Montepio dos Artistas Cachoeiranos — Cachoeira, Bahia
CEAO	Centro de Estudos Afro-Orientais
ED	Études Dahoméennes
FTFC	Fórum Teixeira de Freitas — Cachoeira, Bahia
IHGba	Instituto Histórico e Geográfico da Bahia — Salvador, Bahia
UFBa	Universidade Federal da Bahia



PREFÁCIO

Resultado de mais de sete anos de pesquisa, este livro é uma contribuição para a recuperação da memória histórica de um grupo geralmente esquecido, tanto nos estudos afro-brasileiros como entre o povo-de-santo. O prestígio da nação jeje de Candomblé¹ é ainda reconhecido entre os especialistas religiosos, e os pesquisadores não deixaram de se referir ocasionalmente a aspectos parciais do seu rito. No entanto, não houve até agora nenhum livro dedicado a estudar em profundidade e de forma pormenorizada essa “raiz” da cultura afro-brasileira.

O livro enquadra-se ao mesmo tempo na área da história e da antropologia da religião afro-brasileira. Interdisciplinar, portanto, incide numa pluralidade de temas diversos, mas internamente entrelaçados, incluindo, entre outros: a construção da etnicidade jeje no Brasil Colônia, a contribuição dos cultos de voduns no processo formativo do Candomblé, a micro-história de dois terreiros de nação jeje e uma etnografia seletiva do panteão e do ritual vodum contemporâneo na Bahia.

Um outro aspecto significativo deste trabalho diz respeito ao uso complementar de fontes escritas e orais, em combinação com a análise dos comportamentos rituais. Embora não seja uma metodologia totalmente nova, essa interface entre história e etnografia foi utilizada com pouca frequência nos estudos afro-brasileiros. O cruzamento crítico dessa variedade de fontes se mostrou bastante fértil e abriu caminhos interpretativos que teriam sido impossíveis a partir da análise de um único tipo de fonte. Esse exercício foi especialmente relevante na reconstituição da história dos terreiros Bogum de Salvador e Seja Hundé de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, ambos fundados por africanos jejes, ainda na época da escravidão.

O recorte do objeto de estudo responde a critérios de natureza lingüística. Pode-se dizer que o livro trata da historiografia de duas palavras: jeje e vo-

dum — a primeira de conteúdo principalmente étnico e a segunda de conteúdo notadamente religioso. Essas palavras orientaram e balizaram a pesquisa documental, assim como a seleção dos terreiros onde foi realizado o trabalho de campo, já que essas congregações religiosas se autodefinem como pertencendo à “nação jeje” e se distinguem de outras por cultuar certas divindades chamadas vodum.

Para demarcar a área geográfica africana da qual provinham os grupos étnicos que no Brasil foram conhecidos como jejes (tema do capítulo 1), também utilizei critérios essencialmente lingüísticos. Nesse sentido, segui a sugestão de H. B. Capo e adotei a expressão “área dos gbe falantes” (*Gbe-speaking area*), ou simplesmente “área gbe”, para designar a região setentrional do atual Togo, República do Benim e o sudoeste da Nigéria, onde habitam os povos tradicionalmente designados na literatura como adja, ewe, fon ou combinações desses termos como adja-ewe. “Gbe” é o vocábulo compartilhado por todos esses grupos para designar língua e, embora não seja um termo de auto-identificação autóctone, tem a vantagem de não ser um termo “etnocêntrico” que privilegia o nome de um subgrupo para designar o conjunto.² É precisamente entre esses povos com parentesco lingüístico que desde tempos antigos o termo “vodum” é usado para designar as divindades ou forças invisíveis do mundo espiritual.

A demarcação de uma área geográfica com base em critérios lingüísticos responde a uma necessidade descritiva e analítica, mas cabe notar que a área gbe sempre constituiu uma sociedade pluricultural e poliétnica, em que o sistema mercantil, as guerras e o sistema escravocrata favoreciam fluxos populacionais de uma zona para outra, que contribuam para essa diversidade.³ Cidades como Uidá e Abomey eram centros relativamente cosmopolitas, comparáveis, salvando as distâncias, com os núcleos urbanos do Brasil Colônia, onde também por razões de ordem mercantil, ligadas ao sistema escravocrata atlântico, se produzia a mesma confluência e o encontro de grupos humanos culturalmente diversos. Essa semelhança estrutural sugere que certas dinâmicas de identidade coletiva de grupos minoritários, bem como suas estratégias de assimilação e resistência em relação aos grupos dominantes, podiam ter-se reproduzido de forma paralela na Bahia e na área gbe.

Fredrik Barth fala de *sistema social englobante* para referir à estrutura social ou ao conjunto de relações sociais compartilhadas por todos os membros de uma sociedade plural (o consenso macrosocial), e fala da manutenção de fronteiras entre *grupos étnicos* como “organização da diversidade cultural” (a diferença microssocial). Esse autor insiste na necessidade de não se confundir cultura e etnicidade, pois a última seria uma dinâmica desenvolvida a par-

tir da valorização de apenas *alguns* elementos culturais, os sinais diacríticos que expressam as diferenças.

Porém a persistência dos grupos étnicos precisa de “um conjunto sistemático de regras dirigindo os contatos interétnicos”; em outras palavras, é preciso que exista “uma congruência de códigos e valores”, o que em última instância requer e cria uma “similaridade ou comunidade de cultura”.⁴ Os sistemas sociais multiétnicos comportam, portanto, uma relativa simbiose cultural, um consenso de base a partir do qual se articula a diferença. Como veremos, o Candomblé é um claro exemplo dessa dinâmica de progressiva homogeneização institucional, acompanhada de uma dinâmica paralela de diferenciação “étnica” estabelecida a partir de uma série discreta de elementos rituais.

Um dos problemas centrais deste trabalho é compreender a gênese e a manutenção das identidades étnicas dos africanos no Brasil. Para abordar essa questão optei por utilizar as teorias da etnicidade de caráter “relacional” propostas por Barth, em detrimento daquelas de caráter “primordial” sustentadas por autores como Max Weber ou Clifford Geertz.⁵ A teoria “situacional” proposta por Barth entende a identidade étnica como uma dinâmica relacional, ou dialógica, segundo a qual “o nós se constrói em relação a eles”. A identidade étnica não seria, portanto, simplesmente um conglomerado de sinais diacríticos fixos (origem, parentesco biológico, língua, religião etc.), mas um processo histórico, dinâmico, em que esses sinais seriam selecionados e (re)elaborados em relação de contraste com o “outro”.⁶ Como sugere Carneiro da Cunha, “a cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *uma cultura de contraste*”.⁷

Por seu lado, Abner Cohen concebe os grupos étnicos como grupos de interesses que manipulam elementos da sua cultura “tradicional” como meio para incentivar a unidade do grupo na busca pelo poder.⁸ Nesse sentido, a análise realizada no capítulo 2 sobre a construção da identidade jeje na Bahia dos séculos XVIII e XIX sugere que os africanos desenvolviam “estratégias de identidade” nas quais os atores sociais, em função da sua avaliação da situação, utilizavam seus recursos de identidade de maneira estratégica, geralmente com o intuito de atingir algum objetivo. Por exemplo, um escravo ou liberto podia identificar-se, dependendo do contexto e do interlocutor, como savalu, jeje, mina ou africano, indo da categoria mais particular à mais genérica. As diversas categorias de identidade funcionariam, por assim dizer, de forma superposta, ou como as bonecas russas encaixadas umas nas outras.

Desse ponto de vista, não existiria tanto uma identidade única, fixa e rígida, mas múltiplos e cruzados *processos de identificação* gerados por contextos e interlocutores específicos. Nessas interações sociais, certos sinais diacríticos, fluidos e flexíveis, seriam valorizados em função da utilidade de uma determinada identificação e de acordo com as preferências e os interesses do momento. Mas essa instrumentalização da identidade tem seus limites no sentido de que a identidade é também resultante da identificação imposta pelos outros, e o indivíduo ou grupo deve considerar esses limites na sua estratégia.⁹ A confluência do caráter “situacional” dos processos de identificação, com a existência de um repertório variado de categorias referenciais, permitem postular a noção de uma *identidade multidimensional*. O caso jeje sugere que a plasticidade e multiplicidade identitárias, que normalmente se atribuem à modernidade tardia, foram um fenômeno que já se dava pelo menos desde o século XVIII.

Ainda no capítulo 2 aponta-se para a importância crítica das dinâmicas associativas e a formação de instituições sociais, tais como irmandades católicas, grupos de trabalho ou candomblés, como espaços de sociabilidade nos quais os processos contrastivos de identificação étnica encontravam um campo de expressão fecundo. Aliás, o âmbito das práticas e valores religiosos foi um dos espaços culturais mais ricos para a articulação das diferenças étnicas. É assim que, intimamente imbricado com o problema da identidade étnica dos africanos no Brasil, nos capítulos 3 e 4 abordo o processo de institucionalização do Candomblé e a sua contribuição para a formação de uma “cultura afro-brasileira”.

Um dos temas centrais dos estudos comparativos sobre a religião afro-americana é o relativo grau de continuidade ou de mudança sofrido pelas culturas religiosas de origem africana no Novo Mundo. Enquanto autores como Melville Herskovits ou Roger Bastide deram ênfase especial à **continuidade das formas culturais africanas e à “tenacidade da tradição”**, mais recentemente outros autores têm notado as **“dramáticas” mudanças que ocorreram no processo de transferência, concluindo que a experiência do Novo Mundo praticamente diluiu a herança africana**. O dilema está em saber se a cultura negra ou, no caso mais concreto que nos ocupa, a religião afro-brasileira deve ser entendida como retenção ou sobrevivência de africanismos, ou como adaptação criativa à dureza da escravidão e do racismo.

A primeira corrente interpretativa valoriza o conceito de *sobrevivência cultural*, introduzido por Herskovits, para designar aqueles elementos da antiga cultura conservados “idênticos” na nova cultura “sincrética”, buscando provar a qualquer preço a continuidade da cultura apesar das mudanças aparentes. Essa interpretação, assumida também pelo setor “tradicionalista” dos prati-

cantes de Candomblé, tem reforçado a ideologia da “pureza” étnica e ritual dessa instituição e, legitimada por “mitos” históricos, sustenta uma idéia da tradição como repetição invariável. Nos estudos afro-americanos essa postura se alinha normalmente com uma ideologia afro-cêntrica.¹⁰

Já a segunda corrente interpretativa encara a tradição como estímulo para a inovação e a mudança; destaca a hibridez, ou criouliização, da religião afro-brasileira e a necessidade de estudá-la e entendê-la não em relação às origens africanas, mas dentro da especificidade do processo histórico e do contexto sociocultural brasileiro. **Esse modelo critica a obsessiva busca por “africanismos” ou sobrevivências culturais africanas empreendida pelos pesquisadores, o que, em certos casos, é visto como uma forma de “exotizar” a religião. Vale notar que a tese “crioulista” não nega a continuidade com a África, mas enfatiza os processos culturais que, no novo contexto colonial, modificaram consideravelmente algumas práticas rituais, mantendo outras, e buscando paralelos entre diferentes tradições religiosas.**¹¹

Nesse âmbito teórico, Sidney Mintz e Richard Price, influenciados pela antropologia simbólica americana, sugerem um novo enfoque nos estudos sobre continuidade e mudança. Mais que comparar as formas e a funcionalidade dos elementos religiosos, eles chamam a atenção para a necessidade de comparar o *sentido* dos “africanismos” e a persistência de certas orientações cognitivas ou “visões do mundo” (*world views*); enfim, sugerem comparar não os aspectos estruturais das representações culturais africanas e diaspóricas, mas o que essas representações significam, pretendem e expressam.¹²

O problema da permanência e da mudança, ou da interação entre estrutura e ação, é um dos temas recorrentes nos estudos antropológicos. Com certas especificidades, essa problemática é aplicável também à religião afro-brasileira. Comprova-se, na história do Candomblé, a persistência de certos valores e práticas junto à ressignificação ou criação de outros. Há, portanto, alguma coisa que permanece ao lado de outra que muda. Defendo a necessidade de entender a simultaneidade ou sincronia dos processos de continuidade e descontinuidade, assim como a necessidade de entender a proporção entre essas dinâmicas. O problema é uma questão de ênfase, e o meu acento não cai sobre os “africanismos” ou as “invenções”, mas sobre a complexa interação entre ambos.

Herskovits definiu a noção de *reinterpretação* (ou, na sua versão atualizada, *ressignificação*) como “o processo pelo qual antigas significações são atribuídas a elementos novos ou pelo qual novos valores mudam a significação cultural de formas antigas”.¹³ O interesse dos culturalistas em demonstrar a continuidade dos significados (inclusive nas mudanças) levou-os a dar uma ênfase

na primeira parte da definição. Do seu lado, os defensores da tese crioulista tenderiam a destacar a segunda parte da definição, privilegiando o conceito de agência, do envolvimento ativo e transformador dos próprios participantes. Sahlins fala da contínua “reavaliação funcional” das categorias culturais e de como “a cultura é alterada historicamente na ação”.¹⁴

Sabemos que nem todos os legados culturais são contínuos e nenhum deles é primordial. Ora, poderíamos nos perguntar se o Candomblé seria o mesmo se os grupos africanos importados para o Brasil tivessem sido outros. Não há como responder com precisão a essa questão, mas é provável que sem a contribuição dos grupos da África ocidental o Candomblé dificilmente teria chegado às formas de organização conventual pelas quais é reconhecido hoje em dia. **Em outras palavras, a especificidade de certas tradições religiosas africanas foi tão importante quanto o sistema da escravidão para determinar a formação dessa instituição religiosa.**

Uma das teses centrais deste trabalho, exposta nos capítulos 3 e 4, sustenta que foram as tradições religiosas da Costa da Mina, e em especial as da área gbe, isto é, os cultos de vodum, os que providenciaram no Brasil setecentista os primeiros referentes para a organização do grupo religioso numa estrutura eclesial ou conventual. **O tipo de atividade devocional desenvolvido a partir da consagração de devotos às divindades mediante processos de iniciação, com a instalação de altares fixos em espaços sagrados estáveis,** contrastava com as práticas terapêuticas e oraculares de caráter mais individualizado e itinerante, próprias da maioria dos calundus coloniais.

Através da análise cronológica da documentação sobre as práticas religiosas dos africanos nos séculos XVIII e XIX percebe-se um processo de progressiva complexidade, tanto no aspecto ritual como na organização do grupo religioso. Como sugeri, penso que os especialistas religiosos jejes, com sua experiência e memória das tradições do culto de voduns na área gbe, proporcionaram importantes referentes para a institucionalização do Candomblé, particularmente no que tange à organização de congregações extradomésticas de tipo eclesial.

Essa tese é complementada com o argumento, desenvolvido no capítulo 7, de que a justaposição de várias divindades num mesmo templo e a organização de *performance* ritual seriada, características do Candomblé contemporâneo, encontram nas tradições voduns da área gbe um claro antecedente desde pelo menos o século XVIII, sobretudo no âmbito dos cultos reais ou das linhagens socialmente dominantes em cidades como Uidá ou Abomey. Portanto, a constituição de cultos de múltiplas divindades não seria, como tem sustentado a literatura,¹⁵ apenas uma “invenção” local resultado das novas con-

dições socioculturais do Brasil, especificamente da Bahia, mas encontraria nos cultos de **vodum na África um modelo organizacional** que teria sido replicado por variados grupos étnicos com suas divindades particulares.

Estou, então, apesar de ciente das transformações, enfatizando de algum modo certas continuidades, no que se refere às linhas estruturais dos cultos, e a importância de algumas tradições religiosas africanas nesse processo. Porém, é preciso insistir que não estou defendendo um único “modelo primordial” do Candomblé, nem quero reduzir a sua formação a um simples conglomerado de continuidades diretas. Sabemos, por exemplo, como o carisma de um líder religioso pode ser determinante na legitimação de um novo comportamento ritual e na sua posterior réplica por parte de outros. Assim, o indivíduo como transmissor de cultura se converte em agente de mudança, e por isso a história do Candomblé precisa fazer um esforço de aproximação aos **sujeitos históricos** que foram seus protagonistas.

É sob essa perspectiva que os capítulos 5 e 6 ensaiam uma reconstituição histórica, em *longue durée*, desde a segunda metade do século XIX até nossos dias, de duas congregações de Candomblé jeje-mahi, o Bogum e o Seja Hundé. Um dos objetivos foi organizar com o máximo de rigor possível os escassos dados documentais e os múltiplos e contraditórios testemunhos orais sobre a história dessas comunidades jejes. Trata-se de uma tentativa provisória que, sem dúvida, poderá ser acrescida e refinada por futuras pesquisas. Com base nesse cruzamento de fontes escritas e orais, o esforço para a recuperação da memória histórica dos jejes alinha-se com o interesse geral da Nova História por estudar a história cultural dos grupos minoritários, dos grupos subalternos, dos excluídos e dos “sem-história”.

Esses capítulos também fornecem um material interessante para examinar a dinâmica de cooperação, conflito e complementaridade das lideranças religiosas no Candomblé. A articulação de redes de solidariedade e alianças estratégicas se mistura com a luta pelo poder nos períodos de sucessão, as rivalidades entre facções concorrentes, as acusações de feitiçaria e as sanções das divindades para dirimir os confrontos. A micropolítica no Candomblé, e no jeje em particular, revela-se extremamente dinâmica e complexa. Utilizando conceitos de Victor Turner, poderíamos dizer que o conflito se desenvolve no âmbito dos “dramas sociais” (com os quatro estágios de ruptura, crise, solução e reintegração ou cisma) e é resolvido através do ritual, por sua vez entendido como algo regenerador e criativo.¹⁶

No capítulo 7 e, sobretudo, no 8, ambicionei entender o fator diferencial da identidade religiosa jeje dentro do Candomblé, retomando certas idéias expostas em relação aos processos de identificação étnica. O objetivo é identi-

ficar o que torna a nação jeje diferente das outras, e esse interesse decorre, em primeiro lugar, da constatação de que esta é uma preocupação comum entre o povo-de-santo, expressa de variadas formas pelos próprios praticantes. Esse fator diferencial pode ser pensado como incluindo principalmente dois aspectos simultâneos: 1) certos elementos específicos da área gbe que, embora ressignificados ou não, ainda persistem; e 2) um processo relacional de contraste com grupos concorrentes (isto é, jeje *versus* nagô). Privilegiei o segundo aspecto, no qual as relações de contraste demarcam fronteiras entre as nações, do mesmo modo como acontece com os grupos étnicos. A identidade religiosa é, portanto, relacional e se expressa no contexto de um consenso institucionalizado.

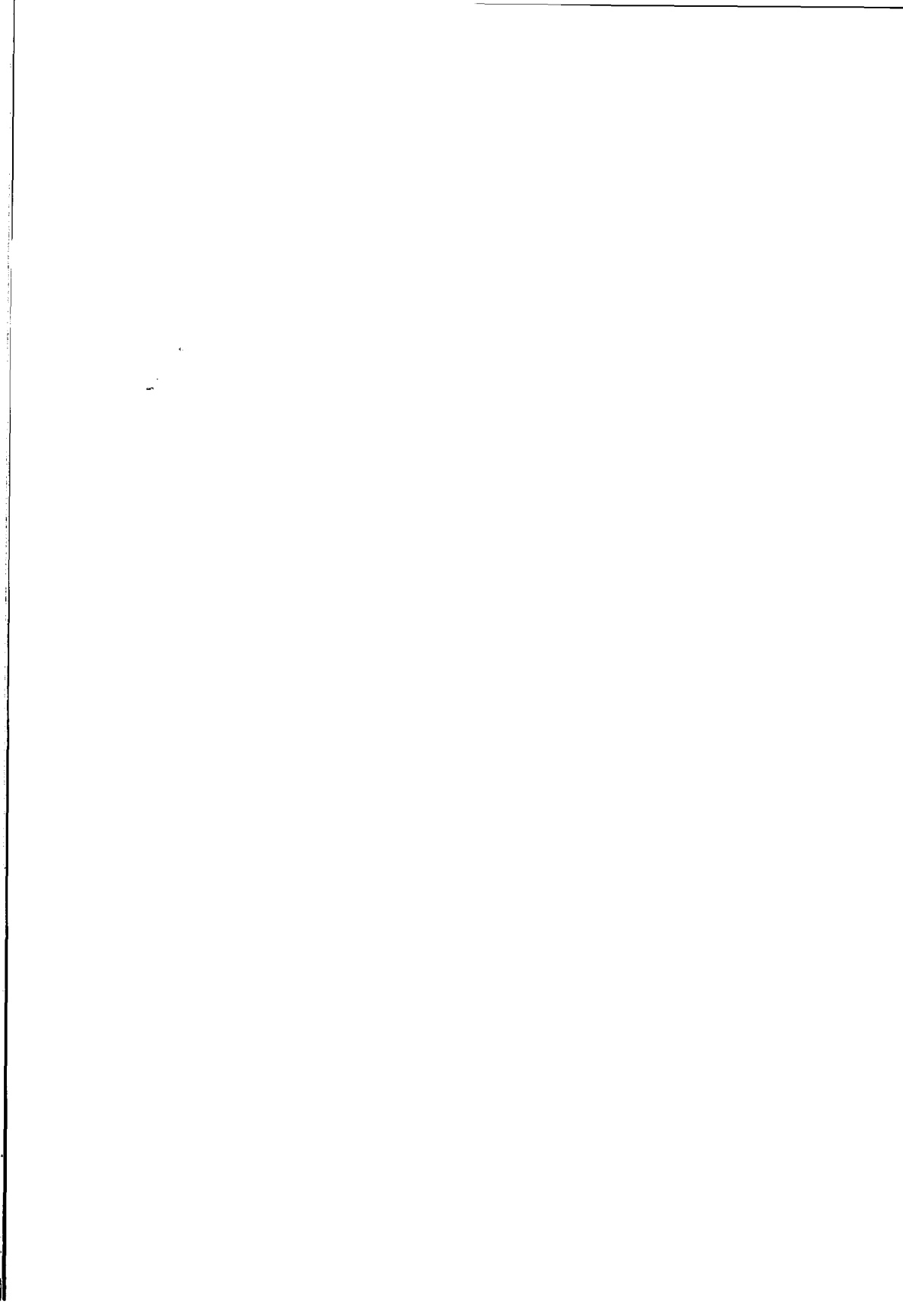
O capítulo 7 examina o panteão jeje em relação a seus antecedentes africanos, focalizando as divindades voduns que, sem dúvida, constituem um dos sinais diacríticos da liturgia jeje. No capítulo final há uma aproximação mais etnográfica e descritiva do ritual jeje. Cabe alertar que essa etnografia — resultado de um dado observador, num certo momento e num dado lugar — não deixa de ser aproximativa e está longe de ser exaustiva. Sabe-se que o povo jeje é muito reservado e não conversa com facilidade sobre a sua religião, o que talvez constitua outro de seus sinais diacríticos. Em diferentes momentos, minha condição de estrangeiro, de não-iniciado, ou até de branco, gerou resistência mais ou menos explícita por parte de certos indivíduos, e foi só com muita paciência e persistência que consegui ganhar a confiança de outros. Inúmeros aspectos da liturgia interna das casas jejes permaneceram ocultos, e outros que porventura cheguei a conhecer foram censurados no texto por demanda explícita dos praticantes. Foi assim, através da assídua observação participante dos sucessivos ciclos de festas anuais, que, aos poucos, consegui entender comportamentos e práticas rituais de intrincada complexidade e identificar as singularidades da nação jeje.

Para finalizar, cabe notar que este trabalho, pelo seu foco e recorte, tende a valorizar o jeje. Ora, essa valorização não responde a nenhuma proposta de “purificar” ou reificar essa tradição, como poderiam pensar alguns leitores inadvertidos, mas é resultado de um interesse em reconhecer e calibrar na sua justa medida a sua contribuição (claro que não única!) no processo formativo do Candomblé. A valorização aqui elaborada em torno dos jejes não responde a qualquer noção de “superioridade cultural” dessa tradição, mas a um demorado trabalho de inferências a partir de dados empíricos relativamente confiáveis e à comprovação de que efetivamente os cultos de vodum tiveram um papel crítico na formação do Candomblé. A perspectiva histórica é importante na medida em que permite entender ou avaliar o jogo das continuidades

e mudanças. Não foi a minha intenção utilizar “a História” de forma ideológica, apontando origens e defendendo continuidades diretas entre a África e o Brasil para justificar ou legitimar qualquer hierarquia cultural, como certa literatura e tradições orais tendem a sugerir em relação a outras nações.

NOTAS

- ¹ Ao longo deste trabalho, utilizo o termo “Candomblé” com inicial maiúscula para me referir à instituição religiosa como um todo, e o mesmo termo com inicial minúscula para me referir a congregações religiosas ou terreiros específicos.
- ² Capó, *Comparative...*
- ³ Fredrik Barth define uma *sociedade poliétnica* como aquela “integrada no espaço mercantil, sob o controle de um sistema estatal dominado por um dos grupos, mas deixando amplos espaços de diversidade cultural nos setores de atividade religiosa e doméstica”. Barth, “Grupos...”, p. 197.
- ⁴ Barth, “Grupos...”, pp. 196, 200.
- ⁵ Para Weber, a “comunhão étnica” se reduz, em última análise, à crença subjetiva numa origem comum, real ou imaginada (*Economia...*, p. 270). Para Geertz, a ligação étnica “possui um poder de coação indescritível e por vezes esmagador de e em si própria” e decorre “de certo sentido absoluto e inexplicável atribuído ao próprio laço em si” (*Old societies...*, p. 109); para a distinção entre teorias primordiais e relacionais, ver Rex, *Raça...*, p. 49.
- ⁶ Barth, “Grupos...”, p. 194. Para estudos sobre a etnicidade como interação social, com uma abordagem construtivista e uma atenção para a formação histórica, ver, entre outros, Roosens, *Creating ethnicity...*; Eriksen, *Ethnicity and nationalism*; Cunha, “Etnicidade...”. Em estudos afro-brasileiros, Dantas, *Vovó...*; M. I. C. de Oliveira, *Retrouver...*; Slenes, “Malungu...”.
- ⁷ Cunha, “Etnicidade...”, pp. 35-39 (grifo nosso).
- ⁸ Cohen, *Urban...* Para teorias da etnicidade como expressão de interesses, ver também Glazer e Moynihan, *Beyond...*
- ⁹ Sobre as teorias de etnicidade instrumentalistas, ver, por exemplo, Banton, *Racial...* Cabe notar que há dois tipos de “outros” em relação ao indivíduo: aqueles de seu próprio grupo e os de outros grupos.
- ¹⁰ Herskovits, “African...”, pp. 635-43; *The myth...*, p. xxxvii; Bastide, *Sociologia...*; Verger, *Orixás...*; Elbeim dos Santos, *Os Nagô...*
- ¹¹ Ver, por exemplo, Dantas, *Vovó...*; Capone, *La quête...*
- ¹² Mintz e Price, *An anthropological...*, pp. 5-7; Barnes, *Africa's...*, pp. 9-10.
- ¹³ Herskovits, *Acculturation...*; citado e traduzido em Cuche, *A noção...*, p. 118.
- ¹⁴ Sahlins, *Ilbas...*, pp. 7, 17.
- ¹⁵ Por exemplo, Verger, *Notas...*, p. 15; “Raisons...”, pp. 144-45; Bastide, *Sociologia...*, pp. 113, 316.
- ¹⁶ Turner, *Schism...* Ver também Maggie, *Guerra...*



ENTRE DUAS COSTAS: NAÇÕES, ETNIAS, PORTOS E TRÁFICO DE ESCRAVOS

NAÇÕES "AFRICANAS" E DENOMINAÇÕES "METAÉTNICAS"

O presente capítulo apresenta algumas informações e reflexões sobre a chamada "nação" jeje a partir de uma análise do contexto da África ocidental e da historiografia desse etnônimo em relação ao tráfico de escravos. Mas, antes de avaliar quem eram os jejes, é importante entender o que foi considerado como "nação" nos séculos XVII e XVIII.

Ao lado de outros nomes como país ou reino, o termo "nação" era utilizado, naquele período, pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos das feitorias européias da Costa da Mina, para designar os diversos grupos populacionais autóctones. O uso inicial do termo "nação" pelos ingleses, franceses, holandeses e portugueses, no contexto da África ocidental, estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus dessa época, e que se projetava em suas empresas comerciais e administrativas na Costa da Mina.

Esses estados soberanos europeus encontraram um forte e paralelo sentido de identidade coletiva nas sociedades da África ocidental. Essa identidade baseava-se, sobretudo, na afiliação por parentesco a certas chefias normalmente organizadas em volta de instituições monárquicas. Por outra parte, a identidade coletiva das sociedades da África ocidental era multidimensional e estava articulada em diversos níveis (étnico, religioso, territorial, lingüístico, político). Em primeiro lugar, a identidade de grupo decorria dos vínculos de parentesco das corporações familiares que reconheciam uma ancestralidade comum. Nesse nível, a atividade religiosa relacionada com o culto de determinados ancestrais ou de outras entidades espirituais era o veículo por excelência da identidade étnica ou comunitária.¹ Tal pertença era normalmente assinalada por uma série de marcas físicas ou escarificações no rosto ou em outras partes do corpo.

A cidade ou território de moradia e a língua também eram importantes fatores e denominações de identidades grupais. Na África ocidental existe um sistema geral de nomeação pelo qual as cidades compartilham o mesmo nome com seus habitantes.² Finalmente, alianças políticas e dependências tributárias de certas monarquias também configuravam novas e mais abrangentes identidades “nacionais”.

Essa diversidade de identidades coletivas estava sujeita a transformações históricas, devido a diversos fatores, tais como alianças matrimoniais, guerras, migrações, agregação de linhagens escravas, apropriação de cultos religiosos estrangeiros ou mudanças políticas. Em muitos casos, as denominações de certos grupos eram criadas por povos vizinhos ou poderes externos, sendo subsequentemente apropriadas pelos membros dos grupos assim designados. Cabe notar também que a imposição dessas denominações externas muitas vezes incluía uma pluralidade de grupos originalmente heterogêneos.

É nessa perspectiva que devemos entender a formação de uma série de “nações” africanas no contexto colonial brasileiro. No século XVI falava-se de “gentio da Guiné” ou de “negro da Guiné” para referir-se de uma forma genérica aos africanos. Mas já na primeira metade do século XVII começam a distinguir-se as várias nações. Em Recife, em 1647, na época da guerra contra os holandeses, Henrique Dias, chefe do Regimento dos Homens Pretos, escreveu uma carta em que mencionava: “De quatro *nações* se compõe esse regimento: Minas, Ardas, Angolas e Crioulos”.³ A menção aos crioulos (descendentes de africanos nascidos no Brasil) como uma “nação” já sugere que no século XVII esse conceito não respondia a critérios políticos ou étnicos prevalentes na África, mas a distinções elaboradas pelas classes dominantes na colônia em função dos interesses escravistas.

André João Antonil, padre jesuíta que viveu no século XVII e publicou a obra *Cultura e opulência do Brasil*, em 1706, escreveu: “E porque comumente [os escravos] são de *nações* diversas [...]. Os que vêm para o Brasil são Ardas, Minas, Congos de S. Thomé, d’Angola, de Cabo Verde, e alguns Moçambique, que vêm nas naus da Índia”.⁴ No século XVIII deixa-se progressivamente de falar em “gentio da Guiné”, embora a denominação “gentio da Costa” seja ainda comum em Salvador, e a classificação dos africanos por nações parece impor-se, coincidindo com o incremento e diversificação do tráfico, sujeito agora a uma maior complexidade de rotas e portos de origem.

Os nomes de nação, como vimos na citação de Antonil, não são homogêneos e podem referir-se a portos de embarque, reinos, etnias, ilhas ou cidades. Eles foram utilizados pelos traficantes e senhores de escravos, servindo aos seus interesses de classificação administrativa e controle. Em muitos casos, os portos

ou a área geográfica de embarque parece ter sido um dos critérios prioritários na elaboração dessas categorias (Mina, Angola, Cabo Verde, São Tomé etc.). Tratava-se, portanto, de denominações que não correspondiam necessariamente às autodenominações étnicas utilizadas pelos africanos em suas regiões de origem. Como aponta Maria Inês Cortes de Oliveira, as nações africanas, “tal como ficaram conhecidas no Novo Mundo, não guardavam, nem no nome nem em sua composição social, uma correlação com as formas de auto-adscrição correntes na África”.⁵ Talvez, cabe frisar, o processo não fosse tão unilateral ou radical, pois existiram casos em que as denominações utilizadas pelos traficantes correspondiam efetivamente a denominações étnicas ou de identidade coletiva vigentes na África, mas que, aos poucos, foram expandindo a sua abrangência semântica para designar uma pluralidade de grupos anteriormente diferenciados. Esse parece ter sido o caso de denominações como jeje e nagô, entre outras.

Analisarei em detalhe o caso jeje mais adiante. No segundo caso, por exemplo, sabemos que nagô, anagô ou anagonu era o etnônimo ou autodenominação de um grupo de fala iorubá que habitava a região de Egbado, na atual Nigéria, mas que emigrou e se disseminou por várias partes da atual República do Benim. Ao mesmo tempo, os habitantes do Daomé, reino que se manteve desde meados do século XVII até o final do século XIX, começaram a utilizar o termo “nagô”, que na língua fon tinha provavelmente um sentido derogatório, para designar uma pluralidade de povos iorubá-falantes sob a influência do reino de Oyo, seu vizinho e temido inimigo. Desse modo, uma autodenominação étnica, restrita a um grupo particular, passou a ser utilizada por membros alheios a essa comunidade para assinalar um grupo de povos mais amplo.⁶

A lógica dessa generalização reside no fato de esses povos compartilharem uma série de componentes culturais, como língua, hábitos e costumes. Com o tempo, esse grupo de povos de fala iorubá passou a assimilar a denominação externa imposta pelos daomeanos e, uma vez desprendida do seu sentido derogatório inicial, a utilizá-la como autodenominação. Por sua vez, os traficantes europeus apropriaram-se do uso local que os daomeanos faziam do termo “nagô”, e este foi assim transferido ao Brasil, preservando a dimensão genérica e inclusiva estabelecida pelos daomeanos.

Para analisar esse tipo de processo, parece útil tentar distinguir entre denominações “internas”, utilizadas pelos membros de um determinado grupo para identificar-se, e denominações “externas”, utilizadas, seja pelos africanos ou pelos escravocratas europeus, para designar uma *pluralidade* de grupos inicialmente heterogêneos. Para o primeiro caso, poderíamos utilizar a expressão

“etnônimo” ou simplesmente “denominação étnica”; para o segundo caso, poderíamos utilizar a expressão “denominação metaétnica”, que, segundo o pesquisador cubano Jesús Guanche Pérez, seria a denominação externa utilizada para assinalar um conjunto de grupos étnicos relativamente vizinhos, com uma comunidade de traços lingüísticos e culturais, com certa estabilidade territorial e, no contexto do escravismo, embarcados nos mesmos portos.⁷

Cabe notar que as denominações metaétnicas (externas), impostas a grupos relativamente heterogêneos, podem, com o tempo, transformar-se em denominações étnicas (internas), quando apropriadas por esses grupos e utilizadas como forma de auto-identificação. O conceito de denominação metaétnica é útil apenas para descrever o processo pelo qual novas identidades coletivas são geradas a partir da inclusão, sob uma denominação de caráter abrangente, de identidades inicialmente discretas e diferenciadas. Utilizando essa terminologia, poderíamos dizer que os traficantes e senhores do Brasil colonial foram responsáveis pela elaboração de uma série de denominações metaétnicas — em função dos pontos de compra ou embarque de escravos —, enquanto outras, como o caso nagô, já operativas no contexto africano, foram apropriadas e gradualmente modificadas no Brasil.

Desse modo, os africanos chegados ao Brasil encontravam uma pluralidade de denominações de nação — umas internas e outras metaétnicas — que lhes permitia múltiplos processos de identificação. Aqueles africanos não habituados às denominações metaétnicas já na própria África, uma vez no Brasil, rapidamente as assimilaram e passaram a utilizá-las pela sua operacionalidade na sociedade escravocrata, enquanto geralmente reservavam o uso das denominações étnicas vigentes nas suas regiões de origem para o contexto social mais restrito da comunidade negro-mestiça.

Mariza de Carvalho Soares utiliza o conceito de *grupo de procedência* para referir-se ao conjunto de povos englobados sob uma mesma denominação metaétnica. Essa autora distingue entre o uso do termo “nação” como emblema da *identidade de procedência* (nação angola, nação mina) e o uso do termo “nação” como referência a uma *identidade étnica* (nação ketu, nação makii).⁸ Trata-se de outra terminologia para analisar o mesmo problema. Aqui evitarei falar de *grupos de procedência* ou *identidades de procedência* porque me parece que os processos identitários construídos em torno das denominações metaétnicas (mina, angola, nagô) não se restringiam exclusiva ou principalmente à consciência de uma procedência geográfica comum. O conceito de procedência, como fator determinante na construção da idéia de nação, está ligado a teorias da etnicidade de caráter primordial que privilegiam a origem, enquanto a minha perspectiva se situa mais no âmbito das teorias da etni-

cidade relacionais. A formação de nações africanas no Brasil é aqui entendida especialmente como o resultado de um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos englobados sob as várias denominações metaétnicas.

O resultado dessa dinâmica é que as denominações de nação adquiriram conteúdos distintos segundo as diferentes épocas e regiões do Brasil. Consideremos, como ilustrativo, o caso do termo “mina”. Assim como a expressão “gentio da Guiné”, utilizada no século XVI, “mina” foi uma denominação que, ao longo do tempo, ampliou o seu domínio semântico até quase se transformar em um sinônimo de africano. Mas isso não foi sempre assim. Inicialmente, “mina” tinha significado restrito e designava os escravos embarcados no Castelo de São Jorge da Mina (ou São Jorge d’Elmina). Esse forte foi construído na Costa do Ouro, atual Gana, pela Coroa portuguesa, entre 1482 e 1484 e, até 1637, quando os holandeses o ocuparam, foi o enclave português mais importante para o comércio de ouro e o tráfico de escravos.

O Forte de São Jorge da Mina constituía um centro para o qual escravos de várias partes da costa ocidental africana eram levados. A correspondência de Duarte Pacheco Pereira, capitão do forte entre 1520 e 1522, menciona a presença de escravos chegados do distante reino do Benim, localizado na atual Nigéria, na área que os ingleses já então denominavam Costa dos Escravos. Também escravos vindos do Congo passavam pelo forte antes de serem embarcados para as Américas. Já na década de 1660, Wilhelm Johann Müller, sacerdote da Danish African Company, por exemplo, alude à presença de escravos de Allada na Costa do Ouro. Vemos assim que, desde o início, “mina” identificava um porto de embarque e que os escravos ali comprados podiam ter procedências bem diversas.⁹

A partir de 1680, os gãs de Accra e os fante-anés de Elmina chegaram à área de Pequeno Popo e Glinji, na costa do atual Togo, escapando das guerras com os akwamus. Os fugitivos gãs, dada a sua procedência da Costa do Ouro, foram chamados minas pelos europeus, já no século XVII.¹⁰ Esses minas se misturaram com os moradores locais, como os hulias e uatchis, constituindo, no século XVIII, o reino Gen ou Genyi, cujo maior porto se situou em Pequeno Popo (Aneho). O reino Gen esteve envolvido no tráfico de escravos, sendo que a denominação “mina”, principalmente nas últimas décadas do século XVIII e nas primeiras do XIX, também podia designar escravos embarcados em Aneho e em outros portos da zona ocidental do rio Mono.

Como foi notado por Verger, a expressão “Costa da Mina” passou paulatinamente a designar não a Costa do Ouro, mas, mais precisamente, a Costa dos Escravos, isto é, a costa a sotavento do Castelo de São Jorge da Mina,

que se estendia do delta do rio Volta, em Gana, até a desembocadura do rio Niger (rio Lagos), na Nigéria. Conseqüentemente, como bem observou Nina Rodrigues, mina ou “preto mina” podia designar africanos não só da Costa do Ouro como também da Costa do Marfim e da Costa dos Escravos, esta última incluindo Togoland, Benim e Nigéria ocidental.¹¹ Desse modo, a abrangência semântica do termo “mina” passou a incluir quase todos os povos do Golfo do Benim, desde um ashante até um nagô.

Esse processo de mudança semântica explica por que o termo significou coisas distintas no Rio, em Minas Gerais, na Bahia ou no Maranhão. No Rio de Janeiro, referências a escravos da Costa da Mina aparecem desde inícios do século XVII e, como demonstram os compromissos de irmandades católicas de homens pretos do século XVIII, mina parece corresponder aos povos da atual República do Benim, chamados jeje na Bahia, sendo que essa denominação era então desconhecida no Rio de Janeiro. Já no século XIX, Debret menciona os mina, mina-*callava*, mina-*maí* e mina-*néjos*. A denominação “mina-*callava*”, que Rodrigues transcreve como mina-cavalos, é provavelmente uma referência a escravos embarcados no porto de Calabar, embora Oliveira pense que possam ser também escravos de Abomey-Calavi, às margens do lago Nokué. Os néjos equivaleriam provavelmente aos nagôs, ou talvez aos minas de Aneho (Pequeno Popo), enquanto os maí ou mahij seriam os mahis. Todos esses povos habitavam a área oriental do Golfo do Benim, o que confirma a ampliação da abrangência semântica e domínio geográfico da denominação “mina”.¹²

No século XVIII, em Minas Gerais como no Rio, mina parece designar os povos que na Bahia eram chamados jejes. Quando em 1741 Antônio da Costa Peixoto escreveu a *Obra nova da língua geral de mina*, a língua identificada como tal corresponde àquela falada ao Sul da atual República de Benim. Aliás, a expressão “gente mina” é identificada com o termo “guno”, referindo-se especificamente aos habitantes guns de Porto Novo.¹³ Já no Maranhão, autores do século XX como Nunes Pereira mencionam os “minas-achantis, minas-nagôs, minas-cavalos, minas-santé, minas-mahys” e os mina-jeje. Otavio da Costa Eduardo documenta expressões como mina-nagô, mina-jeje, mina-popo, mina-fulupa e até mina-angola e mina-cambinda.¹⁴ Isso significa que, em certos lugares, entre os quais o Maranhão, mina chegou a designar simplesmente africano, sem nenhuma especificidade de procedência.

Esse caso demonstra como as denominações metaétnicas variam em conteúdo segundo as diversas épocas e regiões. Uma segunda consideração deve ser feita. À medida que as denominações metaétnicas crescem em generalidade, elas são qualificadas com um segundo termo de conteúdo mais restrito (cavalo, maí, nagô, jeje...). Essa segunda denominação pode até ser uma outra

denominação metaétnica, porém de caráter mais específico. Cabe reter aqui que o termo “mina”, a partir do século XVIII, abrangia a população africana da Costa dos Escravos ou Golfo do Benim, e dentre esta, muito especialmente, povos do reino de Daomé e de suas imediações, os quais na Bahia foram conhecidos por jejes.

As denominações metaétnicas utilizadas e impostas pela elite escravista, embora na maioria estivessem fortemente associadas a determinados portos ou áreas geográficas de embarque, podiam também fazer referência a uma certa homogeneidade de componentes culturais e lingüísticos compartilhados pelos povos assim designados. É precisamente o reconhecimento dessa comunidade de componentes culturais o que vai favorecer a adoção dessas denominações externas e a subsequente configuração de uma identidade coletiva (nação) assumida pelos próprios africanos.

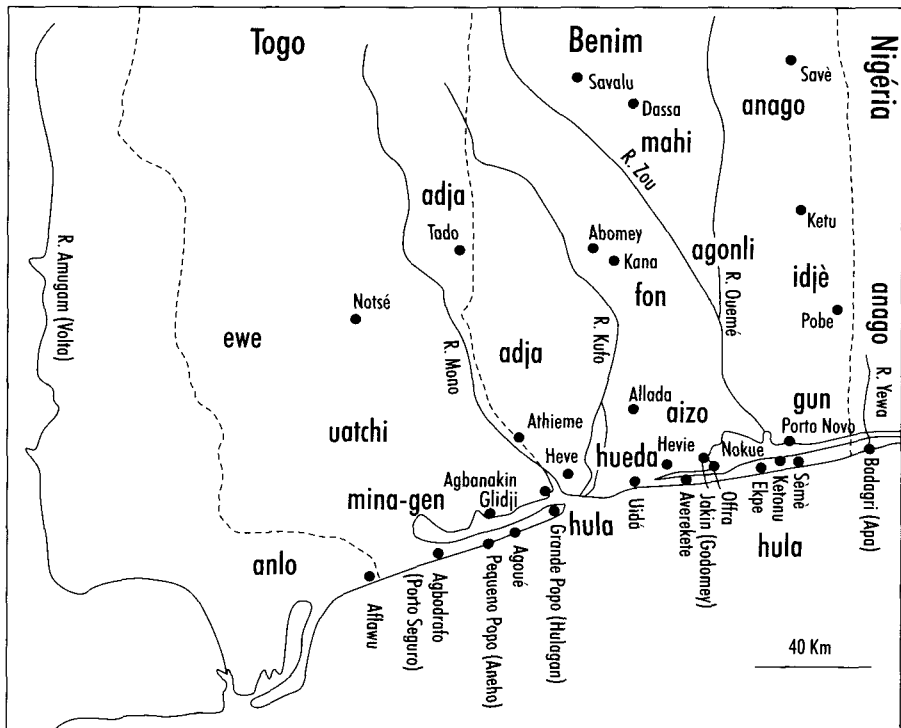
Cabe frisar que os componentes culturais não eram necessária ou exclusivamente de origem africana. Como já foi apontado, no século XVIII os escravos minas de Minas Gerais eram aqueles que falavam o que se convencionou chamar a “língua geral da Mina”. Portanto, na base do significado do termo “mina” estava não só a procedência de embarque como também o fator lingüístico e, implicitamente, outras semelhanças culturais. Entretanto, a “língua geral da Mina”, embora correspondente em especial ao gun, língua por sua vez derivada do aïzo, o idioma original de Allada, parece ter sido uma espécie de língua franca desenvolvida no Brasil através de um processo de inclusão de itens lexicais de outras línguas do grupo gbe, tais como o fon, e até mesmo do nagô.¹⁵ Um caso semelhante se dá com a língua nagô falada na Bahia do século XIX. Essa língua não correspondia inteiramente àquela falada pelos nagôs ou anagôs de Egbado, mas parece ter evoluído, no contexto brasileiro, para uma forma de “patois” a partir de vários dialetos iorubás e da contribuição lexical de outras línguas africanas e até mesmo do português.

Assim, vemos como os povos incluídos sob uma mesma denominação de nação são definidos a partir de vários fatores intimamente relacionados, a saber: as zonas ou portos onde os escravos eram comprados ou embarcados, uma área geográfica relativamente comum e estável de moradia e uma semelhança de componentes lingüístico-culturais. Contudo, foi a língua — a possibilidade de os africanos se comunicarem e se entenderem — o que levou, no Brasil, à absorção dessas denominações como formas de auto-inscrição e à consequente criação de novas comunidades ou sentimentos de pertença coletivos.

OS POVOS DO GOLFO DO BENIM E A ÁREA VODUM

O termo “jeje” aparece documentado pela primeira vez na Bahia nas primeiras décadas do Setecentos para designar um grupo de povos provenientes da Costa da Mina. Mas quais eram esses povos jejes? Os jejes têm sido usualmente identificados, ao menos a partir do século XIX e, posteriormente, na literatura afro-brasileira, como daomeanos, isto é, grupos provenientes do antigo reino de Daomé. Mas, na verdade, o termo “jeje” parece ter designado originariamente um grupo étnico minoritário, provavelmente localizado na área da atual cidade de Porto Novo, e que, aos poucos, devido ao tráfico, passou a incluir uma pluralidade de grupos étnicos localmente diferenciados. Trata-se, portanto, de uma outra denominação metaétnica.

Mapa 1 — Área dos gbe-falantes e principais grupos étnicos



Em função das idéias apresentadas acima, caberia considerar os possíveis fatores pelos quais os jejes eram identificados como tal. Seria esse termo uma referência ao fato de morarem esses povos numa área geográfica determinada?

Qual teria sido essa área? Seria a palavra “jeje” uma referência a povos que compartilhavam uma certa homogeneidade lingüística e cultural? Ou essa palavra estaria talvez relacionada a fatores intrinsecamente ligados ao escravismo, tais como os portos de embarque ou o grupo de comerciantes que se encarregava da sua venda? Para discutir em maior detalhe essas questões, será útil apresentar um breve panorama da história e da composição étnica do Golfo do Benim, buscando esclarecer alguma coisa a esse respeito.

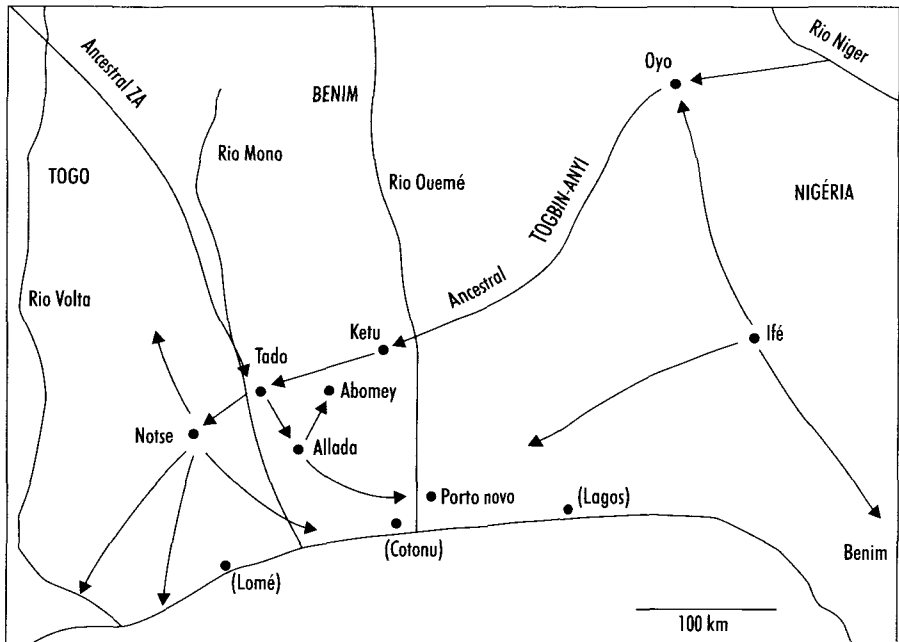
Como aponta Claude Lepine, toda a área do Golfo do Benim, do rio Volta ao rio Niger, “constitui uma grande área cultural, onde podem ser observadas marcantes semelhanças ao nível das instituições sociais e políticas, dos costumes, das práticas e crenças religiosas. A unidade cultural desta região explica-se pela história do seu povoamento, pelo seu passado de migrações e contatos”.¹⁶ Os historiadores contemporâneos que se dedicam a essa área da África ocidental falam de uma série de migrações sucessivas realizadas pelos chamados grupos proto-iorubás que, chegados do leste, se estabeleceram no Golfo do Benim a partir do século VII. Uma migração posterior, liderada por Odudua, instalou-se por volta do ano 1000 em Ilê Ifé. De lá, os netos de Odudua, em migrações subsidiárias, teriam ocupado a costa e o interior da região que mais tarde viria a ser o reino de Daomé. Alguns autores sugerem que os primeiros habitantes da costa, os hulás ou popos, seriam os descendentes de Olupopo ou Olukpokpo, sexto filho de Okambi e neto de Odudua. Outros grupos proto-iorubás, como os guedevis, cujo etnônimo deriva do nome do seu rei Iguede, e os fons teriam ocupado, nessa época, o planalto de Abomey.¹⁷

Fala-se de uma outra onda migratória, provavelmente contemporânea à de Odudua. Ela envolveu o grupo ancestral dos adjas, sob a liderança de Togbin-Anyi. Proveniente da região de Nupe ou do rio Kwara (Niger), esse grupo veio a se instalar na área da futura Oyo. Por rivalidade com um outro grupo proto-iorubá vindo de Ilê Ifé, o grupo de Togbin-Anyi iniciou uma longa migração rumo ao oeste. Após estabelecer-se temporariamente em Ké (localização da futura Ketu) e em Savè, esse grupo chegaria a Tado, cidade situada na margem ocidental do rio Mono, no atual Togo, a uns cem quilômetros do litoral. Ali, os descendentes de Togbin-Anyi se encontraram com os azanus, cujos ancestrais seriam os za, provenientes da área cultural Sonraï, na nascente do rio Niger. É entretanto possível que em Tado houvesse já outros moradores, como os ferreiros alu.¹⁸

Dessa confluência em Tado entre os descendentes de Togbin-Anyi, vindos do leste, e os azanus, vindos do noroeste, grupos subseqüentemente conhecidos como adjas, embora provavelmente integrando uma pluralidade de povos, iniciaram novas migrações. A mais antiga se supõe ser a de um grupo conhecido

como huiși, que, por volta do século XIII, se estabeleceu na planície entre os rios Koufo e Ouemé, fundando ali o reino de Davie, que precedeu ao de Allada. Esses grupos foram mais tarde conhecidos como aizã ou, na sua versão moderna, aïzos.¹⁹ As tradições orais dos grupos hula e hueda indicam que também eles teriam saído de Tado. Porém, como já apontei, esses grupos que ocuparam a lagoa litorânea teriam vindo do leste com as migrações proto-iorubás em datas anteriores. Assim, o mito de uma origem em Tado talvez tenha fundamento em reminiscências deixadas por invasões ou alianças posteriores em que estivessem envolvidos grupos adjas vindos de Tado.²⁰

Mapa 2 — Migrações dos adjas



Fonte: Adaptado de F. Medeiros (org.), *Peuples du Golfe du Bénin*, p. 12.

No século XVI, novas migrações adjas provenientes de Tado ocuparam o território dos aïzos, promovendo a fundação da cidade de Togudo, capital do reino de Allada, que nessa época se converteu no poder hegemônico da região, conforme sugere a aparição do seu nome (“Arida” e “Arda”) em cartas de navegação portuguesa de 1570 em diante. Segundo as tradições orais, um grupo dos chamados agassuvi saiu de Allada na primeira metade do século XVII e rumou em direção ao norte. Após submeter as populações locais como os gueदेvis e os fons, esse grupo teria fundado o reino de Daomé, estabele-

cendo Abomey (Agbomé) como sua capital. A população desse reino foi subsequentemente conhecida pela denominação étnica “fon”, ou seja, o nome de um dos grupos autóctones do planalto submetidos pelos agassuvi.

Quando os fons ou daomeanos conquistaram Allada, em 1724, a família real desse reino e seus seguidores fugiram para o leste, vindo a se estabelecer na região oriental do lago Nokoué, onde fundaram o reino de Adjaché ou Adjasé, conhecido entre os europeus como Porto Novo. Os adjas ali estabelecidos foram chamados *gun* ou *gunnu*. Cabe notar que essa versão histórica sobre a fundação do reino de Porto Novo no século XVIII, mantida por Akinjogbin, contradiz as tradições dos reinos de Allada, Daomé e Porto Novo.²¹

Sujeitos a múltiplas variações, que aqui sintetizo, os mitos de fundação desses reinos coincidem em afirmar que a dinastia real de Allada estava conectada por linha materna com a de Tado, sendo o seu fundador um estrangeiro que casou com uma princesa da família real de Tado, que segundo as tradições do Daomé se teria chamado Aligbonon. Após um conflito pela sucessão do trono de Tado, os agassuvi — descendentes dessa princesa e do estrangeiro Agassu, por vezes identificado com uma pantera mítica — tiveram que fugir daquela cidade, sob a liderança de Ajahuto, nome geralmente traduzido como “o assassino dos adjas”. Ajahuto foi o fundador do reino de Allada. Passadas algumas gerações, três príncipes irmãos se separaram após uma disputa sucessória. Um deles teria ficado em Allada, um outro teria ido para o norte, para fundar o Daomé, e o terceiro teria ido em direção ao leste, para fundar Porto Novo. Segundo essas tradições, a fundação do reino de Porto Novo seria aproximadamente contemporânea à fundação do Daomé.²²

Estudos históricos recentes mostram que esses mitos de fundação poderiam ser uma construção relativamente tardia, provavelmente do século XVIII, mas só documentada no século XIX, e originalmente elaborada pela família real daomeana — de modo a legitimar o seu poder real, fundamentando-o numa ascendência em Tado —, sendo subsequentemente apropriada e reelaborada pelas dinastias reais de Porto Novo e Allada, esta última já sujeita ao domínio do Daomé.²³ Seja como for, essas narrativas sugerem que, por volta do século XVI, grupos adjas originários de Tado migraram para o leste e, dominando e absorvendo populações autóctones preexistentes, fundaram o reino de Allada, a partir do qual se legitimou, posteriormente, o poderio do Daomé e Porto Novo.

Essas migrações de Tado para o leste foram seguidas por outras, no início do século XVII, mas desta vez na direção oeste. Em um momento não determinado, provavelmente, segundo Spieth, por volta de 1610, grupos oriundos de Tado fundaram a cidade de Notsé, centro de migrações subsidiárias que nas

décadas seguintes resultaram na ocupação da região setentrional da atual Togo e Gana. Esses grupos foram conhecidos pela denominação metaétnica “ewe”, originada no etnônimo de um desses grupos.²⁴

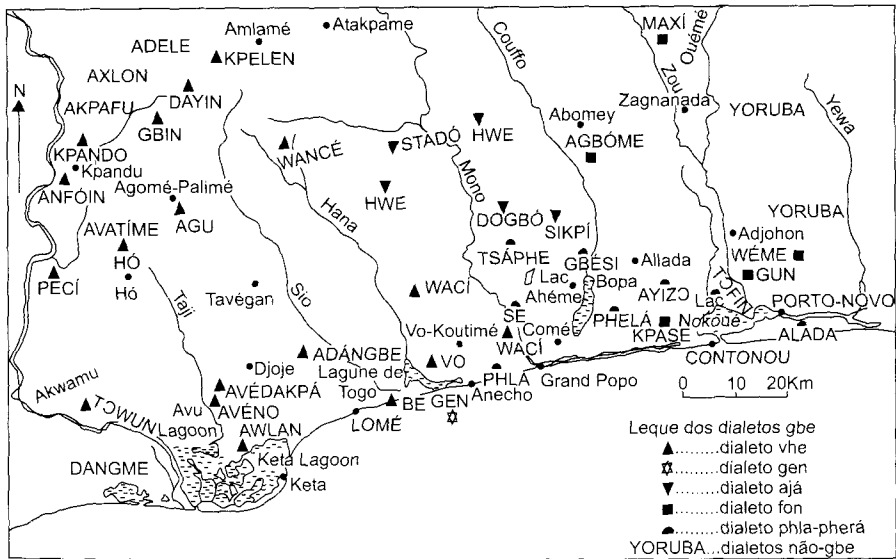
Foi o coronel Alred Ellis, com o seu livro *The Ewe-speaking people*, publicado em 1890, quem popularizou o termo “ewe” para designar todos os povos lingüisticamente relacionados que ocupavam a região do rio Volta em Gana, e as partes meridionais de Togo e Benim. Assim, o termo “ewe” viria a designar não só os povos saídos de Notsé, mas todos aqueles originários de Tado. Posteriormente, o lingüista alemão Diedrich Westermann, trabalhando em Togo, veio consolidar o uso do termo “ewe”. Na literatura francófona, termos como “adja”, “aja” ou “aja-Tado” têm sido mais freqüentemente utilizados para designar esses grupos. Mais recentemente, ocorre a utilização de termos como “fon-ewe” ou “ewe-fon”, “adja-ewe” ou “ewe-aja”, “foja (fon-adja)” e “EGAF (ewe-gen-aja-fon)”.²⁵

De maneira geral, no presente trabalho, a denominação “adja” será usada de modo restrito para designar aqueles povos que reclamam uma origem de Tado e emigraram para o leste, instalando-se na área da atual República do Benim e no sudoeste da Nigéria. Entre eles, os fons foram o grupo dominante a partir da expansão do reino do Daomé. Por outro lado, o termo “ewe” será utilizado para designar os povos que saíram de Notsé e se expandiram em direção ao oeste, no Togo e em Gana. Em 1980, numa conferência celebrada em Cotonu, Hounkpati B. C. Capo propôs utilizar a expressão “área dos gbe-falantes” (*Gbe-speaking area*) para designar a região ocupada por esses povos lingüisticamente relacionados, sendo que *gbe* é um termo comum para significar língua na maioria dos 51 dialetos registrados. Com essa expressão mais neutra e genérica se pretende evitar o etnocentrismo de designar uma pluralidade de povos com o nome de um deles. Como já foi dito no prefácio, a expressão “área gbe” será aqui utilizada para designar a zona geográfica ocupada pelos povos anteriormente chamados de adja-ewe (ou variantes).

Todavia, essa região não foi habitada apenas por povos gbe-falantes. Como já foi dito, o substrato cultural dos povos proto-iorubás permaneceu forte, sobretudo na área oriental da região. Desde as migrações de Ilê Ifé, na virada do milênio, vários desses grupos se deslocaram em direção oeste, fundando diversas cidades-estado que aos poucos se converteram em reinos. Os nagôs, anagôs ou anagonu, originários da área de Egbado (Nigéria), estabeleceram-se na área da futura Porto Novo (Adjaché) e nas áreas de Sakété e Pobé (sudeste e centro), chegando a constituir uma das maiores populações iorubás no Daomé. Outros grupos proto-iorubás fundaram a cidade de Ké, onde mais tarde surgiria o reino de Ketu. Os savès fundaram o seu reino (onde eles se

chamam Tchabè) em ambas as margens do rio Okpara, mas as fronteiras entre Nigéria e Dahomey estabelecidas pelos poderes coloniais dividiram o seu território, ficando os grupos da margem ocidental (no Dahomey), sob o círculo de Savè, atualmente *sous-préfecture* de Savè. Os dassas fundaram o seu reino (onde eles se chamam Dassa ou Idatcha) na área Mahi, ao norte do rio Zou. A noroeste de Dassa, os ifès, os itchas e os manigris constituíram outros grupos proto-iorubás. Os ohoris (idjè ou holli) instalaram-se na região de Hollidjè, entre Pobé e Ketu.²⁶

Mapa 3 — A área dos gbe-falantes e seus dialetos



Fonte: H. B. C. Capo, *Comparative phonology of Gbe*. Berlim, Nova Iorque: Foris Publications, 1991.

Nota: Exceto os glossônimos (escritos na ortografia gbe, uniformizada por Capo), todos os outros nomes aparecem na ortografia "oficial" inglesa ou francesa.

A influência cultural desses povos é confirmada pelo uso freqüente, entre os povos de língua gbe, de alguns dos muitos dialetos iorubás, fato já documentado desde meados do século XVII. Em 1668, Olfert Dapper comenta: "É curioso que estes negros [de Allada e Jakin] despreziam a sua língua materna que utilizam pouco, aprendendo uma outra de uso mais corrente que chamam Ulkumy [anagô]".²⁷ Allada era inicialmente tributária do reino do Benim, fato documentado em 1670,²⁸ mas desde finais do século XVII era o reino de Oyo que exercia o poder. Em 1698, Allada foi invadida pelos oyo, em consequência do massacre dos mensageiros do rei de Oyo enviados para Allada.²⁹ As incursões dos oyo em território adja continuaram durante o

século XVIII. Em consequência disso, Daomé se manteve como um reino tributário de Oyo de 1712 até o início do século XIX, quando o rei Glele conseguiu libertar o seu povo desse domínio. Por outro lado, depois da conquista da costa pelo rei Agaja, em 1724-27, grupos gbe-falantes de huedas, ouemenus, hulas e aizos se deslocaram para as zonas habitadas pelos nagôs, em Porto Novo, Badagri e Lagos.³⁰

Temos, portanto, uma área em que dependências políticas, diplomacia, comércio, guerras, escravidão e migrações cruzadas contribuíram para gerar uma situação de intenso contato cultural nagô-adja. Trata-se de um território de fronteira, onde valores e práticas, tradições e línguas convivem e se influenciam, numa apropriação e reelaboração mútuas. Essa área culturalmente heterogênea e multilíngue, em que se misturam os gbe-falantes com os iorubá-falantes, se tornou um espaço propício para que a sua população desencadeasse processos de diferenciação étnica, mas a convivência continuada levou também a processos paralelos de complementaridade e assimilação cultural.

Nessa sociedade poliétnica, os adjas e os iorubás, apesar de compartilharem semelhanças político-culturais importantes, podem ser distinguidos por algumas diferenças significativas, o que demonstra, como aponta Aguessy, que “mesmo as populações saídas de um substrato comum acabam por diferenciar-se através de séculos de vida própria”.³¹ Pazzi aponta algumas dessas diferenças. Os iorubás têm como bebida tradicional o vinho de palma (*deba*), enquanto a bebida tradicional dos adjas é a cerveja de milho (*liha*). O trono real dos iorubás é de três pés, enquanto o dos adjas é de cinco pés, como acontece entre alguns povos blues, localizados ao norte e oeste da área gbe. Entre os iorubás, o ciclo semanal é de quatro dias, enquanto entre os adjas esse ciclo, embora mantido para os ritos dos ancestrais e o repouso da terra, é combinado com o ciclo de sete dias característico dos blues, que se aplica para a celebração dos aniversários de nascimento. Pazzi sugere que essas semelhanças em relação a práticas dos povos blues (em particular dos ashantes de Kumasi) e de outras populações do nascente do Niger (antigamente relacionadas ao império Mali) seriam resultado da influência exercida pelos azanus sobre os adjas em Tado e justificariam a hipótese segundo a qual os azanus seriam oriundos da área Sonrai. Entretanto, iorubás e adjas praticam a circuncisão e, em ambos os casos, o parentesco é estabelecido por descendência patrilinear, excetuando os ewés que praticam um sistema misto. Talvez a origem dessa diferença dos ewés possa ser também explicada como uma influência dos blues, entre os quais o parentesco se organiza por descendência matrilinear.³²

No âmbito religioso também há diferenças e semelhanças entre as instituições e manifestações religiosas dos iorubás e dos adjas. Uma das diferenças

mais significativas é de ordem lingüística. Enquanto os grupos iorubás utilizam o termo “**orixá**” para referir-se às divindades, todos os grupos gbe-falantes, não apenas os adjas, utilizam o termo “**vodum**”. Essa palavra aparece registrada pela primeira vez na tradução da *Doctrina Christiana* para a *Lengua Arda*, realizada pelos capuchinhos espanhóis em 1658.³³ A sua etimologia é incerta, mas, de modo geral, o termo evoca uma idéia de mistério, o inefável que não pode ser conhecido.³⁴ Outra palavra utilizada na área gbe para designar os voduns é *hùn*, termo polissêmico que também significa sangue. Já no extremo ocidental da área gbe, principalmente no Togo, os voduns são designados pelo termo *yehwe*. Entre os gens, *yehwe* parece ser aplicado a divindades do panteão do mar e do trovão de origem hula e aizo.³⁵

Naquelas partes da área gbe onde habitam grupos iorubá-falantes há possibilidade de achar cultos de orixás. Os orixás não são divindades de origem adja, como ocorre com os *yehwe*. Ao contrário, é mais provável que certos voduns tenham origem iorubá. Por exemplo, na tradução da *Doctrina Christiana* aparece a expressão *Lisa* (*Toi Lisa, Elisa*) para traduzir o nome de Jesus Cristo. Sendo Lissá um vodum associado à cor branca, não é estranho que os tradutores de Allada escolhessem esse referente para designar o deus dos brancos. Ora, Lissá deriva do nagô *orisa*, pois os vocábulos nagôs, quando apropriados pelos gbe-falantes, perdem a vogal inicial e transformam o *r* em *l*.³⁶ Essa evidência indica que em meados do século XVII o sistema religioso nagô já tinha forte penetração no sistema religioso vodum. Aguessy afirma que, “além de uma homologia na estrutura de seus panteões, há também uma correspondência termo a termo de numerosas divindades”.³⁷ O que interessa reter é que os processos de interpenetração cultural que se deram no Brasil entre os jejes e os nagôs já tinham uma longa tradição na própria África.

Apesar da comunidade de elementos conceituais e rituais que estruturam o sistema religioso da maioria das sociedades do Golfo do Benim, a fronteira lingüística permite demarcar uma hipotética área dos cultos de voduns entre os cultos de *yehwe* dos mina-gens e os cultos de orixás dos nagôs. Essas fronteiras, estabelecidas em função das palavras utilizadas para designar as divindades, são reforçadas pelos nomes dados às práticas oraculares que normalmente acompanham esses cultos: fala-se de Ifá nos cultos de orixás, de Fa nos cultos de voduns, e de Afa na área ewe.³⁸ Embora não seja possível falar de limites geográficos precisos, as diferenças na terminologia religiosa permitiriam falar de uma “área vodum”, inserida no sistema religioso-cultural mais amplo que abarca desde Gana até Nigéria.

O interesse em circunscrever uma área do vodum, praticamente coincidente com a área lingüística dos gbe-falantes, deriva do fato de que o Can-

domblé jeje no Brasil pode ser definido como uma instituição religiosa caracterizada pelo culto de entidades espirituais chamadas voduns. Sendo assim, definir uma área do vodum pode ajudar a identificar a procedência dos jejes. Se considerarmos as divindades jejes que são cultuadas nos candomblés atuais (Hevioso, Sakpata, Dan) e levarmos em conta as diversas “subnações” jejes que ainda hoje são lembradas (mahi, savalu, mundubi, dagomé, minapopo), todos esses elementos poderão levar-nos a circunscrever a área de procedência dos jejes à região que vai de Aneho a Badagri, entre os rios Hoho e o rio Yewa, incluindo a zona interior dos mahis e a área litoral dos mina-gens, talvez deixando de lado os povos ewés do norte, que Capo identifica com os “Vhe lects” (kplen, dayin, gbin, agu, ho, pecí). Nesse sentido, a área do vodum seria a dos povos gen, uatchi, adja, fon, hueda, hula, aïzo, gun, ouemenu, mahi e outros a eles ligados.

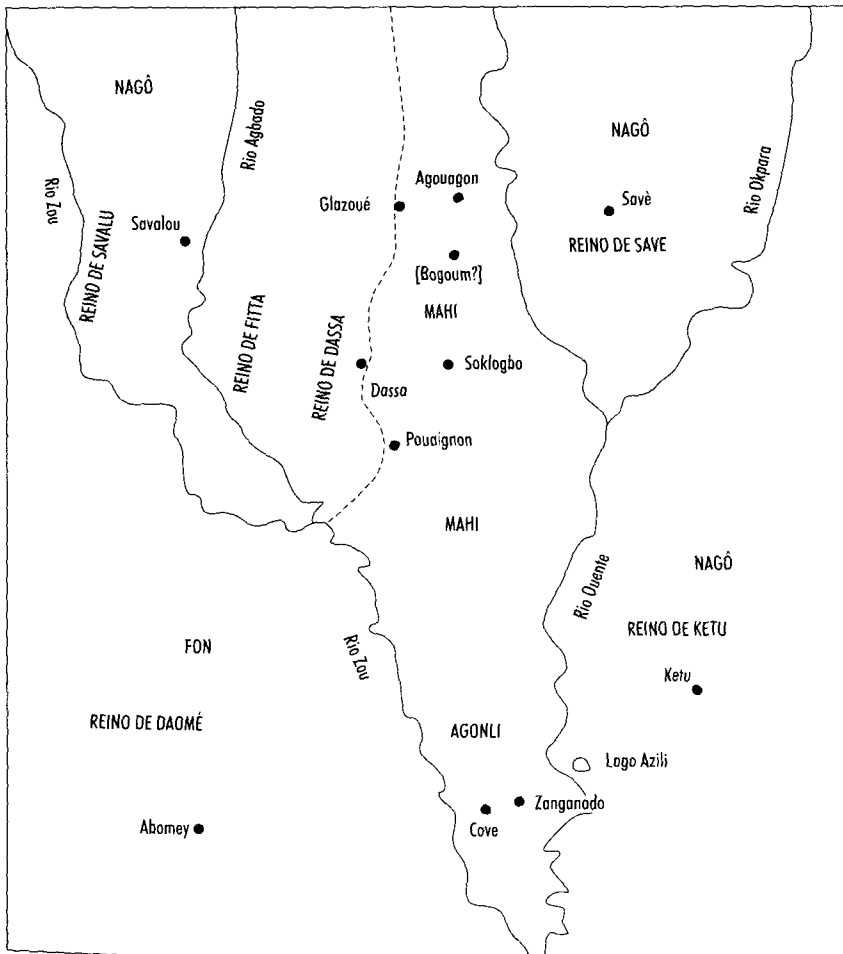
Esses grupos étnicos correspondem principalmente aos povos gbe-falantes que, a partir do século XVIII, foram submetidos ou estiveram sob a influência e o controle do reino do Daomé. A composição étnica do reino de Daomé e imediações é bastante complexa e se presta a várias tipologias ou classificações. Paul Hazoumè menciona, entre as etnias do reino de Daomé, pelo menos 14 povos: adjas, hulas (plas), uatchis, kotafons, huedas (pedas), aïzos, tofinus, fons, guns, ouemenus, além dos iorubás, nagôs e hollis, que vieram do leste. Segundo Tidjani, o grupo étnico mais importante do Baixo Daomé é o grupo adja-aïzo-fon e mina (gen); e assinala que, quando se fala de “daomeano”, se trata essencialmente desse grupo.³⁹ Cabe frisar que o que entendemos por área vodum abarca uma extensão algo maior que o Daomé, incluindo povos que, embora sujeitos às incursões dos daomeanos na procura de escravos, não pertenciam estritamente aos seus limites políticos.

Tomemos para ilustrar esse ponto o caso dos povos mahis, que aliás foram um dos grupos com presença mais expressiva na Bahia. Akinjogbin chama o país Mahi um “campo de caça a escravos”.⁴⁰ Efetivamente, desde Agaja até Glele, todos os reis do Daomé realizaram nessa área campanhas militares de maior ou menor sucesso. A expressão “mahi” parece ter surgido no século XVIII como denominação utilizada pelos daomeanos para referir-se a uma pluralidade de povos localizados ao norte do rio Zou. Embora questionável, Bergé e Cornevin nos dão como etimologia de mahi a expressão *ma-hi-nou*, que significaria “as vítimas da fúria” ou “a destruição da fúria”, talvez uma alusão a esse passado de caça a escravos.⁴¹

A primeira referência escrita conhecida sobre os mahis aparece numa carta redigida ao vice-rei da Bahia por João Basílio, diretor do forte português em Uidá, em 8 de setembro de 1732: “Como o Rei de Daomé teve a felicidade

de vencer o país dos Mauis [...]”.⁴² Outra referência aparece mais tarde no relato de Norris, escrito em 1773: “os mahis são uma poderosa confederação de muitos estados independentes e unificados, cuja forma de governo parece ser de tipo feudal. Seus líderes possuem vassalos ou escravos, mas não os tratam com a dureza dos daomeanos. Porém os vendem em números consideráveis aos negociantes daomeanos”.⁴³ Portanto, mesmo mantendo uma relativa independência, a “confederação” dos mahis esteve em constante contato com seus vizinhos. Muitas vezes estabeleceram alianças com os oyos para defender-se dos daomeanos, mas também, já no século XVIII, certos grupos mahis constituíram parte importante do exército daomeano.⁴⁴

Mapa 4 — O país Mahi



Bergé coletou as tradições orais dos reinos de Fitta (ou país de Fellattah), Dassa e de outros povos da área Mahi, assim como as do vizinho reino de Savalu, que, embora localizado ao norte do rio Zou, esse autor não considera como parte do país Mahi. Descrevendo em detalhe as múltiplas migrações desses povos, Bergé conclui que os mahis constituem “um verdadeiro coquetel de raças”, resultado de uma lenta miscigenação e simbiose cultural das populações nagô-iorubás originais com sucessivos grupos adjas e fons vindos do sul.⁴⁵ Por exemplo, o reino de Dassa (Idassa), com o seu centro mais importante em Dassa Zoumé, e cuja dinastia real remonta a 1700, foi fundado pelos nagô-egbas provenientes da zona da atual Abeokuta.⁴⁶ Os fittas e os savalus (Tchevelou) eram também de origem nagô-iorubá; outros povos podiam ter ascendência adja (guedavis, gbanlis, dovis) e se teriam refugiado na região montanhosa dos mahis com o surgimento do reino de Daomé no planalto de Abomey, na primeira metade do século XVII.

O caso de Savalu merece especial atenção, já que o termo aparece como etnônimo no Brasil a partir do século XVIII e ainda hoje designa uma das “subnações” do Candomblé jeje. Savalu é, na atualidade, a cidade mais importante da região Mahi, e a família Gbaguidi tem sido o clã dirigente desde provavelmente finais do século XVII. Segundo tradições locais, os ancestrais dos Gbaguidi eram originários do lago Aheme, na ilha Mitogbodji, habitada pelos pescadores dovis (filhos da rede), que, por sua vez, eram de origem hueda. Depois de uma disputa fratricida, Ahossu Soha emigrou para o norte, passando pela região do rio Ouémé, o planalto de Abomey, até finalmente chegar a Savalu, ou Tchebelou, “uma cidade nagô originalmente” habitada pelos ifès. Essa migração deve ter acontecido nos tempos dos reis daomeanos Hwegbaja (1650-1680) ou Akaba (1680-1708).⁴⁷

Savalu, como outras partes do país Mahi, foi atacada em várias ocasiões pelos reis daomeanos em sua busca por escravos e manteve um relacionamento tanto de conflito quanto de cooperação com esse reino, alternando períodos de independência e de submissão tributária. Foi só durante a vigência do reino de Ghezo (1818-1858) que Savalu e grande parte do país Mahi (exceto os reinos de Dassa e Fitta) foram ocupados pelo Daomé. Naquele tempo, Savalu era considerada terra anagô, mas os seus dirigentes de origem hueda, os Gbaguidi, que ajudaram o rei Ghezo a dominar os mahis, preservaram grandes privilégios. Em 1845, Duncan informou que, depois do chacha de Uidá, Gbaguidi era a segunda pessoa mais poderosa do Daomé e mantinha uma relativa independência no controle político não só da região de Savalu, mas também das vizinhas cidades mahis.⁴⁸

Por essas relações privilegiadas com os fons, os membros da família Gbaguidi consideram-se hoje fons: “embora o nosso ancestral seja peda [hueda] de Mitogbodji, nós, seus descendentes, nos consideramos como fons. A nossa passagem por Wavè, no território fon, fez com que tomáramos os hábitos dos fons. Nós não somos mahis. Ao contrário, nós comandamos toda essa gente”.⁴⁹ Portanto, embora estabelecidos entre povos anagôs, os savalus (ou pelo menos seus dirigentes), que falam uma língua parecida com o fon e preservam os costumes fons, parecem ter construído uma identidade étnica diferenciada dos mahis. O comentário dos Gbaguidi mostra claramente como as identidades étnicas podem ser resultado de uma orientação ideológica que responde aos interesses políticos do grupo, no caso, a identificação com os fons serviria para legitimar a sua hegemonia sobre os povos vizinhos mahis e nagôs. Embora esses povos pertençam à mesma área geográfica, a diferenciação étnica entre os savalus e os mahis explicaria a diferenciação que se mantém no Candomblé baiano entre a nação jeje-mahi e a nação jeje-savalu.

Outro grupo cuja presença no Brasil foi bastante significativa era o dos chamados “agolin”, correspondentes aos agonlis ou agonlinus, estabelecidos a este de Abomey, ao redor de cidades como Zagnanado e Cové. Ainda que Bergé não reconheça essa área como parte do país Mahi, é provável que, por estar localizada ao norte do rio Zou, os daomeanos assim o fizessem. Foi no contato com povos dessa região, próxima do lago Azili, que os daomeanos se apropriaram de práticas religiosas associadas aos espíritos dos rios que eles identificam como mahis. O culto das divindades *tohosu* e das *tobosi*, que constituem uma importante base ritual do culto aos ancestrais reais de Abomey (Nesuhue), provém dos agonlis.⁵⁰

Todavia, outra modalidade de rito no Candomblé de nação jeje é o jeje-mundubi. “Mundubi” (ou as suas variantes mudubi, mandubi, mondubi, mondobi, mendobi ou modobê) é uma denominação étnica que surge registrada na Bahia a partir de 1812 e que, embora pouco freqüente, parece mais utilizada a partir de 1830.⁵¹ De toda forma, não encontrei o termo documentado na área dos gbe-falantes. Alguns autores têm identificado erroneamente mundubi com um grupo banto,⁵² mas o etnônimo certamente designa grupos da área gbe e isso porque no contexto religioso brasileiro esse termo se aplica especificamente à família dos voduns do trovão e do mar (Hevioso, Sogbo, Averekete etc.), procedentes dessa área. Verger identifica os mundubi com os hueda e hula,⁵³ o que é provável por serem essas etnias dois dos grupos que originariamente cultuavam essas divindades. Mas outros grupos do litoral que no início do século XIX também as cultuavam (i.e., aïzo, fon, tori, dovi, gen, anlo) não devem ser descartados (ver cap. 7). Embora a etimologia

de mundubi seja confusa, não seria impensável que o etnônimo fosse uma criação brasileira.⁵⁴

Vemos, assim, como no Candomblé, associadas à denominação genérica “jeje”, se acrescentaram denominações étnicas de “províncias” ou “terras” da área vodum. Tendo demarcado a área geográfica aproximada dos povos adjawés, delineado a grandes traços a sua complexa composição étnica, apontado a sua unidade lingüística referida como a área dos gbe-falantes, e a sua unidade cultural, aqui essencialmente definida em termos religiosos como a área vodum, foi possível identificar e localizar os principais grupos que deram nome às “subnações” ou “modalidades de rito” do Candomblé jeje. A saber: jeje-marrim ou marrino (mahi), jeje-savalu, jeje-dagomé (daomé), jeje-mundubi e jeje-mina-popo.⁵⁵ Do mesmo modo que as denominações metaétnicas eram qualificadas com um segundo termo de caráter mais restrito (i.e. minanagô, mina-jeje etc.), essa dinâmica denominacional se perpetua no âmbito das nações de Candomblé.

O TRÁFICO PORTUGUÊS DE ESCRAVOS NA ÁREA VODUM ANTERIOR AO SÉCULO XVIII

A história do tráfico de escravos escapa ao propósito desta pesquisa. Entretanto, é preciso apresentar um breve panorama desse processo para demarcar os períodos e portos de embarque a partir dos quais os povos da área vodum foram trazidos para a Bahia. Precedendo Verger, Luiz Viana Filho já estabeleceu uma divisão cronológica do tráfico português em três grandes ciclos. Esses ciclos teriam sido os seguintes: o ciclo da Guiné, durante a segunda metade do século XVI, o ciclo de Angola e do Congo, no século XVII, e o ciclo da Costa da Mina, durante os três primeiros quartos do século XVIII. A isso Verger acrescenta o ciclo da baía de Benim, entre 1770 e 1850, incluindo aí o período do tráfico clandestino.⁵⁶ Aqui nos interessam, sobretudo, o terceiro e o quarto ciclos, que estão compreendidos ao longo do século XVIII e durante a primeira metade do século XIX, período em que o maior contingente de escravos da área vodum chegou à Bahia. Vamos, no entanto, analisar brevemente o período anterior.

O comércio de ouro e escravos realizado por portugueses na Costa da Mina tem início por volta de 1470, mas é só em 1553 quando temos notícia do primeiro contacto português com os povos litorâneos da área gbe, os *papouès* ou popos, provavelmente no atual Grande Popo.⁵⁷ É possível presumir que pouco tempo depois os portugueses tenham estabelecido contato com o reino de Allada (Ardra), o qual detinha um poder hegemônico naquela zona, na segunda

metade do século XVI. Há documentos que indicam a presença de escravos denominados “Aradas” ou “Araras” no Peru, já a partir de meados da década de 1560. O negociante holandês De Merees, descrevendo as condições do comércio de escravos no ano de 1601 (ou antes), nota que os portugueses estavam comprando “muitos escravos” de Allada, para as plantações de açúcar de São Tomé e Brasil. Outras referências mostram que o comércio português em Allada continuou ativo, tanto com escravos como com outros produtos, pelo menos até o final da década de 1620, quando os holandeses passaram a controlar a região.⁵⁸

As Províncias Unidas dos Países Baixos, em guerra de independência contra o rei de Castela desde 1568, aproveitaram a forçada submissão dos portugueses ao Império Espanhol, em 1580, como um pretexto para atacar os seus territórios de ultramar, tanto nas Américas como na África. Aos holandeses importava o fato de que Portugal não só competia com os Países Baixos no tráfico de escravos, como agora fazia parte do inimigo Império Espanhol. Deu-se assim uma tentativa frustrada de invadir a Bahia (1624-25) e, poucos anos depois, em 1630, foi invadido o nordeste do Brasil (Pernambuco, em 1630, Rio Grande do Norte e Paraíba, em 1634). A necessidade de prover escravos para os engenhos de açúcar brasileiros levou os holandeses a invadir os entrepostos portugueses na costa da África. O forte de São Jorge da Mina foi conquistado em 1637. Em 1641, apesar da trégua então firmada entre o rei João IV e os holandeses, as ilhas de São Tomé e Príncipe foram ocupadas. O mesmo aconteceria a Angola (Luanda até 1648). Desse modo, desde a década de 1630 até 1653 a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais (WIC) dominou o comércio na Costa da Mina, vindo ocasionalmente a se estabelecer nos portos de Offra (Offer para os holandeses) e Apa. Entre 1636 e 1647 a WIC comprou uma média anual de 800 escravos de Allada, levados principalmente para o Brasil, mas também para São Tomé.⁵⁹

As primeiras levas de escravos da área gbe para o Brasil datam, portanto, desse período, que vai de 1570 a 1647. São esses os escravos que, vindos de Allada, foram recrutados em regimentos paramilitares durante a guerra de independência contra os holandeses em Pernambuco. Já mencionei a carta de Henrique Dias, de 1647, em que há uma primeira referência aos *Ardas*, “tão fogosos que tudo querem cortar de um só golpe”. Também em 1647, Gaspar Barléus menciona os *Ardenses*, “que são muito ignorantes, teimosos e estúpidos, têm horror ao trabalho se excetuarmos pouquíssimos que, muito pacientes no trabalho, aumentam o seu preço”. Antonil menciona os *Ardas*, mas já entre uma pluralidade de denominações de procedência, o que evidencia o incremento paulatino do tráfico intercontinental. Esse autor faz comentário segundo o qual “os *Ardas* e os Minas são robustos”.⁶⁰

Arda designava o centro comercial onde os escravos tinham sido vendidos aos portugueses. Da mesma forma que mina, arda ou arada foram denominações metaétnicas elaboradas a partir do nome do lugar de procedência “comercial”. Como aponta Labat, no *Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée*, publicado em 1730, arada não designava necessariamente uma população indígena desse reino. “Os Aradas são os melhores escravos que podem ser comprados nos reinos de Juda [Uidá] e Ardres [Allada]; mas não devem ser confundidos com os naturais de Ardres, eles não vêm desse reino. São trazidos a Juda de um país que fica a umas 150 léguas ao nordeste.”⁶¹

Durante a segunda metade do século XVII, a concorrência comercial entre holandeses, ingleses e franceses, centrada sobretudo no tráfico de escravos, provocou uma transformação político-econômica sem precedentes na costa da área gbe, que ameaçou e acabou por solapar o poder hegemônico de Allada. Favorecidos pela localização costeira, pelas oportunidades comerciais e pelas armas oferecidas pelos europeus, surgiram outros reinos menores, como Popo e, sobretudo, o reino Hueda, com capital em Savi e porto em Uidá. Esses reinos viviam em constante disputa com Offra e depois Jakin, os portos de embarque dos comerciantes de Allada. A partir de 1680, com a chegada dos gãs e dos fante-anés e a subsequente fundação do reino Gen, com o seu porto em Pequeno Popo (Aneho), essas disputas interétnicas viriam a se exacerbar. Foi uma época de grande instabilidade social, com guerras constantes entre Coto, Aneho, Popo, Uidá, Allada, Offra e Jakin. Essas guerras tanto poderiam ter como objetivo a procura de escravos quanto a desestabilização e o conseqüente controle do comércio dos vizinhos em benefício próprio.

A principal disputa entre o reino de Allada e o reino Hueda foi ainda complicada por Offra que, instigada pelo lucro do tráfico, rebelara-se em várias ocasiões contra o seu soberano. Como estratégia contra-ofensiva, Allada bloqueava de forma recorrente as rotas que vinham do interior, desviando o tráfico ora para Uidá ora para Offra, segundo os interesses do momento. Foi a atitude rebelde do fidalgo de Offra — que em 1690 tinha assassinado o feitor holandês Van Hoolwerff — que levou o rei de Allada a convocar o exército de Pequeno Popo, o qual deveria resolver a questão. Em 1692, Offra foi totalmente destruída. A partir desse momento, holandeses, franceses e ingleses passaram a desenvolver o comércio principalmente em Uidá, em detrimento de Allada. Em 1703, indicando o seu crescente poderio, os huedas negaram-se a pagar os tradicionais tributos a Allada. Após 1714, quando as condições comerciais em Uidá se tornaram difíceis, devido às novas pressões exercidas por Allada, as feitorias foram de novo transferidas para os portos desse reino, desta vez para Jakin e não mais para Offra.⁶²

Entretanto, como já foi bem descrito por Pierre Verger, o comércio português e baiano na Costa da Mina estava sujeito ao controle econômico e militar dos holandeses. O tratado de trégua de dez anos, assinado em 1641 entre Portugal e os Países Baixos, reconhecia a soberania holandesa na costa da Guiné. O Tratado de Münster (Westphalia), de 1648, exigia que os portugueses comprassem qualquer escravo africano diretamente à WIC, exceto na área de Luanda (Angola). Esse acordo apenas desapareceria com o tratado de 1661, que reconhecia o livre comércio português na África, mas o proibia explicitamente na Costa da Mina.

Como resultado, qualquer barco português que quisesse comerciar a sora-vento do Forte de São Jorge d'Elmina deveria pagar aos holandeses, nesse porto, uma taxa equivalente a 10% da sua mercadoria. Além disso (depois do Tratado de Münster, segundo Pazzi), cada barco teria que solicitar um passaporte em Elmina para poder comerciar. A taxa de 10% é documentada já em 1717, mas corria o boato de que essa obrigação datava de 1654, quando os holandeses deixaram Pernambuco. Ora, essa saída foi na verdade o resultado de uma expulsão e, desse modo, dificilmente poderia ter dado lugar a uma tal imposição. Por outro lado, sempre que possível, os comerciantes brasileiros procuravam evitar esse pagamento.

Em 15 de junho de 1733, o vice-rei da Bahia escrevia ao secretário de Estado, explicando que "as embarcações do Brasil não costumam fazer negócio senão nos portos de Jaquin, Ajudá [Uidá] e Apá e outros que chamam de Baixo [Pequeno Popo], em que os holandeses não têm domínio nem presentemente feitorias [...] sem irem ao Castelo [d'Elmina] a pagar-lhe dez por cento do tabaco que levam". Não existe certeza acerca do momento em que o direito dos barcos portugueses de comerciar na Costa da Mina foi restrito pelos holandeses aos quatro portos de Popo, Uidá, Jakin e Apa, mas a medida permaneceu efetiva até pelo menos 1770.⁶³

Apesar das restrições e da vigilância naval dos holandeses, nas últimas décadas do século XVII os vasos, patachos e sumacas portuguesas e baianas comerciavam de forma clandestina, mas fluída, em outros portos menores como o do reino de Coto, ao leste do rio Volta, ou Pequeno Popo (Aneho).⁶⁴ Todavia, em 1711, como atesta a correspondência da WIC, "os portugueses têm de fato livre comércio [ao longo da Costa] e mais quando conseguem escapar aos navios da Companhia, navegando sob a proteção dos canhões dos fortes de outras nações estrangeiras".⁶⁵

A taxa de 10% era paga necessariamente em tabaco, sendo proibido aos portugueses o comércio de outros produtos europeus. Como informa Antonil, o plantio do tabaco na Bahia teve início no final do século XVI. Em 1644,

dom João IV “tinha autorizado seus vassallos a irem às costas da Guiné, a fim de levar tabaco de terceira categoria e trazer escravos aos portos do Brasil”. Os holandeses adquiriam o tabaco baiano de terceira qualidade, o chamado tabaco refugo, proveniente do Recôncavo, para comerciar com os africanos que apreciavam esse produto mais que qualquer outro.

Como já foi estudado em detalhe por Verger, essa preferência teve importantes repercussões, favorecendo especialmente aos comerciantes baianos que dispunham de tabaco, em detrimento dos comerciantes portugueses e de outras partes do Brasil que, sem esse produto, viram reduzidas as suas possibilidades de comerciar nessa parte da costa. Portugal encorajou seus comerciantes coloniais e metropolitanos a comprar escravos em Angola, Congo ou Guiné, onde o poder holandês era menos evidente, mas os baianos não estavam autorizados a vender o seu tabaco nesses portos. Durante a segunda metade do século XVII e todo o século XVIII, os escravocratas de Salvador e da zona fumageira do Recôncavo continuaram a desenvolver na área gbe o comércio do tabaco e, em menor volume, o comércio do açúcar e da cachaça, importando, de forma sistemática e em grande quantidade, escravos gbe-falantes para os engenhos de açúcar e as plantações de tabaco do Recôncavo Baiano.⁶⁶

A partir de 1698, com a descoberta de ouro em Minas Gerais, a demanda de escravos aumentou. Embora, como aponta Braz do Amaral, as opiniões dos poderes coloniais nem sempre concordassem, havia uma crescente preferência pelos negros minas aos angolas. Em 27 de novembro de 1718, o vice-rei da Bahia, dom Sancho Faro, escrevia a Lisboa: “Os negros da Costa da Mina são mais procurados para as minas e os engenhos que os de Angola, pela facilidade com que estes morrem e se suicidam”.⁶⁷ Já em 1726, em relação a uma revolta escrava em Minas Gerais que fracassara devido a dissidências internas entre minas e angolas, o governador do Rio ponderava,

os negros mina são os de maior reputação para aquele trabalho, dizendo os mineiros que são os mais fortes e vigorosos, mas eu entendo que adquiriram aquela reputação por serem tidos por feiticeiros e têm introduzido o diabo que só eles descobrem ouro e pela mesma causa não há mineiro que possa viver sem uma negra mina, dizendo que só com elas têm fortuna.⁶⁸

Embora a mescla com angolas seja ainda recomendada, de modo a evitar a união subversiva dos escravos, a demanda dos minas sofre um incremento. Inicia-se, assim, o ciclo da Costa da Mina, que convencionalmente corresponde aos três primeiros quartos do século XVIII. Esse fato também dá início ao contrabando de ouro com a Costa da Mina que, ao lado do comércio de tabaco e de aguardente, constituiu a base do comércio baiano. É precisamente

na primeira década do Setecentos que no Recôncavo Baiano começa ser utilizado o termo “jeje”.

HIPÓTESES SOBRE A ORIGEM GEOGRÁFICA E ETIMOLOGIAS DA DENOMINAÇÃO “JEJE”

“Luiza geige”, avaliada em 80 mil réis, aparece registrada no inventário de Antonio Sardinha, datado de 3 de setembro de 1711, na freguesia de Muritiba, no Recôncavo.⁶⁹ Esse é o primeiro registro conhecido do etnônimo jeje no Brasil. Encontrei uma segunda referência, em 1714, na freguesia de São Gonzalo dos Campos, a “Joanna Gege doente e com uma perna inchada e com uma ferida avaliada em trinta mil réis”; e uma terceira em 1717, ainda em Muritiba, a uma escrava “Catherina gege”.⁷⁰ A partir de 1719, os registros de escravos jejes nos inventários do Recôncavo começam a aumentar progressivamente (ver adiante). Como os inventários só são redigidos com a morte do proprietário dos bens, podemos inferir que o termo “gege” era já conhecido e utilizado alguns anos antes de 1711, quando se realizou a compra de “Luiza geige”, provavelmente na primeira década do Setecentos.

O primeiro fato notável a destacar é que o uso do termo “jeje” está restrito ao Brasil e não aparece documentado em Haiti, Cuba, Trinidad ou outras partes das Américas, enquanto outros etnônimos da área gbe, como alada (lada, arada, rada, ardra) ou mahi (mai, makii), têm sido preservados em diversas partes do Novo Mundo (Cuba, Haiti, Trinidad). Aliás, no Brasil, no século XVIII, o uso do etnônimo parece estar restrito à Capitania da Bahia e, em menor grau, ao estado do Maranhão (comarca do Piauí), onde achamos uma primeira e única referência a escravos jejes em 1758.⁷¹ Já na *Obra nova da língua geral de mina*, um vocabulário da língua falada pelos escravos provenientes da área gbe em Minas Gerais, escrito por Peixoto em 1741, não há qualquer menção do termo “jeje”. No Rio, é só em 1835 que aparece a primeira referência ao etnônimo “gege”, significativamente em relação a escravos importados da Bahia.⁷² Talvez seja também nesse período tardio, e como consequência do tráfico interno, que o termo foi “exportado” da Bahia para Pernambuco. Isso leva a pensar que o uso do etnônimo, na sua origem, esteve relacionado com o tráfico baiano e talvez, mais especificamente, com o Recôncavo, e que de lá teria sido difundido para outras regiões.

Na África ocidental, o termo “jeje” só aparece documentado como *djédji* a partir da segunda metade do século XIX, principalmente nos escritos dos padres das Missions Africaines de Lyon. Aplicava-se normalmente para designar os guns, os habitantes adjas de Porto Novo, ou à sua língua e, mais rara-

mente, como no caso de D'Albeca, para se referir de uma forma genérica à área gbe, falando da "costa Djedji". Ainda num mapa de 1892, "realizado a partir das mais recentes expedições", o termo "djedjis" aparece designando os povos das margens do lago Aheme, a maioria de composição hula e hueda.⁷³ Cornevin conclui que jeje, grafado como *djedje*, era o nome dado aos guns, em Porto Novo, pela administração colonial francesa.⁷⁴ Hoje, o termo não é mais usado, mas ainda é lembrado em relação aos guns. Cabe porém notar que, quando surge o termo "jeje" no Recôncavo, Porto Novo ainda não existia.

Lorand Matory sugere que a historiografia da palavra escrita mostrando precedência no Brasil poderia indicar a formação do termo no país e a sua possível introdução no Benim pelos ex-escravos africanos para lá retornados no século XIX.⁷⁵ Ora, sendo que o uso do etnônimo era comum entre traficantes e senhores de escravos, assim como entre os próprios africanos, é mais provável que, embora falte documentação escrita, o termo "jeje" se tenha originado na África, como acontece com quase todas as outras denominações de nações étnicas africanas no Brasil. Mais precisamente se poderia pensar que o termo resultou de uma adaptação aportuguesada que os traficantes baianos fizeram de algum vocábulo africano.

Já que o termo "jeje" surge no Recôncavo na primeira década do Setecentos e o seu uso é generalizado na segunda, interessa-nos saber o que estava acontecendo naquele período na costa da área gbe e qual dos portos de embarque utilizados pelos portugueses (Popo, Uidá, Jakin, Apa) poderia ter sido a origem geográfica do termo. Essa análise talvez nos ajude a identificar que povos eram denominados como jeje.

Como já foi dito, a partir de 1692, com a destruição de Offra, as feitorias européias e o comércio concentraram-se em Uidá. Os holandeses estabeleceram-se lá em 1703 e calcula-se que eram embarcados 30 mil escravos por ano. Em 1704, os franceses construíram o Forte de St. Louis de Grégoy. Com o aumento da demanda, entre 1700 e 1701, o preço dos escravos em Uidá tinha duplicado.⁷⁶ Apesar da ameaça constante dos holandeses, os comerciantes baianos, embora sem o apoio da metrópole portuguesa, atuavam também em Uidá. Entre 1698 e 1702 eles tinham intenção de construir um forte lá (ou, alternativamente, em Popo) e estabelecer uma companhia que monopolizasse o tráfico dessa parte da costa, para prejuízo dos negociantes portugueses. Mas o projeto não prosperou.⁷⁷

Porém o tráfico continuou crescendo e, no período de 1701 a 1710, 216 navios provenientes da Bahia aportaram na Costa da Mina.⁷⁸ A atuação independente e sem regulamento dos comerciantes baianos, que, na sua avi-

dez por encher os seus barcos com rapidez, podiam comprar por preços acima do comum, acabou por gerar um certo caos comercial e a oposição generalizada das nações européias à sua presença em Uidá. Em 1714, Colombier, diretor do forte francês, escrevia sobre “a confusão que os portugueses causam nestas bandas pela falta de ordem”.⁷⁹

Portanto, aproximadamente entre 1700 e 1714, o tráfico na área gbe esteve centralizado em Uidá, em detrimento de Allada e Jakin, o seu porto naquele momento. O fato de que o termo “jeje” começou a aparecer no Recôncavo precisamente nessa época, quando, significativamente, o termo “Arda” tendeu paulatinamente a desaparecer, sugere uma primeira hipótese segundo a qual “jeje” seria um termo surgido em relação direta com a emergente hegemonia do comércio em Uidá.

No entanto, quando Labat, no relato da viagem realizada pelo Chevalier de Marchais, em 1725, listou os nomes das diversas denominações atribuídas aos escravos em Uidá e Allada — aradas, nagô, foin (fon), tebou (ijeju), guiamba, mallais (malês), ayois (oyo), minois (mina) e aqueras⁸⁰ —, não aparecia qualquer menção ao termo “jeje”. Já que os comerciantes negreiros distinguiam perfeitamente entre os diversos grupos de escravos que estavam comprando e que, como aponta Labat, “as colônias da América aprenderam a conhecê-los através de uma longa experiência”, a ausência do termo “jeje” nessa lista sugere que sua utilização estava restrita aos comerciantes baianos ou lusófonos, e não aos traficantes franceses ou de outras nações. Alternativamente, devemos procurar o surgimento do termo em outros portos fora de Uidá.⁸¹

Nina Rodrigues, no já clássico *Os africanos no Brasil*, identificou os jejes com os daomeanos e, influenciado pela leitura do trabalho de Ellis, *The Ewé-speaking people*, sugere uma hipótese etimológica segundo a qual jeje derivaria do etnônimo gen.

A denominação Gêge vem do nome da zona ou território da Costa dos Escravos que vai de Bageida [em Togo, a oeste de Agbodrafo (Porto Seguro)] a Akraqu [entre Pequeno e Grande Popo] e que os ingleses escrevem Geng, mas que os negros pronunciam antes egége.⁸²

Para Rodrigues, jeje designaria, principalmente, os povos gens, localizados na área Mina-Popo, na costa a oeste do rio Mono, cujos maiores portos eram Aneho e Agoué, “donde veio para o Brasil avultado número de escravos”. No entanto, as leis de transformação fonética não corroboram a hipótese, já que o termo “gen” é pronunciado como “guen”, inclusive — contrariamente à opinião de Rodrigues — pelos próprios nativos, e sua reduplicação “guenguen” dificilmente derivaria em jeje.⁸³ A ocorrência de *egége* nessa re-

gião poderia dever-se à difusão tardia do termo pelos retornados brasileiros que se instalaram nessa parte da costa na segunda metade do século XIX.

Vivaldo da Costa Lima sugere que a expressão “jeje” deriva da palavra *àjèjì*, que em língua iorubá significa forasteiro ou estrangeiro. Esse autor explica que os nagôs da área de Porto Novo chamavam *ajeji* ou, na forma abreviada, *jeji*, os invasores adjas vindos do oeste. Subseqüentemente, os adjas instalados em Porto Novo, isto é, os guns, apropriaram-se do termo para se autodenominar e, como já comentamos, o termo foi finalmente apropriado pelos administradores e missionários franceses.⁸⁴ Essa hipótese etimológica que atribui uma origem iorubá ao termo “jeje” é bastante convincente. Porém caberia uma objeção de ordem histórica, já que as migrações de “estrangeiros” adjas na área de Porto Novo se deram só a partir de 1724, após a conquista de Allada por Agaja e, portanto, após o surgimento do termo “jeje” no Brasil.

A mesma hipótese etimológica poderia funcionar melhor no contexto de Apa, que, no século XVII, constituía o porto mais oriental do reino de Allada na sua fronteira com o reino do Benim, na área da atual Badagri. Em 1682, lá compravam escravos comerciantes de Allada, Offra, Uidá e Popo, e se vendiam panos trazidos de Benim, indicando a presença de mercadores iorubá-falantes.⁸⁵ Quando em 1707 os holandeses em Uidá consideraram deslocar-se a Apa, o rei de Allada lhes prometeu a exclusividade do comércio, com “exceção dos portugueses”, sugerindo que, nessa época, os traficantes baianos estavam comerciando em Apa.⁸⁶ Já em 1715, Apa tinha conseguido uma certa independência de Allada, e lá vendiam seus escravos tanto os comerciantes fons do emergente reino do Daomé como os iorubá-falantes do reino do Benim.⁸⁷ Existe então a possibilidade de que a denominação *àjèjì* — aplicada, talvez, aos escravos trazidos pelos daomeanos — fosse popularizada pelos mercadores iorubá-falantes no porto de Apa e apropriada depois pelos traficantes portugueses.

Pierre Verger ainda sugere que o termo “jeje” derivaria do etnônimo *adja*, mas, mais uma vez, as leis fonéticas não explicam facilmente uma evolução de *adja* para *jeje*.⁸⁸ Está claro que o termo “jeje” acabou por designar uma pluralidade de povos adjas; porém inclino-me a pensar que na sua origem a denominação estava restrita a um grupo ou a uma geografia, mais específicos. Nesse sentido, Brice Sogbossi sugere uma outra etimologia relacionada com um grupo proto-iorubá chamado *idjè*, localizado na área entre Pobé e Ketu, ao norte de Porto Novo.

Idjè é a autodenominação étnica desse grupo, enquanto os iorubás os chamavam *ohoris* ou *ahoris*, termo que os fons pronunciavam “holli”. A administração colonial francesa acabou por denominar o grupo com o termo com-

posto “hollidjè”, que, além de etnônimo, virou topônimo e glossônimo. Sogbossi argumenta que jeje poderia ser a reduplicação desse etnoglossônimo (idjè > djè ou idjè > djèidjè > djèdjè). A reduplicação onomatopaica de termos indígenas monossilábicos parece ter sido uma prática comum entre os portugueses para designar os povos autóctones. Pazzi dá vários exemplos como *popo*, que poderia ser uma reduplicação de *kpo* ou, na Costa do Marfim, *quaqua*, que seria uma reduplicação da saudação local *kwa*.⁸⁹

Os idjès são conhecidos pelo seu espírito de independência e sua resistência contra o poder colonial francês, mas se o seu etnônimo está na origem do termo “jeje”, significa que eles ocuparam a área de hollidjè, com anterioridade ao século XVIII. Uma tradição oral dos vizinhos adja-wérés explica que os idjès eram descendentes de um grupo de caçadores nagôs chegados de Méko, na atual Nigéria, e que ocuparam a área entre Pobé e Ketu, só após a chegada dos adjas, a partir de 1730. No entanto, os próprios idjès se declararam os primeiros habitantes dessa região, tese que seria corroborada pelas suas características fenotípicas diferenciadas daquelas dos nagôs. Merlo e Vidaud também falam da existência de caçadores idjès mais ao sul, na área de Akron e Adjachè (futura Porto Novo), antes do século XIV. A partir de diversas evidências etnográficas, esses autores sugerem que os hulas e os huedas, povos hoje considerados como originários de Tado, teriam na verdade surgido desse povo proto-iorubá, o que provaria uma antiga presença dos idjès na região. Embora Tidjani identifique a sua língua como um “dialeto iorubá modificado”, isso seria resultado do longo processo de aculturação entre os idjès e seus vizinhos nagôs. Ainda o missionário francês Laffitte, no fim do século XIX, parece referir-se aos idjès quando, no relato de tradições relativas à fundação do reino de Porto Novo, menciona “os Djedgis, povo feroz vindo do interior”, que teria perseguido e expulsado do seu território os nagôs responsáveis pela fundação desse reino em meados do século XVII.⁹⁰

Para contribuir com esse debate etimológico, já apresentei, em trabalho anterior, uma outra possível interpretação segundo a qual jeje decorreria do topônimo Adjaché.⁹¹ Adjaché (grafado por diversos autores como Ajâcé, Adjacé, Ajase, Adjatchè ou Jasin) foi a capital de uma área que os oyos chamavam Adjaché Ipo, região onde os adjas de Allada se refugiaram após a conquista do seu reino pelas tropas de Agaja, em 1724. Segundo Pazzi, *Ajâcé* significaria “os adjas se instalaram aqui” e segundo Akindélé e Aguessy, *Adjatchè* significaria “conquistados pelos adjas”. Segundo uma outra versão, Adjaché e Akron eram os povoados originais onde surgiu mais tarde *Xògbónú*, capital do reino de Porto Novo, que os nagôs continuaram a chamar Adjaché.⁹² É sabido que as palavras iorubás perdem a vogal inicial quando são apropria-

das pelos povos gbe-falantes. Uma possível transformação fonética poderia ser: adjaché > djaché > djedjé > jeje. Essa hipótese só seria válida se, como sustentam Merlo e Vidaud, Akindélé e Aguessy, esse topônimo fosse anterior à fundação do reino de Porto Novo.⁹³ Ao mesmo tempo explicaria também por que, no século XIX, o termo “djedje” foi aplicado aos guns de Porto Novo.

Resumindo, vemos que o debate etimológico, apesar de não resolver a questão de uma forma conclusiva, parece relacionar a origem da denominação “jeje” com povos capturados na margem oriental do rio Ouémé, seja na área de Adjatché (Porto Novo) ou, mais provavelmente, na área dos idjè, entre Pobé e Ketu. Na primeira década do Setecentos, esses escravos poderiam ter sido vendidos aos portugueses, no vizinho porto de Apa, pelos traficantes fons, os iorubás do reino do Benim, ou por outros grupos que ali comerciavam, sendo embarcados para o Brasil, subseqüentemente, ali ou em outros portos, como Uidá, Jakin ou Popo. Com o tempo, o etnônimo idjè, ou o topônimo Adjaché, apropriado e transformado pelos comerciantes baianos sob a forma jeje, passou a denominar, na Bahia, uma pluralidade de povos adjas, enquanto no Benim ficou restrito aos guns do reino de Porto Novo. A outra possibilidade seria que o termo fosse utilizado pelos traficantes baianos para designar escravos embarcados no porto de Uidá. Nesse caso, a origem etimológica do termo permanece em aberto e será preciso esperar futuros estudos para resolver o problema.

O TRÁFICO BAIANO NA ÁREA VODUM APÓS A CONQUISTA DA COSTA POR AGAJA (1724-1850)

Retomamos agora a história do tráfico baiano na Costa da Mina, que interrompemos por volta da década de 1710. Em 1721, um ano após a chegada de Vasco Fernandez César de Menezes como governador da Bahia e vice-rei do Brasil, o capitão de mar e guerra Joseph de Torres consegue os recursos para construir finalmente o Forte de Ajuda em Uidá, apesar da oposição das outras nações européias. Pouco depois, em junho de 1723, é criada a Companhia do Corisco pelos negociantes baianos para monopolizar e solidificar as bases do tráfico negreiro na Costa da Mina. No entanto, as iniciativas baianas não vão frutificar até anos depois, após a conquista da costa pelos daomeanos.⁹⁴ Sob o reinado de Agaja, o exército daomeano, seguindo o propósito estabelecido por Hwegbaja de continuar a expansão, invadiu Allada, em 1724. Numa clara tentativa de ampliar o seus contatos e relações comerciais com os europeus, três anos depois, em 1727, os daomeanos atacaram Saví, a

capital do reino Hueda, sendo que Uidá (Glehue), o seu porto, caiu pouco tempo depois.⁹⁵

Essas campanhas militares provocaram importantes migrações dos huedas e hulas para o oeste, na área Popo, onde os huedas se envolveram em uma longa guerra civil, além de tentar reconquistar o seu reino em várias ocasiões. Outros grupos hulas, aïzos e ouemenus também escaparam para o leste, na área de Porto Novo, Apa e Badagri. A devastação provocada pelas guerras e as invasões periódicas de Oyo fizeram entrar em decadência o comércio em Uidá até pelo menos 1733. Jakin, o centro escravocrata litorâneo de Allada, conseguiu, num primeiro momento, manter certa atividade comercial, declarando a sua submissão ao poder dos fons. Joseph Torres, em oposição aos interesses do Forte de Ajuda, então sob a direção de João Basílio, construiu, em 1731, uma nova feitoria com a bandeira portuguesa em Jakin. Todavia, em 2 de abril de 1732, Jakin foi invadida e completamente destruída pelo exército de Agaja, após a conspiração do feitor holandês Hertog que, aliado à população local e alegando a futura ajuda dos huedas e dos oyos, pretendia acabar com o domínio daomeano sobre o tráfico. Os daomeanos passam, assim, a controlar os principais portos na área gbe, Uidá e Jakin, enquanto Grande Popo e Apa, portos menores, perdiam importância. O tráfico de escravos passa a ser a principal atividade econômica do reino do Daomé.⁹⁶

Entre 1727 e 1740, as guerras daomeanas pelo domínio da costa, apesar dos estragos causados no comércio nos primeiros anos, geraram grande quantidade de prisioneiros. Fala-se de 11 mil cativos na conquista de Uidá em 1727, e de 4.538, em Jakin, em 1732.⁹⁷ Historiadores da escravidão têm notado que, no período de 1700-1730, as exportações de africanos da Costa da Mina para a Bahia conheceram um grande crescimento, sendo que, após 1730, com a crise da economia do açúcar, elas entraram em declínio.⁹⁸ Pode-se supor que, nesse período, grande número de escravos das etnias que moravam no litoral, como os hulas, huedas e aïzos, foram transportados nas embarcações baianas. Ao mesmo tempo, quando o recesso dos ataques de Oyo o permitia, as incursões daomeanas no país Mahi e na região do rio Ouémé continuaram. Essa progressiva chegada de escravos gbe-falantes, na primeira metade do século XVIII, aos poucos iria constituir na Bahia um estrato de população escrava demograficamente significativo para estabelecer a matriz de uma nova identidade coletiva, que viria a consolidar-se como a “nação jeje” na segunda metade do século.

Além dos tradicionais portos de Grande Popo, Uidá, Jakin e Apa, os negociantes baianos traficavam ocasionalmente em outros enclaves fora da área de influência fon, como Aneho ou o novo porto de Epe (Ekpe), localizado

perto de Porto Novo. A partir da década de 1750, como já foi bem documentado por Verger, o tráfico de escravos na Costa da Mina deslocou-se paulatinamente dos portos mencionados para Porto Novo, Badagri e Onim (Lagos). Nesse ano, o rei daomeano Tegbesu, talvez pressentindo essa mudança, mandou, via Bahia, uma embaixada a Portugal pedindo a exclusividade do comércio nos seus portos. O marquês de Pombal não concordou com esse monopólio, temendo o progressivo aumento do preço dos escravos, já altamente inflacionado desde a conquista de Uidá por Agaja. Nesse sentido, Pombal pode ser considerado o mentor político do deslocamento do comércio português aos portos orientais.

O tráfico de Porto Novo estaria controlado pelo reino de Oyo, enquanto o tráfico em Onim estaria controlado pelo reino de Benim. Em 1758, Theodorio Rodrigues da Costa, diretor do Forte de Ajuda, escrevendo ao vice-rei de Portugal, menciona o “novo porto” (Porto Novo) pela primeira vez, notando que os escravos eram mais baratos lá, onde se trocavam por 8 a 12 rolos de fumo, do que em Ajuda, onde o preço era de 13 a 16 rolos. Em 1776, o diretor francês em Uidá escrevia ao Ministério das Colônias constatando as maiores vantagens econômicas de Porto Novo e Badagri, “onde o tráfico rende desde alguns anos”. João de Oliveira — ex-escravo iorubá em Recife, que residiu e serviu de *cabeceira*⁹⁹ na África ocidental entre 1733 e 1770 — foi instrumental nessa abertura do tráfico nos portos orientais.

Por volta de 1775, o comércio em Uidá entrou em sério declínio. Em 1777, o novo monarca daomeano, Kpengla, intentou revitalizar o porto de Jakin para atrair o interesse dos europeus, mas sem sucesso. No mesmo ano, o diretor do forte francês, Ollivier Montanguère, nota que “os daomeanos estão em um estado de enfraquecimento que não lhes permite obter cativos de guerra”. Os portos orientais não podiam ser atacados impunemente pelo Daomé, pois estavam sob a proteção de Oyo, mas Kpengla utilizou subterfúgios e estratégias combinadas para a consecução dos seus fins. Por exemplo, em 1781, atacava Epe, Ketonou (não confundir com Cotonu) e outras localidades sob a influência de Porto Novo, “sob pretexto de que haviam participado das depredações cometidas pela gente de Badagris, na praça de Porto Novo”. Ao mesmo tempo, em 1783, aliava-se com Oyo e Porto Novo para atacar Badagri. Apesar, ou talvez por causa dessa política desestabilizadora, a decadência do comércio em Uidá alastrou-se durante toda a década de 1780. O resultado foi um significativo declínio da importação de escravos jejes na Bahia (ver Tabela 1, cap. 2).¹⁰⁰

A rivalidade entre os portos controlados pelo Daomé e os portos orientais no Golfo do Benim prolongou-se até o fim do tráfico. Em 1795, o rei dao-

meano Agongolo enviou dois embaixadores à Bahia com uma nova proposta de conferir ao porto de Uidá o monopólio do comércio de escravos. O projeto foi recusado, entre outras razões, pelo medo de uma concentração excessiva de “escravos de uma mesma nação, do que facilmente poderiam resultar perniciosas conseqüências”.¹⁰¹ Também o rei daomeano Adadozan insistiu nesse monopólio com os portugueses, como mostra sua carta ao rei português dom João em novembro de 1804.¹⁰²

Cabe notar que foi a partir desse ano que os fulanis iniciaram a *jihad* ou guerra santa contra os hauçás, o que resultou em muitos prisioneiros de ambos os lados a serem vendidos nos portos do golfo, por intermédio de traficantes de Oyo. Paralelamente, o reino de Oyo, devido a diversos conflitos internos iniciados com a revolta de Afonja (c. 1797), vinha perdendo progressivamente o seu poderio, e sucessivas guerras civis resultaram também em grande número de cativos. Como conseqüência, muitos escravos hauçás e nagôs foram embarcados em Porto Novo para a Bahia — principalmente por negociantes portugueses e brasileiros e inclusive afro-brasileiros — contribuindo de maneira significativa para as revoltas de africanos que aconteceram entre 1807 e 1835.¹⁰³

Em 1807 os portugueses abandonaram o forte de Uidá e os ingleses aboliram unilateralmente o tráfico. Entre 1807 e 1809, o tráfico em Uidá praticamente cessou. Adadozan procurou formas alternativas de comércio na agricultura, mas no tratado anglo-português de 1810 permitia-se a continuação do tráfico no porto de Uidá, enquanto era interdito em Aneho, Porto Novo, Badagri e Lagos, o que revitalizou os interesses escravistas daomeanos. É precisamente em 1810 que o baiano Francisco Felix de Souza retorna a Uidá, passando a ser, a partir de então, o traficante mais importante da área.¹⁰⁴ Calcula-se que 45 barcos baianos comerciavam em Uidá em 1812.¹⁰⁵ Essa situação fez com que a importação de escravos jejes à Bahia, que vinha decrescendo desde 1780, conhecesse, na década de 1810, o segundo e último momento do seu esplendor (ver Tabela 1, cap. 2).

A paulatina desintegração de Oyo ocasionou uma desestabilização geral do poder político e econômico na região, acompanhada, a partir de 1830, do surgimento de cidades de refugiados como Novo Oyo, Ibadan e Abeokuta. É o período das grandes exportações clandestinas de escravos nagôs à Bahia através dos portos orientais de Porto Novo, Badagri e Lagos, mas também de Uidá, onde o chacha Felix de Souza, sob a proteção do rei Ghezo, exerceu, até o início da década de 1840, um controle quase absoluto sobre o tráfico.¹⁰⁶ Paralelamente, desde 1835 existia um refluxo regular de ex-escravos africanos do Brasil para a Costa da Mina, que se prolongou até o final do século. Alguns deles se deslocavam periodicamente entre as duas costas do Atlântico,

estabelecendo relações comerciais e contatos regulares que mantinham a população africana da Bahia informada sobre os acontecimentos da costa africana. As colônias desses libertos retornados (nagôs, hauçás e jejes) em Aneho, Agoué, Uidá, Porto Novo e Lagos, contribuíram tanto para a continuação do tráfico ilegal até a sua extinção como para o desenvolvimento de uma economia agrícola alternativa, baseada na produção de azeite de dendê.¹⁰⁷ Em 1850, declara-se o fim do tráfico no Brasil, embora na Bahia haja notícias de aprisionamento de fragatas e brigues com carregamentos humanos clandestinos ainda em 1851 e 1856.¹⁰⁸

Resumindo, podemos dizer que, como resultado da expansão do reino do Daomé, de 1720 a 1780 e nas primeiras décadas do século XIX, o comércio negreiro nos portos da área gbe foi constante, gerando um fluxo continuado de escravos jejes para a Bahia. Pode-se pensar que, num primeiro momento, aproximadamente até meados de século XVIII, os diversos grupos, como os huedas, hulas, aïzos ou guns, do litoral, e os ouemenus, agonlis e mahis, do interior, mantinham ainda uma marcada diferenciação étnica e eram povos relativamente independentes. Já na segunda metade do século XVIII, na medida em que o Daomé solidificou o seu poder centralizado, esses grupos tenderam a miscigenar-se, tanto no que diz respeito às áreas de moradia (devido a matrimônios exogâmicos, migrações forçadas, tráfico interno de escravos etc.) como nos seus componentes culturais. Por exemplo, no aspecto religioso o Daomé adotou uma política de assimilação dos cultos dos povos sob o seu controle, impondo ao mesmo tempo um modelo hegemônico e hierarquizado das instituições religiosas. A partir do século XIX, o culto dos ancestrais da família real de Abomey (Nesuhue) adquiriu um caráter de culto “nacional”, ao qual estavam subordinados os outros cultos de voduns “públicos”. Aos poucos, a organização do culto de voduns imposta pelos fons foi influenciando os cultos dos povos sob o seu domínio (ver cap. 3). Esse processo de crescente homogeneização cultural que se deu no Daomé talvez possa ter contribuído para que os grupos provenientes dessa área, uma vez no Brasil, assimilassem com relativa facilidade a denominação genérica “jeje” como forma de identidade coletiva.

Desse modo, a denominação “jeje”, no início restrita a um grupo adja particular, provavelmente localizado na região de Porto Novo ou imediações, com a expansão do Daomé e no contexto do tráfico lusófono passou a adquirir um significado mais genérico, para designar aqueles povos controlados ou sob a influência desse reino, mas que podiam ser embarcados como escravos em portos fora do seu território. Nessa expansão semântica do termo, certos componentes culturais, como a semelhança de línguas, converteram-se em

elementos definidores do conteúdo da denominação, em detrimento de outros fatores como os portos de embarque. Em 1848, no final da época do tráfico clandestino, Francis Castelnau, cônsul da França na Bahia, escreveu: “os jejes ou daomeanos, que formam uma nação poderosa, têm numerosos representantes na Bahia: antigamente embarcavam em Uidá, mas a maior parte hoje em dia vem por Porto Novo”.¹⁰⁹ O próximo capítulo examina a presença dos jejes na Bahia.

NOTAS

- ¹ Peel, “A comparative...”, p. 263.
- ² Akinjogbin, *Dahomey...*, p. 213.
- ³ Rodrigues, *Os africanos...*, p. 35; Freire, *Casa-grande*, p. 301. Segundo Rodrigues, a carta data de 1648.
- ⁴ Antonil, *Cultura...*, p. 123; apud Freire, *Casa-grande*, p. 389.
- ⁵ M. I. C. de Oliveira, “Viver...”, p. 175.
- ⁶ Mercier, “Notice...”, p. 30; Smith, *Kingdoms...*, pp. 55, 70-71; Lima, *A família...*, p. 16; Law, “Ethnicity...”.
- ⁷ Pérez, *Contribución...*, pp. 3-4. O termo é também utilizado pelo pesquisador beninense Hypolite Brice Sogbossi: *Mina-jeje...*, p. 19.
- ⁸ Soares, *Devotos...*, pp. 114 e segs., 189.
- ⁹ Soares, *Devotos...*, pp. 45, 47, 49; cf. D. P. Pereira, *Esmeraldo...*, pp. 69-70; Pazzi, *Introduction...*, pp. 74-75; Law, *The Kingdom...*, p. 10.
- ¹⁰ Pazzi, “Aperçu...”, p. 13.
- ¹¹ Verger, *Os libertos...*, p. 17; Rodrigues, *Os africanos...*, pp. 35, 108. Ver também M. I. C. de Oliveira, “Quem eram...”, pp. 58-60.
- ¹² Soares, *Devotos...*, pp. 66, 116-17; Debret, *Voyage...*, vol. II, p. 76; M. I. C. de Oliveira, “Quem eram...”, p. 59; Karasch, *A vida...*, pp. 63-66.
- ¹³ Peixoto, *Obra nova...*, pp. 20, 29, 69.
- ¹⁴ Pereira, *A Casa...*, p. 24; Eduardo, *The Negro...*, p. 10.
- ¹⁵ Soares, *Devotos...*, p. 118. Sogbossi, *Mina-jeje...*, p. 41. Matory sugere que essa língua poderia ser o fon (*Black Atlantic...*, p. 308, n. 6). Lopes a identifica com o *gunu* ou *ewe* (“Os trabalhos...”, pp. 45 e segs.). Pessoa de Castro considera o fon a língua predominante no vocabulário (*A língua...*, p. 68).
- ¹⁶ Lepine, “As metamorfoses...”, p. 122.
- ¹⁷ Johnson, *The history...*, p. 8; Merlo e Vidaud, “Dangbé...”, p. 272; Iroko, *Mosaiques...*, p. 59.
- ¹⁸ Pazzi, “Aperçu...”, p. 18; Lepine, “As metamorfoses...”, pp. 122-23.
- ¹⁹ Lepine, “As metamorfoses...”, p. 123; Costa e Silva, *A manilha...*, pp. 535-38.
- ²⁰ Verger, *Notas...*, p. 540.
- ²¹ Akinjogbin, *Dahomey...*, p. 22.
- ²² Le Herissé, *L'Ancien...*, pp. 106, 274, 279; Akindélé e Aguessy, “Contribution...”, pp. 20-28.

- ²³ Law, *The Kingdom...*, pp. 29-32, 37-40. Por exemplo, em relação ao episódio Aligbonon-Agassu, Law sustenta que Agassu seria uma divindade autóctone dos fons e Aligbonon es-taria essencialmente associada à localidade de Wassá, perto de Abomey, sem qualquer vín-culo com Tado; cf. Burton, *A mission...*, p. 297; Le Herissé, *L'Ancien...*, p. 277; Blier, "The path...", pp. 401-2.
- ²⁴ Pazzi, "Aperçu...", pp. 15-16.
- ²⁵ Capo, *Comparative...*, p. xxv. Para uma análise dos termos "adja-ewe-foñ", ver Me-deiros, "Le couple...", pp. 35-46; Asiwaju, "The Aja-speaking...", pp. 87-102.
- ²⁶ Tidjani, "Notes...", pp. 36-38. Smith, *Kingdoms...*, pp. 55-72. Elisée A. Soumonni comenta: "Os iorubas do Daomé constituem-se dos seguintes subgrupos: Sabe, Ketu, Awori, Ifonyin, Ohoiri, Idáisa, Ife, Isa, Manigri e Ajase (Porto-Novó)" (*Daomé...*, p. 19).
- ²⁷ Dapper, *Naukeurie...*, p. 307, apud Pazzi, *Introduction...*, p. 208.
- ²⁸ Van Dantzing, *Dutch Documents...*, p. 1.
- ²⁹ Bosman, *A new...*, p. 397; apud Dalzel, *History...*, p. 13; Verger, *Fluxo...*, p. 128; Dunglas, "Contribution...", pp. 143-44.
- ³⁰ Asiwaju, "The Aja-speaking...", pp. 87-102.
- ³¹ Aguessy, "Convergences...", p. 235.
- ³² Pazzi, *Introduction...*, pp. 51, 158.
- ³³ Com o intuito de atrair o comércio Europeu ao porto de Jakin, em detrimento de Uidá, o rei de Ardra, Tohonu, enviou, em 1658, dois embaixadores — Bans, que falava por-tuguês, e seu serviçal — à corte de Felipe IV, em Madri. Por seu lado, os capuchinhos espanhóis, com o intuito de converter ao catolicismo o rei africano, aproveitaram os conhecimentos lingüísticos dos dois embaixadores para traduzir a *Doctrina christiana* do espanhol à *lengua arda*. Nesse texto, aparecem 60 referências a termos como *vodu* (Deus), *vodugue* (S. Madre Iglesia, de *vodunhue* = casa do vodum), *voduno* (sacerdo-te), *vodunu*, *voduti*, *voduto* etc. (Labouret e Rivet, *Le royaume...*).
- ³⁴ Para uma análise do termo "vodum" e suas etimologias, ver Maupoil, *La géomancie...*, pp. 52-54; Blier, *African...*, pp. 37-47.
- ³⁵ Sobre os *yehwe*, ver Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, pp. 190, 192. Ver também Burton, *A mission...*, p. 292.
- ³⁶ Verger, *Notas...*, p. 439. Outro exemplo seria o nome do orixá Irokó, que entre os gbe-falantes é conhecido como vodum Loko.
- ³⁷ Aguessy, "Convergences...", p. 236.
- ³⁸ As práticas divinatórias de Fa foram trazidas da área iorubá para a área gbe, primeira-mente nas cidades da costa, no século XVII; e, para Abomey, no início do século XVIII (Maupoil, *La géomancie...*), pp. 4, 45-56.
- ³⁹ Hazoume, "L'âme...", pp. 65-86; Tidjani, "Notes...", p. 33.
- ⁴⁰ Akinjogbín utiliza a expressão "slave raiding ground" (*Dahomey...*, p. 93). A tradução é de Reis, "Magia...", p. 69.
- ⁴¹ Do francês, "les démagés de la rage" ou "les damages de la rage": Bergé, "Étude...", p. 711; Cornevin, *Histoire*, p. 47, apud Lima, *A família...*, p. 42.
- ⁴² Verger, *Fluxo...*, p. 154; cf. AHU-Lisboa, São Tomé, cx. 4.
- ⁴³ Norris, *Memoirs...*, p. 138.
- ⁴⁴ Ver, por exemplo, Verger, *Fluxo...*, p. 251, n. 26. Ver também Burton, *A mission...*, pp. 147, 262.

- ⁴⁵ Bergé, “Étude...”, pp. 712, 723.
- ⁴⁶ Smith, *Kingdoms...*, p. 59.
- ⁴⁷ Merlo e Vidaud, “Dangbé...”, pp. 287-90. Bergé apresenta uma variante da mesma tradição em “Étude...”, pp. 733-55. Sobre os ifês, ver Iroko, *Mosaïques...*, p. 98.
- ⁴⁸ Duncan, *Travels...*, vol. II, pp. 222, 229-30.
- ⁴⁹ Karl, *Traditions...*; Merlo e Vidaud, “Dangbé”, pp. 287-90; Bergé, “Étude”, pp. 710-11.
- ⁵⁰ Parés, “O triângulo...”, pp. 193-96.
- ⁵¹ Ott, “O negro...” pp. 144-45; Andrade, “A mão-de-obra...”, Tabela 4 (2); Verger, *Fluxo...*, p. 670; Querino, *Costumes...*, p. 72.
- ⁵² Em Angola, há formas fonéticas similares a mundubi, como mundómbe (ndombe), um grupo étnico banto localizado no interior de Benguela: Curto, “The story of Nbena...”, pp. 44-64; Figueira, *Africa Bantu...*, pp. 241-64. No Brasil, Ramos, *As culturas...*, p. 224, refere-se aos mundombes como “cafres bantus em Angola”.
- ⁵³ Verger, *Notícias...*, p. 228.
- ⁵⁴ Tanto na Bahia como no Maranhão, *mindubim* (var. *midubi*) é um termo popular para designar o amendoim (*Arachis hipogaea*, Lin.). Curiosamente, o amendoim é uma das comidas rituais dos voduns da família de Hevioso. Segundo a ialorixá Olga de Alaketu, as escarificações dos mundubis consistiam em sete pontinhos em cada lado da face e um na barba, e a sua semelhança com amendoins gerou o etnônimo no linguajar popular (Olga de Alaketu, Salvador, entrevista em 3/1/1996). Na Casa das Minas, em São Luís do Maranhão, o termo *mindubim* aplica-se também aos voduns da família de Hevioso. Um primeiro significado do termo é amendoim; o segundo, “mudo”. À exceção de Averekete e Abé, os voduns de Hevioso, conhecidos ali como a família de Nagô, são tidos por mudos (*mindubim*), e acredita-se que eles não falavam para ocultar aos jejes os segredos dos nagôs: Ferretti, *Querebentan...*, pp. 300, 120-26. Alternativamente, para Pessoa de Castro (*A língua...*, p. 146), mundubi decorria de *xogbonuvi*, filhos de Xogbonu (i.e. Porto Novo).
- ⁵⁵ Todavia, no trabalho de campo, ouvi falar ora de jeje-agabi (em relação a um terreiro de Santo Amaro), ora de nagô-agabi (em relação a antigos terreiros do Recôncavo): Jaime Montenegro, 10/8/1999; *gaiaku* Luiza, 26/2/2001. Na literatura afro-brasileira, fala-se também de jeje-efon (efan), mas essa identificação dos efon como jejes é um erro que decorre da semelhança fonética dos etnônimos fon e efon. Querino falava dos “efon ou cara queimada”, e Rodrigues considerava os “efon” como negros do Daomé, embora notasse que eles “se mostram distintos dos daomeanos” — com razão, pois é sabido que os efon eram um grupo iorubá-ijexá localizado perto de Ekiti, na Nigéria: Querino, *Costumes...*, p. 31; Rodrigues, *Os africanos...*, p. 105; Akinjogbin, *Dahomey...*, p. 10. Para o rito ou nação efon de Candomblé, como uma variável do tronco nagô, ver V. G. da Silva, *Orixás...*, pp. 84-88; Capone, *La quête...*, pp. 126-29.
- ⁵⁶ Viana Filho, *O negro...*; Verger, *Fluxo...*, p. 9.
- ⁵⁷ Law, *The kingdom...*, pp. 5, 87; cf. Brásio, *Monumenta...*, vol. 2, nº 97; Jácome Leite, São Tomé, 8/8/1553. Os popos, eram povos predominantemente do grupo étnico hula e dedicavam-se à pesca e à produção de sal, desenvolvendo seu comércio às margens da lagoa litorânea.
- ⁵⁸ Law, *The kingdom...*, p. 87; cf. Bowser, *The African...*, pp. 40-43; De Marees, *Description...*, pp. 224-25; Brásio, *Monumenta...*, vol. 5, nº 197, Relação da Costa da Guiné, 1607, vol. 6; Garcia Mendes Castelo Branco, “Relation de la Costa de África”, 1620; vol. 7, nº 39, Decree of Council of State, Lisboa, 27/6/1623.

- ⁵⁹ Law, *The kingdom...*, p. 87. Cálculos a partir de dados de Van den Boogaart e Emmer, "The dutch...", pp. 353-75.
- ⁶⁰ Rodrigues, *Os africanos...*, pp. 35-36; Freire, *Casa-grande...*, pp. 301, 389; cf. Barleï, *Res gestae...*, p. 128; Antonil, *Cultura...*, p. 123. Rodrigues oferece uma tradução do texto de Barleï diferente daquela de Freire: "com exceção de um número limitado que, pela excessiva paciência no trabalho, contribuí para aumentar-se o seu valor".
- ⁶¹ Labat, *Voyage...*, vol. II, p. 125. A mesma idéia é enfatizada numa outra página: "Não deve imaginar-se que todos os cativos comprados em Juda e Ardres, sejam originários desses reinos. Esses dois reis não vendem seus súbditos [...] eles são trazidos de regiões vizinhas", muitas vezes por negociantes muçulmanos (malês).
- ⁶² Law, *The kingdom...*, pp. 6-9, 53-54, 87-88.
- ⁶³ Verger, *Fluxo...*, pp. 30-38, 49, 77; Pazzi, *Introduction...*, p. 208.
- ⁶⁴ Barbot, *A description...*, pp. 321-22. A mesma referência ao tráfico português de má qualidade em Pequeno Popo é documentada em 1698, por Bosman, *A new...*, p. 334.
- ⁶⁵ Van Dantzig, *Dutch...*, p. 106.
- ⁶⁶ Verger, *Fluxo...*, pp. 19-30; Pazzi, *Introduction...*, p. 208; Wimberly, *The African...*, cap. 4.
- ⁶⁷ Amaral, "As tribos...", p. 57; Verger, *Fluxo...*, p. 63.
- ⁶⁸ Lara, "Linguagem...", p. 6; cf. "Carta do governador do Rio de Janeiro ao rei de 5 de julho de 1726", in *Documentos interessantes para a história e costumes de São Paulo*, nº 50, 1929, pp. 60-61; "Parecer do Conselho Ultramarino de 18 de setembro de 1728", in *Documentos históricos*, nº 94, 1951, pp. 28-30. Sobre o mesmo incidente ver, Verger, *Fluxo...*, p. 68.
- ⁶⁹ Inventário de Antonio Sardinha, Muritiba, 1711-1713, fl. 3 v; Seção Colonial Judiciária, 01/56/56/442, ARC. Na partilha (fl. 10), aparece como Luzia geje.
- ⁷⁰ Inventário de Ana da Silva Andrade, São Gonzalo dos Campos, 1714-1749, Seção Colonial Judiciária, 01/65/65/495, ARC.
- ⁷¹ Testamento de Manoel Barbosa de Abreu, morador "da outra banda da Paranaíba, Freguesia de São Bento das Balzas, estado do Maranhão", 5/9/1758, apud Mora et al., *Cripto maranhenses...*, pp. 102-6.
- ⁷² Karasch, *A vida...*, p. 94. Uma outra referência a um negro "nação geje" aparece em 7/4/1835, no *Diário do Rio de Janeiro*, p. 4, apud Soares e Gomes, *Gênero...*, p. 22. Já em 1879, há uma referência a uma *gunhôde*, ou sacerdotisa "Mina Gègi", de nome Leopoldina Jacomo da Costa: "Desacato à realeza — Tiramos da 'Gazeta' de 28", *Provincia de São Paulo*, 30/9/1879, pasta 16.017, Arquivos de *O Estado de S. Paulo*, apud Matory, *Man...*, pp. 166-67.
- ⁷³ Borghero, "Relation...", pp. 419-44; Desribes, *L'Évangélie...*; Bouche, *La côte...*; D'Albeca, "Essai...", vol. II, pp. 5, 83, 129-37. Hansen, "Dahomey...".
- ⁷⁴ Cornevin, *Histoire...*, p. 79; Segurola, *Dictionnaire...*, p. 264.
- ⁷⁵ Matory, *Black Atlantic...*, pp. 79-81, 299-300; "Jejc...", pp. 62-63.
- ⁷⁶ Van Dantzig, *Dutch...*, pp. 66-67.
- ⁷⁷ Verger, *Fluxo...*, pp. 59-61.
- ⁷⁸ Schwartz, *Segredos...*, p. 282; cf. Verger, *Fluxo...*, p. 651.
- ⁷⁹ Verger, *Fluxo...*, pp. 129-30.
- ⁸⁰ "Acquérat" designaria os escravos ligados ao forte francês que não podiam ser vendidos, pois faziam parte dos "bens móveis": Verger, *Fluxo...*, p. 207.

- ⁸¹ Labat, *Voyage...*, vol. II, pp. 125-27.
- ⁸² Rodrigues, *Os africanos...*, p. 103.
- ⁸³ A tese de Rodrigues parece ser corroborada por membros do terreiro “mina-popo”, Poço Béta de Salvador. O filho primogênito de Manoel Falefá, fundador da casa, explica que jeje seria uma corruptela de *guégué*, que é a língua de Popo (gen): Itamoacy Falefá, comunicação pessoal. Salvador, 13/12/1998.
- ⁸⁴ Akindélé e Aguessy, “Contribution...”; Lima, A família..., pp. 14-15; Pereira, *A Casa...*, p. 68; cf. Abraham, *Dictionary...*, p. 38. Bolouvi também sugere que jeje deriva do advérbio iorubá *jéjé*, que significaria “suavemente, silenciosamente, sem ruído”. Segundo esse autor, esse nome seria dado aos fons pelos iorubás, em memória da tática de ataques-surpresa levados a cabo pelos daomeanos contra as cidades de Abeokuta, Ketu etc. (Bolouvi, *Nouveau...*, p. 102). Sogbossi rebate essa hipótese (Mina-jeje..., p. 44). Para uma análise detalhada sobre o tema, ver também M. C. I. de Oliveira, “Quem eram...”, pp. 67-72.
- ⁸⁵ Law, *The Kingdom...*, pp. 16, 112; cf. Law, *Further...*: Arthur Wendover, Apa, 17/7/1682; Pazzi, “Aperçu...”, p. 14; idem, *Introduction...*, pp. 202-3.
- ⁸⁶ Van Dantzig, *Dutch...*, p. 89.
- ⁸⁷ Akinjogbin, *Dahomey...*, p. 64; Law, *The Kingdom...*, pp. 16, 112; cf. Law, *Further...*: Du Colombier, Uidá, 17/4/1715.
- ⁸⁸ Verger, *Notas...*, p. 23. Sogbossi avança a hipótese da origem do termo “jeje” a partir da palavra *ajaji* (Mina-jeje..., p. 47). Raymond Oké conta que *ajaji* vem de uma frase sentenciosa: “Ajahuto ton wè honja ta-do ton; aja-huto wè axolu aja ton, wè jan nyi ajaji” (“O trono real de Tado pertence a Ajahuto; Ajahuto é o rei de todos os Aja; ele se sentou sobre os Aja [Ajaji]”). Dessa frase, foi tirado o nome Ajaji-Honja, para designar uma região localizada a cerca de 12 quilômetros de Davié-Sèmè (Allada), onde Ajahuto venceu os adja de Tado (R. Oké, “Les siècles...”, p. 57). Todavia, Yeda Pessoa de Castro sugere uma outra hipótese, um tanto “forçada”, em minha opinião, segundo a qual jeje decorreria de *gédéji* (oriundos ou nascidos de Guede, ancestral dos guedevis) (*A língua...*, p. 62).
- ⁸⁹ Anônimo, “La région...”, p. 26; Sogbossi, Mina-jeje..., p. 48; Pazzi, *Introduction...*, pp. 41, 74. Le Herissé (apud Verger, *Notas...*, p. 524) e Herskovits (apud Maupoil, *La géomancie...*, p. 65) falam dos Djetovi.
- ⁹⁰ Anônimo, “La région...” pp. 17-19. Merlo e Vidaud, “Dangbé...”, pp. 269-70; Tidjani, “Notes...”, p. 38; Laffitte, *Le pays...*, p. 90. Para a tradição de independência dos idjés e posterior resistência à dominação francesa, ver Soumonni, “A Iorubalândia...”, pp. 13-14.
- ⁹¹ Parés, “The Jeje...”, p. 95.
- ⁹² Os adjas continuaram a chamar sua nova capital de Allada (Ardra, ou Ardres para os europeus), e a seu porto no litoral, Pequeno Ardra ou Novo Ardres (Porto Novo, para os portugueses).
- ⁹³ Akinjogbin, *Dahomey...*, p. 214; Pazzi, “Aperçu...”, p. 15; Akindélé e Aguessy, “Contribution...”, pp. 17, 18, 71; Dissou, “Essai...”, pp. 83, 87; F. M. Oke, “Notice...”, p. 89. Bancolé e Soglo, “Porto Novo...”, p. 76; Verger, *Os libertos...*, pp. 10-11.
- ⁹⁴ Verger, *Fluxo...*, pp. 59-70.
- ⁹⁵ Akinjogbin questiona a tese, sustentada por Snelgrave, Norris e a historiografia contemporânea, de que essa procura por uma saída ao mar respondesse exclusivamente a interesses escravistas (*Dahomey...*, pp. 73-81).

- ⁹⁶ Snelgrave, *A new...*, pp. 14-15, 20-23, 149-52; Verger, *Notas...*, p. 540; Verger, *Fluxo...*, pp. 150-55; Van Dantzig, *Dutch...*, pp. 176-78; Akinjogbin, *Dahomey...*, pp. 91-92, 97-100.
- ⁹⁷ Verger, *Fluxo...*, pp. 144, 154.
- ⁹⁸ Schwartz, *Segredos...*, pp. 283-84.
- ⁹⁹ Título derivado da língua portuguesa, utilizado na Costa da África para designar pessoas de alta hierarquia.
- ¹⁰⁰ Verger, *Fluxo...*, pp. 211-23, 257-63 (para a embaixada de Tegbesu); Verger, *Os libertos...*, pp. 10-11, 101-4 (para João de Oliveira). Ver também Manning, *Slavery...*, pp. 36, 43.
- ¹⁰¹ Rodrigues, *Os africanos...*, p. 31; cf. "Dois embaixadores africanos mandados à Bahia pelo rei do Dagomé. Carta de D. Fernando José de Portugal ao Exmo. Sr. Luís Pinto de Sousa em 21 de outubro de 1795", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro*, vol. 69, part. 1, 1895, p. 413. Existe uma "Carta do embaixador do rei do Dahome. Pedido para casar-se. Palácio de Queluz 3 abril 1796, Núcleo Governo da Capitania da Bahia", série Ordens Regias 1763-1822, vol. 81, doc. 07, APEBA (apud Verger, *Fluxo...*, pp. 265-71).
- ¹⁰² Verger, *Fluxo...*, pp. 271-75; Verger, *Os libertos...*, pp. 14, 106-10.
- ¹⁰³ Johnson, *The history...*, pp. 193-205; Akinjogbin, *Dahomey...*, p. 188; Videgla, "Le Royaume...", pp. 137-38. Para as revoltas escravas na Bahia no período 1807-1835, ver Reis, *Rebelião...*
- ¹⁰⁴ Akinjogbin, *Dahomey...*, pp. 197-98, Law, Francisco Felix..., pp. 5-11.
- ¹⁰⁵ Akinjogbin, *Dahomey...*, p. 193.
- ¹⁰⁶ A partir da década de 1830, na área gen ou mina-popo, também foram importantes os portos de Aneho (Pequeno Popo), Agoué e Porto Seguro (ver Jones, "Little Popo...").
- ¹⁰⁷ Sobre os retornados, ver, entre outros, Verger, *Fluxo...*; J. M. Turner, *Les brésiliens...*; Cunha, *Negros...*; Guran, *Agudas...*. Sobre a transição à economia do azeite de dendê, Manning, *Slavery...*, pp. 50-55.
- ¹⁰⁸ M. I. C. de Oliveira, *Retrouver...*, pp. 120-21; cf. Presidência Província, *Escravos assuntos*, maço 2.880/1, caderno 1.861, e maço 2.891, cadernos 1.863-79, APEBA. Verger, *Fluxo...*, pp. 434-38.
- ¹⁰⁹ Verger, *Fluxo...*, p. 15.

FORMAÇÃO DE UMA IDENTIDADE ÉTNICA JEJE NA BAHIA DOS SÉCULOS XVIII E XIX

NOTAS SOBRE AS FLUTUAÇÕES DEMOGRÁFICAS DOS JEJES NO RECÔNCAVO E EM SALVADOR

Após nosso percurso sobre o tráfico português e baiano na Costa da Mina, o presente capítulo examina os possíveis processos que levaram à formação de uma identidade étnica jeje entre a população africana na Bahia do século XVIII e da primeira metade do XIX. Caberia perguntar, em primeiro lugar, qual foi a importância demográfica dessa migração forçada dos jejes na Bahia.

Infelizmente, os dados disponíveis sobre a estrutura demográfica e a evolução da população baiana no século XVIII são praticamente inexistentes ou muito imprecisos. Segundo Kátia Mattoso, os recenseamentos dessa época são pouco confiáveis, sem poder quantificar-se com um mínimo de segurança o seu total nem a proporção de negros e mestiços livres ou escravos. Já para o século XIX, baseando-se num recenseamento de 1808, encontrado no Arquivo Regional de Cachoeira pela historiadora norte-americana Catherine Lugar, e no recenseamento oficial de 1872, Mattoso conclui que a população negra e mestiça constituía uma maioria de 78,3% (43% livres e 35,3% escravos) em 1808, decrescendo para 72,4% (60,2% livres e 12,2% escravos) em 1872. Quanto à proporção da população escrava, observa-se uma queda significativa à medida que avança o século.¹ Se as informações disponíveis não são satisfatórias, permitindo apenas “trabalhar com ordens de grandeza”, o problema se agrava quando queremos saber alguma coisa sobre o contingente de africanos nessa população e mais especificamente sobre os jejes, um entre os muitos grupos africanos.

As estimativas mais recentes sugerem que, entre 1701 e 1810, aproximadamente 656 mil escravos teriam saído da Costa dos Escravos em barcos portugueses com destino à Bahia, dos quais teriam chegado uns 598.200.² Já para o período de 1801 a 1851, calcula-se que entraram 328.500 escravos africanos

no porto de Salvador.³ As estimativas da média anual de importação para esse período oscilam, segundo os diversos autores, entre 5.600 e 7.700 africanos, constatando-se um nítido crescimento a partir da década de 1840, quando o tráfico era ostensivamente proibido pelos ingleses. Por exemplo, no período de 1846-1850, às vésperas da abolição do tráfico atlântico, a média anual calcula-se em 8.700 africanos.⁴ Parte dessa população era flutuante ou em trânsito para outros destinos, podendo permanecer vários meses nos entrepostos da cidade construídos pelos comerciantes para esse fim.

Poucos autores têm apresentado informações sobre as categorias étnico-raciais da população escrava no século XVIII, e os dados disponíveis são geralmente insuficientes.⁵ Para cobrir parcialmente essa lacuna, consultei os inventários do período 1698-1820, correspondentes à zona fumageira do Recôncavo (município de Cachoeira e seus termos), depositados no Arquivo Regional de Cachoeira, e os do período 1750-1800, correspondentes à zona açucareira (municípios de São Francisco do Conde e Santo Amaro da Purificação), depositados no Arquivo Público do Estado da Bahia.⁶ Os dados desses inventários foram complementados com os de uma pesquisa similar desenvolvida pelo professor João José Reis para o período 1801-1820, do que resultaram as tabelas 1 e 2.⁷ Embora se trate de uma amostragem relativamente densa, é preciso lembrar que os resultados representam apenas estimativas aproximadas.

Observa-se que, durante a segunda metade do século XVIII, mais da metade da população escrava do Recôncavo Baiano era *brasileira*, ou seja, crioulos (negros nascidos no país de progenitores africanos) e mestiços, incluindo nessa categoria mulatos, pardos e cabras. Citando as estimativas de Patrick Manning sobre as exportações da Costa da Mina para a Bahia, Schwartz nota que o decréscimo da importação de africanos coincidiu com o declínio da economia açucareira entre 1730 e 1780.⁸ Nesse sentido, a “crioulização” *demográfica* da população escrava esteve influenciada, e até estimulada, pela crise do açúcar. Foi apenas a partir de 1790, com a recuperação das exportações desse produto, que os senhores de engenho dispuseram de capital para renovar suas escravarias com novas levas de africanos. Essa situação levou, nas primeiras décadas do Oitocentos, a uma relativa “africanização” demográfica na zona do açúcar e, sobretudo, em Salvador (ver Tabela 3), embora na zona fumageira continuasse a predominância do elemento crioulo, assim como um crescente processo de miscigenação racial.⁹

Fernando Ortiz já falava, em relação à agricultura de exportação em Cuba, que “o açúcar e o tabaco são todo contraste”. Segundo Schwartz, a população escrava da área do açúcar baiano no século XVIII caracterizava-se por uma

Tabela 1 — Composição étnico-racial da população escrava. Cachoeira (área fumageira), 1698-1820

	1698-1729		1730-1749		1750-1779		1780-1800		1801-1820	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Gentio da Guiné	32	9,3	—	—	—	—	—	—	—	—
Angola	59	17,1	51	16,6	85	21,9	87	29,8	155	19,3
Benguela	36	10,4	10	3,2	10	2,6	9	3,1	14	1,7
Outros África central	46	13,3	13	4,2	23	5,9	6	2,1	10	1,2
Mina	122	35,4	128	41,6	105	27,0	72	24,7	102	12,7
Jeje	39	11,3	106	27,1	115	29,6	60	20,5	237	29,5
Nagô	—	—	5	1,6	35	9,0	51	17,5	159	19,8
Hauçá	—	—	—	—	—	—	2	0,7	81	10,1
Outros África ocidental	11	3,2	20	6,5	15	4,2	5	1,7	46	5,7
Total africanos	345	100,0	308	100,0	388	100,0	292	100,0	804	100,0
Subtotal África central	141	25,2	74	12,4	118	9,4	102	11,7	179	8,0
Subtotal África ocidental	172	30,7	234	39,3	270	21,4	189	21,7	625	27,9
Crioulo	192	34,3	225	37,8	645	51,2	365	42,0	1.005	44,9
Mestiço	55	9,8	62	10,4	227	18,0	214	24,6	429	19,2
Total	560	100,0	595	100,0	1.260	100,0	870	100,0	2.238	100,0

Fonte: Para o período de 1698-1800, inventários, ARC. Foram consultados 264 inventários: 173 de Cachoeira, 32 de São Gonzalo dos Campos, 26 de São Pedro de Muritiba, 12 de Belém, 7 de Santo Antônio de Tibiri, 5 de Nossa Senhora do Desterro do Outeiro Redondo, 3 de Santo Estevão de Jacuípe, 2 de Conceição da Feira, 2 de Capoeiruçu, 1 de São Félix e 1 Maragogipe. Para o período de 1801-1820, inventários, APEBA, Projeto Reis-Nigerian Hinterland. Obs.: "Mestiço" inclui: mulatos, pardos, cabras e mestiços.

alta porcentagem de africanos, escassez de mulheres e poucas crianças. Essa distribuição era maior nos grandes engenhos do que nas fazendas de cana e indica a dependência direta da economia do açúcar do tráfico transatlântico de escravos.¹⁰ As fazendas de tabaco, geralmente com menor poder econômico e acesso a créditos, empregavam menos escravos e provavelmente absorviam aqueles mais baratos (mulheres, crianças e idosos), porque o cultivo do fumo

Tabela 2 — Composição étnico-racial da população escrava. São Francisco do Conde e Santo Amaro da Purificação (área do açúcar), 1750-1820

	1750-1779		1780-1800		1801-1820	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Angola	100	36,5	126	27,5	168	30,4
Benguela	4	1,5	34	7,4	25	4,5
Outros África central	10	3,6	4	0,9	12	2,2
Mina	26	9,5	15	3,3	28	5,1
Jeje	111	40,5	166	36,2	122	22,0
Nagô	10	3,6	97	21,1	102	18,5
Hauçá	—	—	4	0,9	60	10,9
Outros África ocidental	13	4,7	13	2,9	35	6,3
Total africanos	274	100,0	459	100,0	552	100,0
Subtotal África central	114	21,3	164	15,8	205	18,8
Subtotal África ocidental	152	28,4	291	28,1	347	31,9
Crioulo	201	37,5	411	39,7	365	33,5
Mestiça	69	12,9	169	16,3	172	15,8
Total	536	100,0	1.035	100,0	1.089	100,0

Fonte: Inventários, APEBA. Para o período de 1750-1800 foram consultados 48 inventários de Santo Amaro e 118 de São Francisco do Conde. Para o período de 1801-1820, dados extraídos do Projeto Reis-Nigerian Hinterland.

requer relativamente menos esforço físico que o do açúcar. Essa circunstância favoreceu uma proporção mais equilibrada entre homens e mulheres e, presumivelmente, o estabelecimento de um maior número de núcleos familiares. Junto com a possibilidade de uma dieta mais rica — devido à criação de gado e à produção de farinha, feijão e milho nas fazendas de fumo —, o resultado foi maior fecundidade, que resultou na crescente presença de “crioulinhos, mulatinhos e cabrinhas”. Nesse sentido, a economia do tabaco pareceria depender menos do tráfico transatlântico do que a economia do açúcar, sem, no entanto, deixar de estar sujeita a ele.¹¹ De qualquer modo, uma grande proporção dos crioulos e mestiços (em torno de 44% para a segunda

metade do século XVIII) eram crianças menores de doze anos, e não constituíam, *em princípio*, parte da força de trabalho.

Passemos agora a examinar os grupos africanos. Os dados disponíveis não são fáceis de interpretar em virtude da abrangência semântica das categorias étnicas utilizadas e da variabilidade no uso desse sistema de classificação. Fora expressões genéricas como *gentio da Guiné* ou *gentio da Costa*, a grande maioria de escravos era referida com um pequeno repertório de termos ou nomes de “nação”: angola, benguela, mina, jeje, nagô e hauçá. Havia um número considerável de outros termos — alguns referentes a portos ou regiões de embarque e outros que podem ser identificados propriamente como etnicidades vigentes na África¹² —, mas eles se aplicavam a uma quantidade relativamente pequena de escravos (ver categoria “outros” nas Tabelas 1 e 2).

Etnônimos como arda ou lada (allada), coda ou codavi, fon, sabarú (savalu) e maquí (mahi) faziam referência a grupos da área gbe, porém eles aparecem em contadas ocasiões nos inventários. A categoria “arda”, por exemplo, foi bastante freqüente na primeira década do Setecentos, mas o seu uso decresceu à medida que foi suplantada pela denominação “jeje”, processo que, como vimos, correspondeu ao declínio do reino de Allada e à crescente hegemonia de Uidá no comércio da Costa da Mina. Já o registro ocasional de termos como “sabarú” e “maquim” refletia as incursões regulares do exército daomeano no país Mahi na procura de cativos de guerra.

A expressão “gentio de Guiné”, praticamente a única no século XVII, também desapareceu drasticamente na década de 1710, quando outras denominações mais específicas passaram a ser usadas para diferenciar a crescente diversificação do tráfico. Todavia, certas categorias genéricas parecem ter sido privilegiadas em regiões específicas. Por exemplo, a expressão “gentio da Costa” foi muito utilizada na cidade de Salvador (ver Tabela 3), mas era praticamente desconhecida no Recôncavo. Isso implica, por um lado, que minas e muitos jejes eram classificados em Salvador apenas como gentio da Costa e, por outro, indica que a denominação “jeje” era mais característica do Recôncavo. Já na área do açúcar, especialmente em Santo Amaro, chama a atenção a baixa porcentagem dos minas, compensada por altas porcentagens de jejes e nagôs. Mais do que indicar redes de tráfico diferenciadas para as zonas do açúcar e do tabaco, o fato sugere um uso regional diferenciado do sistema de classificação étnico-racial. Talvez os senhores de engenho, ao comprar lotes de cativos maiores, no seu interesse por identificar a mercadoria, tenham favorecido o uso de denominações como “jeje” e “nagô”, de abrangência semântica mais restrita do que mina.

Essa variabilidade diacrônica e geográfica do sistema de classificação étnica dificulta a análise, e será preciso um estudo futuro mais detalhado para elu-

cidar a sua complexidade. Contudo, os dados disponíveis permitem confirmar a predominância na Bahia dos escravos da África ocidental, em relação àqueles da África central. Na área do açúcar, porém, a proporção de angolas, benguelas e outros grupos de língua banto era maior do que aquela registrada pelos mesmos grupos na área do tabaco. A partir de 1750, em Cachoeira, a porcentagem dos africanos centrais em relação aos africanos ocidentais oscilava entre 22% e 35%, enquanto em Santo Amaro e São Francisco ela oscilava entre 35% e 41%. Essa diferença faz com que a proporção relativa entre jejes e angolas, os dois grupos africanos predominantes até 1820, variasse não apenas em função dos períodos mas também segundo as regiões.

Uma das mudanças mais notórias da primeira metade do século XVIII é o significativo aumento dos jejes, que passam de 11,3%, nas três primeiras décadas do Setecentos, a 27,1%, no período 1730-1750 (Tabela 1). Esse aumento reflete a conquista do litoral gbe por Agaja e o conseqüente cativo de muitos prisioneiros de guerra embarcados em Uidá. A partir de 1750 até 1780, esse grupo atinge a sua proporção mais alta, constituindo, com quase 30% na área fumageira e 40% na área açucareira, o grupo africano demograficamente majoritário. A grande exportação dos jejes corresponde, portanto, aos reinos de Agaja (1708-1740) e Tegbesu (1740-1775), no Daomé.

Com os reis Kpengla e Agongolo, nas duas últimas décadas do século, a proporção dos jejes nos engenhos e fazendas de cana baianas decresce para 36%, em favor de um aumento dos nagôs, que começam a ter um peso demográfico significativo. Essa tendência pode ser explicada pelo declínio do tráfico em Uidá, motivado, em parte, pelo crescimento dos portos orientais do Golfo do Benim (Porto Novo, Badagri e Onim) que, sobretudo a partir de 1780, concorreram e limitaram o tráfico no maior porto daomeano. Esse fato também explicaria o progressivo crescimento dos nagôs a partir de 1760 e também de outros grupos da África ocidental, incluindo os primeiros hauçás, tapas e baribas (Borgu) a chegarem na Bahia. Contudo, os jejes ainda constituíam o grupo africano demograficamente majoritário.

Já no Recôncavo fumageiro houve nesse período um declínio dos jejes, constituindo apenas 20% dos africanos, contra 30% de angolas. O crescimento dos angolas e, em menor grau, dos benguelas, nas últimas décadas do Setecentos, é confirmado pelos números de Carlos Ott, que no período 1778-1797 documenta para o interior do estado uma clara superioridade dos "bantos", com 2.163 registros, enquanto que os "sudaneses" (minas, nagôs, jejes) constam em apenas 681 registros.¹³ Embora a proporção dos "bantos" que se deriva dos dados de Ott pareça inflacionada, não cabe dúvida de que na virada do século XIX os angolas recuperavam uma presença significativa. A revitalização

do tráfico subequatorial coincidia, como foi dito, com a recuperação da economia do açúcar e a demanda de mão-de-obra escrava africana.

Nas duas primeiras décadas do Oitocentos, na Costa da Mina, o comércio de escravos continuou a prosperar. O tratado anglo-português de 1810, que interditava o tráfico nos portos de Aneho, Porto Novo, Badagri e Lagos — favorecendo momentaneamente Uidá —, e a subsequente proibição de 1815 de traficar acima do equador, foram pouco efetivos. Os negreiros não interromperam o embarque clandestino de jejes e outros povos vizinhos, como tapas, bornus, carabaris, benins, nagôs e hauçás. Os últimos começaram a chegar à Bahia em números significativos a partir de 1804, ano em que os fulanis lançaram a *jihad* islâmica contra esse povo.¹⁴ Todavia, os jejes e angolas continuaram a ser os grupos africanos mais importantes, embora se constate uma nova inversão na sua proporção relativa. Enquanto na zona fumageira os jejes recuperaram a superioridade demográfica, chegando a constituir quase 30% da população africana, na zona do açúcar se produz um movimento oposto, com uma ascensão dos angolas e um declínio dos jejes. Já em Salvador, no mesmo período de 1800-1820, jejes e angolas mantêm proporções similares (ver Tabela 3).

No seu conjunto, essas oscilações respondiam às dinâmicas da economia do açúcar brasileiro e suas interligações com as flutuações do tráfico atlântico, dependente, por sua vez, das variáveis políticas do Daomé e da conjuntura internacional. As razões para explicar a variabilidade regional baiana são mais difíceis de identificar e podem incluir desde dinâmicas do tráfico interno sujeitas à lei da oferta e da demanda, mudanças nas preferências étnicas dos senhores, condicionadas talvez pela propaganda dos traficantes em favor de um ou outro grupo africano, ou até simples distorções estatísticas.

Seja como for, interessa destacar que, deixando de lado os minas, que, aliás, certamente incluíam escravos da área gbe, entre 1730 e 1780 os jejes constituíram o grupo africano demograficamente mais importante entre a população escrava do Recôncavo e provavelmente da Bahia como um todo. Entre 1780 e 1820, apesar da presença expressiva dos angolas, os jejes continuaram a ter destaque, mantendo ou recuperando em certos momentos e lugares a supremacia numérica. Já a partir de 1820, a chegada maciça dos nagôs desbancou tanto jejes como angolas.

Mas antes de comentar esse estágio, convém analisar algumas características da população jeje. Para o período 1750-1800 foram contabilizados 452 escravos dessa nação em um total de 3.737, constituindo, assim, 12,1% da população escrava toda ela e 32% da população escrava africana. Em dois casos não foi possível identificar o gênero, e o resto dividia-se em 232 homens e 218 mulheres, obtendo uma taxa de masculinidade (número de homens a

cada 100 mulheres) de 95 na área do tabaco e de 114 na área do açúcar. Esses são números baixos em relação àqueles do conjunto da população escrava, que na área de tabaco seria aproximadamente de 123 para o mesmo período e na área do açúcar teria uma média de 185 no século XVIII.¹⁵

Foram identificados 77 indivíduos casados, 47 mulheres e 30 homens, significando que apenas 17% da população jeje escravizada estava casada formalmente pela igreja. Nota-se que as mulheres casavam com mais facilidade do que os homens, provavelmente devido à relativa falta de mulheres entre a população escrava como um todo. Esse fato justificaria também o alto número de uniões interétnicas. Entre os 71 indivíduos casados para os quais identifiquei a etnicidade do cônjuge, 28 constituíam 14 casais jejes ou intra-étnicos (incluindo dois casais jeje-savalu); os demais 43 jejes estavam casados com indivíduos de outras categorias étnico-raciais. Alguns, de preferência as mulheres, podiam casar com crioulos (14 casos) e até com cabras e pardos (2 casos), mas eram mais freqüentes as uniões com outros africanos. Na amostra obtida, os parceiros dos jejes eram 8 angolas, 3 benguelas, 3 congos, 1 masangano, 4 minas, 5 nagôs e 3 São Thomés. A baixa proporção de endogamia étnica (14 casais intra-étnicos contra 43 interétnicos) e a alta proporção de casais envolvendo parceiros da África central não parece confirmar o viés étnico que Schwartz atribui à escolha do cônjuge nos casamentos escravos da área do açúcar.¹⁶ Porém vale notar que fatores como a imposição senhorial ou a escassez de potenciais parceiros nas escravarias pequenas podiam facilmente comprometer a preferência étnica endogâmica.¹⁷

Entre as 47 mulheres jejes casadas, apenas algo mais da metade (27) tinha registrada descendência, somando um total de 72 “crioulinhos”, o que dá uma média de 1,5 filhos por casal. Embora faltem dados para estimar com precisão a taxa de fertilidade da população jeje — como índices de abortos ou mortalidade infantil (que não deviam ser baixos) —, parece que os jejes estavam longe de sustentabilidade por meio da reprodução natural. Todavia, sete das mães jejes, curiosamente pertencentes a casais intra-étnicos, eram progenitoras de 37 filhos, ou seja, mais da metade do total estimado. Paralelamente foram identificadas 40 mães “solteiras” com um total de 75 filhos, o que dá uma taxa de fertilidade de 1,9 filho por mulher, algo inferior à taxa das mães casadas, que era de 2,6.¹⁸

Como já vimos, na segunda metade do século XVIII os crioulos e mestiços eram maioria, o que sugere que os fazendeiros de fumo, e até alguns senhores de engenho, acreditavam e provavelmente incentivavam os casamentos como estratégia para a reposição parcial do contingente escravo. Se a esse cresci-

mento crioulo adicionamos a miscigenação interétnica dos casamentos jejes, há elementos para questionar a separação da população escrava em função da sua cultura de origem. Ao contrário, os dados sugerem que na segunda metade do Setecentos houve uma forte simbiose de valores africanos, a qual foi certamente herdada pelos crioulos.

Os jejes eram também uma população adulta e em muitos casos doente. Apenas achei uma referência a um "moleque" e uma "menina" jejes, e, embora em geral não constasse a idade, 22,5% dos escravos são identificados como "já velhos" ou "de maior". Aparece também uma surpreendente quantidade de doentes ou aleijados, em torno de 27,5%, devido às duras condições de trabalho e à falta de qualquer atendimento médico. As patologias são variadas, mas figuram com frequência aqueles "quebrados da virilha" pelo carregamento excessivo de peso na cabeça, os que padecem de gota, de dores de peito, de estômago, asma, "corrimento de baba nas pernas", "calor de fígado nas mãos e pés" e também aqueles "doentes de cansaço".

Em relação à ocupação dos escravos jejes, a grande maioria (72%) estava empregada no "serviço da enxada", isto é, em atividades de lavoura da cana, tabaco ou produtos de subsistência. Seguiam-se aqueles empregados no "serviço da casa" e em menor número aparecem outros com ocupações mais especializadas, como fumeiro, cozinheiro, carreiro, cordoeiro ou marinho. Essas habilidades são normalmente refletidas no preço mais alto desses escravos.

Até aqui falei principalmente da população escrava jeje do Recôncavo, mas pouco foi dito em relação a Salvador ou à população liberta. Até onde sei, Carlos Ott foi o único autor a apresentar dados sobre as categorias étnico-raciais da população escrava, em Salvador, no século XVIII. Pelo limitado da amostra, esses dados devem ser considerados com extrema cautela, mas, sendo os únicos disponíveis, foram incluídos na Tabela 3 apenas como indicativos. As informações relativas ao século XIX são mais ricas, permitindo expandir o período de análise até 1850, o que ainda não é possível para o Recôncavo. Para esse período, na Tabela 3, adaptei os dados extraídos dos inventários por Maria José de Souza Andrade e João José Reis.

Todavia, na Tabela 4, adaptei os dados apresentados por Mattoso sobre as origens étnicas de escravos emancipados em Salvador entre 1779 e 1850. Uma análise comparativa das tabelas 3 e 4 permite identificar quais eram os grupos étnico-raciais mais favorecidos pelas alforrias na cidade. Essa informação é importante, já que, como vimos no início do capítulo, no século XIX a população negra e mestiça livre ou liberta era superior à escrava.

Tabela 3 — Composição étnico-racial da população escrava. Salvador, 1702-1850

	1702-1799		1800-1820		1821-1850	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Africano	—	—	10	0,4	10	0,3
Gentio da Guiné	15	2,3	—	—	—	—
Angola	211	22,8	402	18,0	292	10,5
Benguela	53	5,7	91	4,0	44	1,6
Outros África central	41	4,4	57	2,6	280	10,0
Gentio da Costa	457	49,3	465	20,9	80	2,9
Mina	102	11,0	166	7,5	137	4,9
Jeje	32	3,5	420	18,9	331	11,8
Nagô	5	0,5	286	12,8	1.204	43,2
Hauçá	—	—	221	9,9	168	6,0
Outros África ocidental	11	1,2	109	4,9	243	8,7
Total africanos	927	100,0	2.227	100,0	2.789	100,0
Subtotal África central	—	—	550	15,5	616	15,1
Subtotal África ocidental	—	—	1.667	47,0	2.163	53,2
Crioulo	—	—	905	25,5	831	20,4
Mestiço	—	—	422	11,9	449	11,0
Total	—	—	3.544	100,00	4.059	100,0

Fonte: Inventários, APEBA. Para o período 1702-1799: Ott, "O negro", p. 143. Para o período 1800-1820: Projeto Reis-Nigerian Hinterland. Para o período 1821-1850: Andrade, *A mão-de-obra*, pp. 189-90. Obs.: Os 20 "africanos" da primeira linha da tabela foram descontados nos subtotais de africanos centrais e ocidentais, e os "gentio da Costa" foram contabilizados como africanos ocidentais.

Não se trata aqui de fazer uma discussão pormenorizada desses dados, mas apenas de destacar algumas generalidades significativas. Em primeiro lugar, observa-se que a porcentagem de africanos entre a população liberta era menor que entre a população escrava, o que permite inferir que os crioulos nascidos no país e, sobretudo, os mestiços, tinham mais chance de alcançar a liberdade. Essa assimetria indica um sistema de relações sociais hierarquizado que

Tabela 4 — Composição étnico-racial dos libertos. Salvador, 1779-1850

	1779-1800		1801-1820		1821-1850	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Africano	1	0,3	1	0,1	119	6,9
Gentio da Guiné	8	2,2	15	1,6	5	0,3
Angola	61	17,0	108	12,0	122	6,7
Benguela	23	6,4	34	3,7	13	0,7
Outros África central	1	0,3	7	0,8	77	4,2
Gentio da Costa	11	3,0	22	2,4	2	0,1
Mina	169	47,0	314	34,8	138	7,6
Jeje	63	17,5	236	26,2	318	17,6
Nagô	20	5,6	96	10,6	754	41,7
Hauçá	—	—	43	4,8	110	6,0
Outros África ocidental	2	0,5	26	2,9	150	8,3
Total africanos	359	100,0	902	100,0	1.808	100,0
Subtotal África central	85	10,4	149	7,7	212	6,0
Subtotal África ocidental	265	32,7	737	38,2	1.472	42,0
Crioulo/mestiço	461	56,8	1.043	54,0	1.818	51,9
Total	811	100,0	1.929	100,0	3.502	100,0

Fonte: Cartas de alforria, APEBA, dados extraídos de Mattoso, "A propósito", tabelas 2, 3, pp. 38-39. Obs.: "Jeje" inclui 6 dahomes e 11 maquinas (mahis); "Outros África ocidental" inclui 72 tapas, 31 bornus, 27 calabaris, 21 benim, 9 barbás, 7 fulanis, 7 São Tomés, 3 camarões e 1 Ilha do Príncipe; "Outros África central" inclui 41 cabindas, 29 congos e 15 moçambiques. Os "africanos" e "gentio da Guiné" das duas primeiras linhas da tabela foram descontados nos subtotais de africanos centrais e ocidentais, e os "gentio da Costa" foram contabilizados como africanos ocidentais.

privilegiava o crioulo em detrimento do africano estrangeiro. Todavia, entre os africanos, os da África central parecem ter sido os mais desfavorecidos. Cabe notar também a aparente discrepância no uso do sistema de classificação étnico-racial segundo o tipo de documento. Enquanto nos inventários há uma alta porcentagem de escravos identificados como gentio da Costa, essa

categoria é quase inexistente nas cartas de alforria, em que o termo “mina” parece substituí-la.

Em relação aos jejes, observa-se que em Salvador eles eram um dos grupos que mais se beneficiavam das alforrias. Nas duas primeiras décadas do século, quando eles ainda eram o grupo demograficamente majoritário entre os escravos africanos (18,9%), constituíam mais de uma quarta parte (26,2%) da população africana emancipada. Já no período 1830-1850, quando a sua presença entre os escravos cai para 11,8%, eles ainda constituem expressivos 17,6% entre os libertos. A aparente capacidade dos jejes em negociar e obter as suas cartas de alforria acima da média esperada talvez se deva a sua maior antigüidade no país e à consolidação de uma ampla rede social de solidariedade ao longo do tempo, principalmente no contexto urbano. Sabemos, por exemplo, que na segunda metade do século XVIII, na área fumageira do Recôncavo, a situação era a contrária. Eles constituíam aproximadamente 25% da população escrava africana, mas apenas chegavam a 19% da população liberta.¹⁹ A conquista da liberdade dos jejes foi, assim, uma luta que se ganhou principalmente na cidade e foi favorecida por uma tradição de esforço coletivo de longa data.

A supremacia numérica dos jejes entre os libertos africanos de Salvador nas duas primeiras décadas do século XIX é de extrema importância, pois, como veremos no capítulo 4, foram os libertos africanos que desempenharam o papel mais relevante no processo formativo do Candomblé que se deu nesse período. Esse fator demográfico, embora não seja determinante, pode ter contribuído para uma predominância do culto de voduns na institucionalização do Candomblé.

Para finalizar esta seção sobre as flutuações dos diversos grupos étnicos na população negra baiana, é preciso comentar brevemente a ascensão dos nagôs. Mencionados no Recôncavo desde 1734, eles foram demograficamente expressivos na segunda metade do século XVIII, mas a sua importação maciça aconteceu durante a primeira metade do século XIX, coincidindo com a desintegração gradual do império de Oyo, iniciada com a revolta de Afonja (c. 1797) e a *jihad* lançada pelos fulanis em 1804. Contudo, na Bahia, eles só conseguiram superar demograficamente os jejes e angolas na década de 1820 (Tabela 3).²⁰ A partir da década de 1830, com a queda definitiva do reino de Oyo e a grande instabilidade social gerada pelas múltiplas guerras civis que assolaram a iorubalândia, os cativos nagôs foram cada vez mais numerosos. Em 1848, Francis Castelnau, cônsul de França na Bahia, reporta que “os nagôs

que *formam* provavelmente os nove décimos dos escravos da Bahia [...] quase todos embarcados em Onim ou Porto Novo”.²¹ Essa porcentagem é certamente exagerada, mas a superioridade demográfica dos nagôs, embora tardia, é inquestionável. Entre 1840 e 1860, em Salvador, eles constituíam mais da metade da população escrava *africana*, entre 56 e 69% segundo fontes diversas.²²

Outro fenômeno relevante que se inicia na década de 1840, mas que se generaliza a partir de 1850, com o fim do tráfico transatlântico, é a progressiva e sistemática utilização do termo “africano” para classificar tanto a escravos como a libertos (Tabela 4). Os dados extraídos dos inventários por Andrade mostram, no decênio de 1851-1860, um aumento vertiginoso da categoria “africano”, que chega a designar 58% dos escravos não-brasileiros, encobrimdo logicamente uma maioria de escravos nagôs. Um exemplo concreto é o do escravo José, que em 1835, durante os processos que se seguiram ao levante dos malês, foi identificado como José Nagô. Mas, em 1857, embora ainda referido como José Nagô, ele é mais frequentemente identificado como José africano ou José da Costa da África.²³ O mesmo processo foi identificado por Maria Inês Cortes de Oliveira nos testamentos dos africanos libertos de Salvador, nos quais se observa que a identificação étnica é cada vez mais vaga e imprecisa à medida que avança o século. Entre 1851 e 1890, as categorias “africano” e “Costa da África” constituem 77% das auto-identificações avaliadas.²⁴

Poder-se-ia supor que o uso das denominações étnicas estava em estreita relação com o tráfico e que, quando este cessou, a partir de 1850, numa sociedade cada vez mais crioula e racialmente miscigenada, a identificação a partir de nomes de nação foi perdendo aos poucos a sua significação. Há na documentação da elite branca uma clara tendência à homogeneização, passando a distinção crioulo-africano a ser a linha de corte da população negra. É lícito pensar também que a formação do nacionalismo brasileiro, reforçado pela independência de Portugal em 1822 e consolidado em décadas posteriores, tivesse contribuído para a perda da importância de identidades étnicas “estrangeiras”. Isso não significa que os africanos não mantivessem as suas identidades étnicas, mas o seu uso ficava restrito ao universo cultural da população negra e, principalmente, como veremos, ao âmbito religioso.

Concluindo, a análise precedente permite supor que os jejes tiveram na Bahia uma importância demográfica significativa entre 1730 e 1820, chegando a constituir, em vários momentos e lugares, o grupo africano numericamente majoritário. Foi provavelmente já nas primeiras décadas do século XVIII que se desenvolveu um senso de comunidade ou de identidade coletiva conhecida como “nação jeje”, e foi provavelmente nas primeiras décadas do século XIX

que os jejes, especialmente os libertos, contribuíram de uma forma determinante para a institucionalização do Candomblé, embora esse processo encontre as suas raízes já na segunda metade do século XVIII. Contudo, antes de entrar nesse assunto, nos interessa primeiro entender alguma coisa sobre o processo de construção identitária inicial e ver como os nomes de nação contribuíram para gerar laços comunitários. Porém, além das categorias de classificação, a identidade étnica é vivida e expressada em toda uma série de comportamentos e interações interpessoais e, sobretudo, na capacidade de criar instituições sociais passíveis de agregar os membros de uma determinada comunidade.

A FORMAÇÃO DE UMA IDENTIDADE MULTIDIMENSIONAL A PARTIR DE PROCESSOS ALTERNATIVOS DE NOMINAÇÃO

O escravo africano, quando capturado pelos traficantes, não só perdia a liberdade; com ela iam-se os vínculos familiares e sociais, assim como os referentes culturais da sua terra. Esse processo de “dessocialização”, que Orlando Patterson chama “morte social”, era acompanhado por outro de despersonalização.²⁵ Uma vez vendido aos europeus, antes de embarcar ou na sua chegada às colônias, ele era normalmente batizado na religião católica e recebia um nome português. Já no Brasil, devia aprender a falar uma nova língua e, aos olhos dos senhores, passava a ser uma mercadoria, identificado pelo nome do seu proprietário e pelo nome de nação adscrito pelos traficantes, que na maioria dos casos designava o ponto de embarque ou da transação comercial, e não o lugar da procedência original do indivíduo. Ele era também identificado pelo seu preço no mercado, que variava de acordo com a sua idade, sexo, condições físicas e habilidades. Em suma, a sua identidade pessoal, se não totalmente suprimida ou substituída, era severamente relativizada por uma outra gerada e imposta de fora. A um nível individual, ou no convívio com os parceiros de cativeiro, certos traços da identidade pessoal original podiam ser mantidos, mas no cotidiano das relações com a sociedade mais ampla a nova identidade imposta pela escravatura ia-se mostrando a forma mais operacional de se apresentar aos outros. Foi assim que, aos poucos, as denominações metaétnicas de nação foram assumidas pela população negra africana.

Paralelamente à dinâmica de identificação externa exercida pela classe dominante, os africanos e seus descendentes foram desenvolvendo novas formas de solidariedade e de identidade coletiva, na medida em que as novas circunstâncias o permitiam. No convívio da senzala e dos grupos de trabalho da cidade, a partir do reconhecimento de semelhanças lingüísticas e comportamentais e da identificação de lugares de procedência comuns ou próxi-

mos, novos grupos mais amplos foram ganhando uma autoconsciência coletiva. Esse reconhecimento da semelhança com certos indivíduos era reforçado pelo reconhecimento de diferenças com outros. A esse nível, é claro que o componente lingüístico, a possibilidade de se entender, mesmo falando dialetos diferenciados, gerava um vínculo imediato entre certos grupos que os separava daqueles outros com quem essa comunicação era inviável. Nesse sentido, cabe lembrar que, a partir de certo momento, os escravos recém-chegados já encontravam em funcionamento redes sociais estruturadas, em que a identidade coletiva de nação era efetivamente operacional e o processo de assimilação dessa nova identidade podia produzir-se com mais rapidez.

Nessa dinâmica histórica de construção das nações africanas no Brasil, os processos de nomeação tinham um papel importante, existindo um diálogo de várias vozes cruzadas. Pensemos no caso hipotético do escravo Joaquim. O senhor ou proprietário registra no seu inventário o escravo Joaquim como jeje, porque assim *lhe foi nomeado e vendido* pelo comerciante que o trouxera do porto de Uidá ou Porto Novo na Costa da Mina. Quando Joaquim é preso numa tentativa de fuga e tem que responder perante o juiz, ou qualquer outra instância civil ou religiosa controlada pela camada senhorial, ele será identificado, ou mesmo se autodenominará, Joaquim jeje, utilizando a denominação que *lhe foi dada pelo seu senhor*. Esse é um primeiro nível de articulação da identidade jeje, que corresponde às relações de poder vertical de uma classe dominante branca sobre uma classe escrava negro-mestiça, e em que os valores e usos sociais da classe dominante são impostos à classe subalterna.²⁶

Entretanto, o escravo Joaquim é membro de uma Irmandade de Homens Pretos, onde há tempos existem rivalidades entre africanos e crioulos. Nesse novo antagonismo, agora restrito ao âmbito da população negra, Joaquim é antes *africano*, na linguagem da época “preto” ou “não nacional do país”, do que jeje. Diante do negro filho da terra, Joaquim relembra que não nasceu no país, que foi capturado e vem de outro lugar. Diante do crioulo ele é *estrangeiro*.

Joaquim é jeje, sobretudo perante os outros grupos de africanos — os angolas, os nagôs, os hauçás, os tapas —, **que falam outras línguas, vêm de outras terras e têm hábitos diferenciados**. Esse é o segundo nível, que corresponde a relações internas de cooperação e conflito entre os negros-mestiços e principalmente entre os africanos. Trata-se, de alguma forma, de dialéticas de caráter essencialmente étnico mais do que raciais ou de classe, como ocorria no primeiro nível. Aqui as diferenças lingüísticas e culturais, e não a cor ou a posição no sistema de produção, se tornam o campo de diferenciação e contraste.

Além disso, nas conversas entre outros escravos de ganho jejes, Joaquim se declara mahi de Dassa e polemiza com um dagomé ou um savalu, povos

vizinhos e por vezes rivais. Esse seria o terceiro nível, que corresponde aos processos de diferenciação entre os povos englobados sob uma mesma denominação metaétnica. Surgem aqui as categorias étnicas prevalentes na própria África, quase invisíveis para a classe dominante ou outros grupos africanos. Vale lembrar que algumas dessas denominações, como por exemplo mahi, podiam ser já denominações metaétnicas na África.

É o cruzamento desses três níveis de denominação, desses três campos de contraste, que me parece marcante para entender a construção das nações africanas no Brasil e a formação de uma *identidade étnica multidimensional*. O processo dialógico entre os próprios africanos gera um ajustamento progressivo das auto-adscrições africanas preexistentes, múltiplas e com índices de incidência demográfica variados, às novas denominações metaétnicas de nação, impostas pela fala da classe dominante, mais genéricas e reduzidas em número. Essas denominações que, por sua vez, em alguns casos na África, um dia foram restritas a um grupo determinado, com o tempo passam a englobar um maior número de grupos inicialmente diferenciados.

A identidade étnica se expressava muitas vezes através de metáforas de parentesco. Novos laços de parentesco, não necessariamente biológicos, foram criados. Aqueles que tinham viajado no mesmo barco, os *malungos*, passavam, por essa experiência compartilhada, a se considerar como irmãos. Como aponta João José Reis,

a dificuldade que tinham os africanos escravos, e mesmo os libertos, de formar famílias, pode explicar por que na Bahia eles redefiniram a abrangência semântica da palavra parente para incluir todos da mesma etnia: o nagô se dizia “parente” de outro nagô, o jeje de jeje etc. O africano inventou aqui o conceito de “parente de nação”.²⁷

As associações de caráter religioso, nas suas congregações e rituais, providenciaram formas institucionais para reforçar esse sentimento de comunalismo e de identificação com uma coletividade étnica. As irmandades católicas (em que os membros são *irmãos* de confraria), com suas folias e reinados organizados de acordo com as nações africanas, parecem ter em muito contribuído para a formação desse novo “parentesco de nação” (ver adiante). Além das irmandades, os batuques e, a partir do século XIX, os candomblés, com a criação da chamada “família-de-santo”, também contribuíram de forma marcante, sendo que os laços e vínculos mútuos estabelecidos no contexto religioso aparecem como uma alternativa ao parentesco consanguíneo.²⁸

Pode-se também pensar que a abrangência semântica do “parentesco” no Brasil foi favorecida pelo conceito de “parentesco” operativo nas “famílias extensas” da maioria de sociedades africanas. No caso da área gbe, por exemplo,

a organização familiar comporta formações sociais díspares e situadas em níveis diferenciados, sendo as principais o *huédo*, o *hennu* e o *ako*. Cada uma dessas formações implica variados laços de solidariedade entre os seus membros, que se expressam pela linguagem do parentesco. Deixando de lado o *hué* (casa) ou família conjugal, o *huédo* é a coletividade familiar de base, composta pelos descendentes por linha patrilinear de um ancestral recente (três ou cinco gerações). O *huédo* constitui uma coletividade residencial e os seus membros moram na mesma concessão familiar, ao tempo que reconhecem um único chefe (*daa*) em função do princípio de senioridade. Por sua vez, vários *huédos* que reconhecem laços de parentesco ou uma origem geográfica comum dos seus respectivos ancestrais constituem um *hennu* ou linhagem. Existiria ainda o *hennu daho*, ou *hennu* extenso, que incluiria certos *huédos* agregados, sem responder necessariamente a vínculos genealógicos. O *hennu* comporta submissão à autoridade de um chefe (*hennugan*) e das “velhas tias paternas” (*tanyi*). Finalmente, no nível superior, está o *ako* ou clã, composto por aqueles *hennus* que reconhecem um mesmo ancestral mítico (*tobuíyo*). Compartilham certas proibições (alimentares e outras) e obrigações cerimoniais de caráter religioso, mas não reconhecem subordinação a um chefe nem constituem necessariamente uma coletividade residencial. Na verdade, o *ako* não é propriamente um grupo, mas uma categoria referencial.²⁹

Além do *huédo*, o indivíduo pode utilizar a linguagem do parentesco com os membros do *hennu* e do *ako*, embora estas sejam formações sociais de limites flexíveis não necessariamente ligadas por vínculos genealógicos. Nesse sentido, o parentesco de nação desenvolvido no Brasil seria apenas uma extensão da mesma lógica operativa nas sociedades africanas, segundo a qual todos aqueles indivíduos que compartilham uma ancestralidade comum, real ou imaginada, são considerados como “irmãos”. Essa consideração é fundamental para entender o tema que nos ocupa.

Como já foi dito, o processo de construção identitária jeje, aparentemente restrito à Bahia, parece ter acontecido ao longo de várias décadas, ajustando a denominação de um grupo étnico particular a um âmbito cada vez mais genérico e inclusivo de todos os povos gbe-falantes. Até meados do século XVIII, vieram vários grupos do litoral — como os *huedas*, *hulas*, *aĩzos*, *guns* — e outros do interior — como os *ouemenus*, *agonlis* e *mahis* —, que apresentavam, nessa primeira fase, uma grande diversidade étnica. Essa heterogeneidade, provavelmente invisível aos olhos da elite branca brasileira, parece ter sido preservada entre os africanos.

Na década de 1750, no Rio de Janeiro, existiam vários grupos de “pretos minas”, escravos e forros, trazidos do Daomé. Seguramente, uma parte deles

chegou pelo tráfico interno proveniente da Bahia. Esses pretos constituíram agremiações religiosas como a Irmandade de São Estevão e Santa Efigênia na Igreja de São Domingos. Como bem documentou Mariza de Carvalho Soares, no compromisso dessa irmandade, dirigido aos poderes eclesiásticos de Lisboa, os africanos se identificam com a denominação metaétnica de “pretos minas”. Na década de 1750, esses minas “entram em conflitos separando-se em dois grupos: um composto pelos daomeanos (dagomé) e outro por pequenos grupos quase desconhecidos, identificados por eles mesmos como makii, agolin, sabarú e ianno”.³⁰ *Dagomé* refere-se, provavelmente, aos fons ou a outros grupos já sob o domínio do reino de Daomé. Os *makii* são os mahis. *Savarú* corresponde a Savalu, uma cidade vizinha da região dos mahis. É o mesmo caso dos *agolin*, ou agonlis, povos localizados ao nordeste de Agbome e também considerados mahis. *Ianno* é um termo até agora não identificado.³¹

Vemos, assim, como, sob a denominação “mina”, se encobriu uma pluralidade de etnônimos. Vale frisar que é só nas congregações menores da irmandade, organizadas em torno dos reinados e das folias e cujos documentos não eram dirigidos a estamentos eclesiásticos, que aparecem essas denominações vigentes na África. Fica claro que as denominações metaétnicas são assumidas pelos africanos para negociar com a sociedade branca, enquanto as outras têm uma funcionalidade interna. Os africanos negociavam com uma série variável de identidades, baseadas em denominações externas e internas, em função dos interlocutores ou do contexto social.

Encontramos outro exemplo, desta vez na Bahia, durante a repressão do Calundu do Pasto em Cachoeira, em 1785. Trata-se de uma devassa civil exercida pela autoridade civil e não religiosa. No documento de formação de culpa, o escrivão nomeia os acusados: “Sebastião, e Antonio, e Francisco, e Thereza e Anna, todos jeje”, e uma sexta mulher, Marcella, jeje, que, finalmente, não foi processada. Um mês depois, no encerramento da devassa, o escrivão já sabia mais, pelo menos dos homens: “Sebastião de Guerra, Francisco Rodrigues Leite e Antonio Amorim, todos forros, o primeiro de nação Dagomé, o segundo Marri, o terceiro Tapa, e as pretas Thereza e Anna”. Foi José Pereira, o africano dono da casa onde foi celebrado o calundu, quem esclareceu a origem dos presos, inclusive a das mulheres: Thereza era forra de origem mahi; Anna, escrava jeje e Marcella, forra, também jeje. Vemos, portanto, que seis indivíduos, declarados inicialmente “todos jeje”, na verdade integram: um dagomé, dois mahis, dois jejes, um tapa.³² Além de jeje poder incluir povos fora da área vodum, como os tapas, o que fica claro é que, entre os africanos, “jeje” era ainda uma denominação restrita a um grupo étnico específico dentro da área vodum, que se distingue dos dagomés e dos

mahis.³³ Como já vimos, esses jejes seriam os povos litorâneos da área vodum, especialmente aqueles localizados na região de Porto Novo.

O uso da denominação “jeje” entre os senhores e traficantes de escravos parece ter assumido o seu caráter genérico desde bem cedo, embora nos inventários apareçam esporádicas menções a codavis, maquims, sabarus, fons, dagomés, e já no século XIX, a mondobis e popos. Em alguns casos a documentação deixa entrever a ambivalência do repertório de denominações étnicas. Por exemplo, em 1778, na avaliação dos bens de Manoel Fernandes Pereira, morador em Maragogipe, figura o escravo “Lourenço sabaru”, que, em duas declarações anexas referentes à sua alforria, se auto-identifica indistintamente como “gegê” e “nação mina”.³⁴ Já num inventário de São Francisco do Conde, achei uma referência a “uma negra por nome Josepha *gege ou codavy*” (grifo nosso).³⁵

O termo “jeje” foi adotado pelos africanos em seu diálogo com a sociedade mais abrangente e no relacionamento contrastivo com outros grupos africanos, especialmente os angolas, no século XVIII, e também os nagôs, no século XIX. Nesse diálogo interafricano, as diferenças lingüísticas e religiosas passaram a ser mais importantes. Ora, no âmbito interno dos gbe-falantes, pelo menos no domínio religioso, associadas ao termo “jeje” persistiram até hoje denominações de identidade étnica mais restrita como jeje-marrim (mahi), jeje-dagomé, jeje-savalu e jeje-mundubi (mondobi). Uma vez mais vislumbra-se uma *identidade multidimensional* baseada em diálogos externos (de fora para dentro e de dentro para fora) e internos (de dentro para dentro).

Até aqui falei, sobretudo, dos processos alternativos de nominação étnica e da sua importância na formação dos relacionamentos sociais comunitários, baseados, em palavras de Weber, num “sentimento subjetivo dos participantes de *pertencer* (afetiva ou tradicionalmente) *ao mesmo grupo*”. Mas, como já notei acima, é a capacidade das comunidades étnicas para gerar ações de grupo de tipo associativo, baseadas em valores ou razões de conveniência comuns, que me parece essencial para o desenvolvimento de uma consciência coletiva e a formação de uma identidade étnica. Além dos discursos elaborados no contexto das interações interpessoais, é nas instituições sociais que se geram os processos simultâneos de inclusão (pertencimento) ou exclusão, e é nesses relacionamentos associativos que a identidade étnica pode expressar-se com maior clareza. A participação em irmandades católicas, grupos de trabalho e congregações religiosas em volta do culto de voduns seriam exemplos dessas “ações de grupo de tipo associativo” que propiciaram a consciência de uma identidade coletiva jeje.³⁶

OS JEJES PERANTE OS BRANCOS, CRIoulos E ANGOLAS NAS IRMANDADES CATÓLICAS

As irmandades católicas foram uma das instituições sociais que mais contribuíram para o processo dialógico que aos poucos foi criando e definindo os contornos das diversas nações africanas no Brasil. Vários autores têm apontado para o fato de que as irmandades de homens pretos se dividiam segundo as diversas etnias africanas, existindo irmandades de angolas, de jejes ou de nagôs.³⁷ Ora, essa exclusividade étnica era raríssima e as irmandades incluíam sempre uma pluralidade de grupos étnico-raciais, embora alguns deles desfrutassem de maior visibilidade ou poder. Essa heterogeneidade *no interior* das irmandades era fonte de repetidos conflitos e tensões entre os diversos grupos, e era precisamente nesses conflitos, ou às vezes alianças, que as relações de contraste e o fator diferencial se expressavam e que os indivíduos tomavam consciência de sua identidade coletiva.

O critério de exclusão mais importante que operava nas irmandades reproduzia a hierarquia “racial” ou “de cor” prevalecente na sociedade mais abrangente, isto é, enfatizava-se, sobretudo, o separatismo entre brancos, pretos e, posteriormente, os pardos, cada vez mais numerosos. Em muitas confrarias, as distinções “raciais” eram determinantes na aceitação dos irmãos, embora no caso dos pardos e mulatos existisse uma margem de ambigüidade e mobilidade, dependendo do *status* social do indivíduo. Já nas congregações de homens pretos, além da distinção “étnica” entre os diversos grupos africanos, a divisão interna mais marcante foi a que se deu entre africanos e crioulos.

Os crioulos, como os mulatos, por terem nascido no Brasil e não terem outro referente cultural, de um modo geral tinham atitudes assimilacionistas. Eles falavam a língua portuguesa desde o início da vida, facilitando a comunicação e o aprendizado de costumes e hábitos “nacionais”. Os africanos, ao contrário, provinham de outro mundo cultural e seus referentes de origem, apesar das dificuldades, eram mantidos ou lembrados, gerando maior grau de resistência. Essa resistência era mais acentuada entre os boçais ou africanos recém-chegados, que não falavam a língua portuguesa, do que entre os ladinos, aqueles mais integrados no sistema escravocrata.

Embora se fale dos crioulos de uma forma genérica, é preciso matizar que, como os africanos, eles não constituíam um grupo homogêneo. Os crioulos de primeira geração, em muitos casos criados por suas mães africanas, podiam manter laços afetivos e de sociabilidade mais marcantes com os seus progenitores africanos que com outros crioulos. Mas essa proximidade ia-se perdendo com o tempo. Os crioulos de segunda e terceira geração,

criados por outros “filhos da terra”, apresentavam maior grau de adaptação à cultura dominante e passavam a constituir um segmento social culturalmente mais homogêneo, com valores e interesses que se diferenciavam daqueles dos africanos “estrangeiros”. Aliás, como já foi dito, pelo menos entre os jejes da segunda metade do século XVIII, havia um alto número de matrimônios interétnicos, principalmente de jejes com angolas, minas e nagôs. Pode-se supor que a comunicação entre esses casais se desenvolvia a partir do português e que a sua descendência crioula estava exposta a referentes culturais mistos, tanto brasileiros como africanos. Isso devia gerar processos muito variáveis de exclusão ou inclusão desses crioulos por parte dos africanos.

Os conflitos entre africanos e crioulos remontam pelo menos ao século XVIII e ficam patentes na documentação das irmandades católicas. Um dos exemplos mais conhecidos na historiografia baiana é o caso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, “erigida pelos Homens pretos de nação Gege”, no convento do Carmo na vila de Nossa Senhora do Rosário da Cachoeira, em 1765.³⁸ Essa irmandade dos Martírios é um dos pouquíssimos casos de irmandades de “Homens pretos” que faz referência explícita no seu título a uma nação étnica. Voltaremos a esse assunto mais adiante.

A irmandade, mesmo sendo fundada por africanos jejes, estava aberta a qualquer um de “bons costumes” que tivesse condições de pagar, mas limitava a entrada dos crioulos. Os africanos deixam patente a animosidade existente entre eles e “os homens pretos nacionais desta terra a que vulgarmente chamam crioulos [...] pelas controvérsias que costumam ter semelhantes homens com os de nação Gege e que estabelecem esta Irmandade”. Os crioulos só podiam ingressar na irmandade se pagassem uma entrada de 10 mil réis (contra duas patacas da entrada de qualquer outro); além do mais, eles não podiam, sob nenhuma condição, participar de algum cargo da mesa. No entanto, “nesta proibição se não entende as Irmãs Crioulas, que estas poderão servir todos os cargos, e gozar todos os privilégios da Irmandade sem reserva”.³⁹ A aceitação de mulheres crioulas, poderia ser vista como uma tentativa de favorecer o “mercado amoroso” numa sociedade em que, entre a população africana, existia uma relativa escassez de mulheres.⁴⁰

Essa política discriminatória dos jejes contra os crioulos resultava das ditas “controvérsias”, entre as quais a rivalidade no mercado amoroso não pode ser excluída, mas o antagonismo não era apenas local e inseria-se numa dialética mais ampla. A atitude dos jejes era, provavelmente, também uma resposta a políticas semelhantes exercidas pelos crioulos contra os africanos em outras irmandades.

Por exemplo, em 1764, um ano antes de se redigir o compromisso da irmandade dos Martírios de Cachoeira, Felix Simões de Azevedo, administrador do contrato da chancelaria e dos escravos que vinham da Costa da Mina, possuindo na capela da Barroquinha de Salvador o altar de Nossa Senhora da Caridade, doou-o à irmandade homônima do Senhor Bom Jesus dos Martírios existente na cidade, para que no mesmo colocasse a sagrada imagem do seu orago. Essa irmandade dos Martírios de Salvador teve a sua sede primitiva na Capela do Rosário dos Homens Pretos às Portas do Carmo. A irmandade aceitou a oferta de Azevedo no mesmo ano 1764, mas não se sabe exatamente quando se transferiu para a Barroquinha. Sabe-se que em 1779, quando se redigiu o compromisso, já estava lá. O compromisso logrou o beneplácito régio em 12 de fevereiro de 1788.⁴¹

Como nota Silva Campos, o título antigo e oficial que figurava nesse compromisso era “Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios *dos Creoulos Naturais da Cidade da Bahia*” e, contrariamente ao que pensa Russell-Wood, essa congregação não se caracterizava pela flexibilidade na aceitação dos seus membros.⁴² Do mesmo modo que os jejes de Cachoeira discriminavam os crioulos, também os crioulos constituíam irmandades que discriminavam os africanos.

Há comprovação desse fato num outro compromisso redigido em 1775, pela Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, ereta na capela do Corpo Santo de Salvador. Nesse compromisso, impresso em Lisboa em 1778, ficou registrada uma interessante troca de cartas entre o promotor Antônio de Brito e os mesários da irmandade a respeito do capítulo XII. Esse item explicita que, “para evitar escândalos, dúvidas e discórdias como a experiência tem mostrado se deve advertir que para Irmãos e Irmãs desta Irmandade serão aceitos os pretos nacionais de fora da cidade como são os da Costa da Mina ou Loanda e por nenhum princípio serão admitidos toda a qualidade de pretos crioulos”. Se na irmandade de Cachoeira os jejes restringiam a participação dos crioulos, os minas e angolas da irmandade do Corpo Santo, uns anos depois, os excluía definitivamente.

O promotor Antônio de Brito, encarregado de encaminhar o compromisso a Lisboa, questionou a pertinência desse capítulo, já que não se deveria proibir a ninguém a devoção a “Deus e aos seus santos”. Os irmãos, um tanto ironicamente, argumentaram que não impediam a devoção a ninguém, “porque cada um, se por sua devoção quiser, bem pode dar a sua esmola, sem que para isso haja impedimentos”, mas insistiram que a finalidade da exclusão era “evitar parcialidades, ódios, e dissensões, que comumente há entre eles [os crioulos], e os de Ultramar”. Aliás, entre as justificativas de peso, alegaram

que em outras irmandades da cidade, como “na do Senhor dos Martírios, que é dos mesmos excluídos [os crioulos], se observa o mesmo impedimento com os do Ultramar”.⁴³ Portanto, as políticas de exclusão entre africanos e crioulos nas irmandades estavam inter-relacionadas de forma dialética, umas se justificando em função das outras, e provavelmente abarcando um âmbito regional que incluía Salvador e o Recôncavo.⁴⁴

Mais difícil é saber qual era a natureza e os motivos das “controvérsias” e “ódios” entre esses dois grupos, tema que merece um futuro estudo mais aprofundado, mas o que interessa destacar aqui é que eram esses conflitos e contrastes que faziam com que os indivíduos fossem colocados ou tomassem partido por um ou outro bando, reforçando os processos de identificação coletiva. No caso, o antagonismo com os crioulos parece ter favorecido a solidariedade inter-africana.

Na Irmandade dos Martírios de Cachoeira, a diretoria estava composta por “um Presidente que sempre será homem preto que não seja nacional do País: um Escrivão da Mesa que não havendo preto que saiba ler, escrever, será homem branco, ou pardo de boa conta: um Tesoureiro e um Procurador que sejam pretos não nacionais”.⁴⁵ Portanto, os cargos de mais importância, exceto o de escrivão, estavam reservados a africanos, que pelo título do compromisso podemos supor “de nação gege”.⁴⁶ Nesse contexto, o termo “preto” parece poder designar tanto africanos como crioulos e precisa ser adjetivado com a expressão “não nacional” ou “não nacional do País” para se referir especificamente aos africanos. Já no compromisso da irmandade da Redenção do Corpo Santo, os africanos minas e loandas são referidos como “pretos nacionais de fora da cidade”, provavelmente para indicar que, embora estrangeiros, eram “pretos de nação”. Essa ambigüidade semântica do termo “preto” no Setecentos contrasta com o seu uso no século XIX, quando preto é invariavelmente sinônimo de africano.

Sendo que, além das restrições impostas aos crioulos, qualquer pessoa podia ser aceita na associação, pode-se supor que, com o tempo, a irmandade de Cachoeira foi incluindo, mesmo na sua diretoria, africanos de várias nações, contribuindo para uma relativa heterogeneidade étnico-racial. Por exemplo, entre os cargos femininos, como o de Juíza ou Irmã Mordoma, contempla-se a participação de irmãs “assim brancas, como pardas, e pretas, sem preferência alguma de pessoas”. Entretanto, os africanos jejes, como fundadores da irmandade, deviam manter um relativo controle, pelo menos na segunda metade do século XVIII. É importante lembrar que nesse período, em Cachoeira, os jejes eram o grupo africano demograficamente majoritário, e embora não haja necessariamente uma relação direta entre demografia

e influência cultural, a sua predominância numérica entre os escravos e, provavelmente, os libertos, pode ter favorecido a sua maior visibilidade social.

Uma hipótese em relação ao termo “jeje” no título do compromisso é que, no século XVIII, antes da chegada maciça dos nagôs, essa denominação fosse utilizada, em certas ocasiões, como sinônimo de mina, e designasse de forma genérica os africanos provenientes do Golfo do Benim, em contraste com os angolas da África central. No compromisso da Irmandade do Glorioso Senhor São Benedito, em Itapagipe, redigido em 1800, por exemplo, nomeiam-se três juizes: um pardo, um crioulo e um terceiro jeje ou angola.⁴⁷ Essa divisão dos cargos da mesa reflete o sistema de classificação étnico-racial da época, e o terceiro juiz seria o representante dos africanos que, por sua vez, significativamente, dividiam-se em angolas e jejes. Não devemos descartar, portanto, que em certos contextos jeje fosse utilizado como um termo “guarda-chuva”, incluindo um grupo maior do que os gbe-falantes. Isso poderia explicar também a sua utilização na devassa do calundu do Pasto, em 1785, incluindo os tapas.

No seio das irmandades católicas, os jejes e os angolas mantiveram relações variáveis de conflito e cooperação. Vimos o caso da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção do Corpo Santo, em que os pretos da Costa da Mina e Loanda — os primeiros incluindo provavelmente grande número de jejes (ver adiante) — compartilhavam os cargos da mesa diretora. Temos um outro episódio de aparente cooperação na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Rua de João Pereira.⁴⁸ Em 9 de novembro de 1784, o padre José Joaquim Alvares, escrivão da irmandade, redige um requerimento “relativo às desordens que alega praticadas pela Mesa no governo da mesma Irmandade”. Esse documento indica que a mesa diretora, composta por dois juizes, era dividida em “igual número de Geges e Benguelas ou Angolas”. Além dos “pretos Benguelas e Geges”, a irmandade acolhia membros “de toda qualidade”, entre eles brancos religiosos e pardos. Mas, nesse ano, os africanos se uniram para demover os brancos dos cargos de tesoureiro e escrivão.⁴⁹

Esse incidente sugere um caso de solidariedade ou aliança entre membros das nações jeje e angola, com a intenção de combater o poder dos brancos dentro da instituição. Nas irmandades dos pretos, tanto na Bahia como em Pernambuco, era muito freqüente entregar-se aos brancos o cargo de tesoureiro e escrivão. Mas, à medida que os negros se foram alfabetizando, as tentativas de substituir os brancos por negros nesses cargos foram aumentando. Na Bahia, encontramos esse tipo de conflito na Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção (ver adiante), e também na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, em Cachoeira, em 1794.⁵⁰ O caso da irmandade do Rosário de João Pereira é um claro exemplo de como o

antagonismo de “classe” e “raça” entre africanos e brancos parece antepor-se às diferenças étnicas, e de como a experiência de “classe” (ou de posição social subalterna) podia reforçar a solidariedade interétnica.

Encontramos um outro caso, desta vez de aparente conflito entre jejes e angolas, na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos às Portas do Carmo (Baixa dos Sapateiros). A confraria já existia em 1685 e estava localizada na Sé. Em 1700 foi erigida a capela às Portas do Carmo, para onde a irmandade se trasladou e permanece até nossos dias. A bibliografia especializada afirma que, no início, essa irmandade era composta exclusivamente de negros angolas, mas que, a partir da segunda metade do século XVIII, foi obrigada a admitir irmãos jejes e crioulos, assim como mulatos e mesmo brancos.⁵¹

No livro de entrada de irmãos dessa irmandade, entre 1719 e 1837, Sara Oliveira Faria conta um total de 3.175 registros, dos quais só se identificam etnicamente 115 crioulos (3,6%), 103 jejes (3,2%), 48 angolas (1,5%), 37 minas (1,1%), 17 benguelas (0,5%), 4 nagôs (0,1%) e 3 moçambiques (0,09%), sendo que em 2.848 registros (89,7%) não consta nenhuma declaração de origem.⁵² A alta porcentagem de registros sem essa informação faz questionável qualquer estimativa da composição étnica da irmandade, além de sugerir que tal critério não era fundamental na aceitação de irmãos. Entretanto, os dados mostram claramente a heterogeneidade étnica da congregação, ao tempo que indicam uma relativa maioria de jejes entre os africanos.

Talvez até por essa ameaça numérica, os jejes foram impedidos estatuarialmente de compor a mesa diretora da entidade, sendo a discriminação étnica nas esferas do poder expressão de tensões subjacentes. No compromisso de 1820, os cargos da mesa diretora eram restritos a angolas e crioulos, especificando-se que “no ano que for o Escrivão da série dos Angolas, seja o Tesoureiro da série dos Crioulos”.⁵³ Como aponta João Reis, a convivência entre angolas e crioulos na irmandade do Rosário “talvez revele, em nível de micropolítica institucional, alianças sociais mais consolidadas, até porque mais antigas, entre esses dois grupos”.⁵⁴

Com presença significativa desde o século XVII, os angolas foram a nação mais antiga na escravidão baiana, o que possibilitou o enraizamento de vínculos estreitos com sua descendência crioula. Por sua vez, esses crioulos acolheram as novas levas de escravos angolas trazidos no século XVIII, mantendo e reforçando os laços de solidariedade entre os dois grupos. Esse relacionamento não impediu a relativa cooperação entre minas e angolas, promovida pelo duplo antagonismo entre brancos e crioulos, que se deu, como vimos, na segunda metade do século XVIII. Mas nas primeiras décadas do século XIX, em parte devido à crescente chegada de africanos da Costa da Mina, os angolas

procuraram reforçar suas antigas alianças com os crioulos, talvez para enfrentar a nova configuração étnica da sociedade baiana.

Encontramos um outro interessante caso de dinâmica étnica na já mencionada Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos, erigida na Capela de São Frei Pedro Gonsalves, vulgarmente denominada do Corpo Santo, filial da matriz da Conceição da Praia, na Cidade Baixa. Essa capela foi provavelmente fundada no século XVI e era freqüentada, principalmente, por marinheiros. São Pedro Gonsalves, apelidado também Sant'Elmo, era advogado dos homens de mar.⁵⁵ Frézier, que esteve na Bahia em abril de 1714, descrevendo as igrejas da Cidade Baixa, indica que a do Corpo Santo era "para as pessoas pobres".⁵⁶

No compromisso dessa irmandade redigido em 1913 consta que, em 3 de maio de 1752, alguns africanos de nação jeje instituíram a devoção do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, na igreja do Corpo Santo, naquele momento matriz provisória da Paróquia da Conceição da Praia. Em 4 de outubro de 1775 foi aprovado pelo Doutor Provedor de Resíduos e Capelas o primeiro compromisso da irmandade, sendo confirmado por despacho do Tribunal da Mesa da Consciência e Ordem em 22 de agosto de 1778.⁵⁷

A partir desses dados, a maioria dos pesquisadores referem-se à Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção como sendo "jeje", "exclusivamente jeje", ou de "negros daomeanos gege".⁵⁸ Ora, a fundação da devoção em 1752, e a identificação dos seus fundadores como jejes, consta apenas no compromisso de 1913, sem existir qualquer outra prova documental contemporânea dos eventos. Aliás, como já vimos, no compromisso de 1775, no capítulo 12, onde se proíbe a entrada de crioulos, explicita-se que para irmãos e irmãs eram aceitos pretos "da Costa da Mina ou Loanda". Se a devoção foi fundada por jejes, poucos anos depois ela já aceitava minas e angolas. Além do mais, entre os membros da mesa de 1775, consta como procurador um português de nome José da Silva, o que indicaria também a presença de brancos.⁵⁹

Silva Campos afirma ter consultado o "antigo livro de resoluções da associação" — documento que infelizmente não achei — e apresenta informações em que fica patente a heterogeneidade étnico-racial dos membros dessa irmandade e a rivalidade e conflitos dos jejes com brancos, mestiços e crioulos. Segundo esse autor, nessa irmandade, inicialmente, só podiam participar negros de nação jeje. "Depois foram-se alistando devotos de cor branca, mestiços, crioulos e negros de outras castas, embora os gêges constituíssem maioria." Como era freqüente, os homens brancos, aos poucos, conseguiram tomar posse dos primeiros cargos da mesa:

[...] do que se originaram desgostos muito sérios aos negros. Estes, por fim, os despediram da associação. Tal medida estendeu-se posteriormente aos mestiços. Não se seguiu daí a boa harmonia que os pretos africanos almejavam reinasse no seio da Irmandade, pois ficando nela os crioulos, entraram estes a anarquizá-la, sendo por fim eliminados também [...]. Desde então só se puderam alistar na confraternidade negros gegeges. Procedeu-se assim, rigorosamente, até que a sociedade ficou reduzida a um único indivíduo, o qual faleceu de mais de cem anos, em 1929. Mas, antes disso, em 1927, muitos devotos do Senhor da Redenção, brancos e pardos, tomaram a cargo a tarefa de restaurar a Irmandade, hoje em pleno florescimento.⁶⁰

Embora a cronologia e a ordem dessa seqüência de eventos sejam duvidosas, já que, por exemplo, em 1775 a irmandade parece ter incluído brancos e não-crioulos, o caso parece demonstrar como a identidade jeje foi mantida e reforçada a partir das relações de contraste estabelecidas com brancos, mestiços, crioulos e outros grupos africanos no seio de instituições sociais como as irmandades.

Ainda segundo Silva Campos, a procissão dessa irmandade, que era quaresmal, celebrada no mês de maio, “foi muito solene em dias idos, concorrendo a ela a africanada da capital, com muitas mostras de devoção. Os negros ricos metiam-se até na casaca, na cartola e na luva de pelica. Ao mesmo tempo que as negras ostentavam um luxo de sedas e de ouro, que hoje causaria pasmo”.⁶¹ Entre esses “negros ricos” seguramente estava Joaquim d’Almeida, de nação jeje mahí, que uma vez liberto se dedicou ao tráfico de escravos. Foi uma reprodução da imagem do Senhor da Redenção guardada no Corpo Santo que ele levou quando voltou a se fixar na África, na cidade de Agoué, a partir de 1835. Nessa localidade, ergueu uma capela católica com o mesmo nome da Irmandade.⁶²

Do mesmo modo que a Irmandade do Senhor das Necessidades e Redenção do Corpo Santo tem sido identificada, de modo um tanto precipitado, como sendo exclusivamente jeje, vários autores têm identificado a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios da Barroquinha como de pretos (i.e., africanos) ou homens nagôs.⁶³ Trata-se mais uma vez de uma associação infundada, já que, como vimos, pelo menos no século XVIII, essa congregação foi principalmente de crioulos. A tradição oral ainda sugere que africanas keru dessa irmandade, ou da devoção de Nossa Senhora da Boa Morte a ela afiliada, fundaram, nas proximidades da Barroquinha, o primeiro candomblé da Bahia, no início do Oitocentos. Porém há motivos para questionar essa narrativa, pelo menos em relação ao suposto vínculo das fundadoras do candomblé com a irmandade dos Martírios, já que a discriminação contra os africanos nessa agremiação parece que perdurou durante toda a primeira metade do século XIX. Entre 1800 e 1850, num total de 145 testamentos de libertos africanos que se de-

claram membros de alguma confraria católica, apenas duas mulheres minas pertenciam à irmandade dos Martírios da Barroquinha.⁶⁴ Essa evidência documental indica que qualquer presença expressiva de africanas (nagôs ou outras) nessa irmandade só se pode ter dado na segunda metade do século XIX. Silva Campos descreve as irmãs dos Martírios devotas da Boa Morte como “negras do partido-alto, endinheiradas, pimponas, as mais novas cheias de dengues e momices”, e menciona que na procissão encabeçavam o cortejo os irmãos do Senhor dos Martírios, “seguindo-se em dupla fila as citadas *crioulas*, e mais antigamente *africanas*”. Do que foi dito, deduz-se que a participação de africanas só poderia ter acontecido de 1850 em diante. Ora, a tradição oral também sustenta que foi por volta de 1850 quando o *candomblé da Barroquinha* foi deslocado a um outro lugar da cidade. São contradições que precisam de futuras pesquisas para serem resolvidas.⁶⁵

Sumariando, as irmandades católicas, especialmente na segunda metade do século XVIII, foram instituições sociais que ofereceram à população negro-mestiça espaços de sociabilidade de primeira ordem para estabelecer processos coletivos de identificação étnico-racial. Contrariamente à suposta divisão étnica das irmandades de homens pretos defendida pela historiografia, chamei a atenção para a heterogeneidade étnica dessas associações. Nelas havia variáveis dinâmicas de cooperação, mas também de conflito, entre os diferentes grupos étnico-raciais: conflitos entre brancos e negros, prevalecendo aí distinções de “classe” e “raciais”; conflitos entre africanos e crioulos, e conflitos entre os diversos grupos africanos, prevalecendo aí distinções “étnicas” ou culturais. Além disso, como vimos anteriormente no caso do Rio de Janeiro, podiam, inclusive, surgir dinâmicas de diferenciação, expressadas nas festas e folias, entre os distintos grupos pertencentes a uma mesma nação. Esse complexo e dinâmico sistema dialógico de contrastes externos e internos é o que me parece estar na base da configuração da nação jeje.

OS JEJES E OS NAGÔS: DINÂMICAS SIMULTÂNEAS DE CONFLITO E COOPERAÇÃO

Se no século XVIII as relações de conflito e cooperação interétnica dos jejes se deram maiormente com os angolas e outros grupos da África Central, já na primeira metade do século XIX, com a chegada massiva dos nagôs, a dialética de contraste dos jejes com esse grupo parece mais notória. Como vimos no capítulo anterior, a dialética jeje-nagô deriva não só do encontro desses grupos no Brasil, mas remonta a uma relação de contato cultural já antiga e intensa na própria África.

A documentação do levante dos malês, ocorrida em 1835, é bastante rica em informação a esse respeito e permite apontar algumas características dessa relação interétnica. Nessa insurreição de africanos só foram detidos ou processados um total de 11 africanos jejes (3,8% do total) — 4 escravos (2,3%), 6 libertos (5,4%) e 1 de *status* legal desconhecido —, contra 212 africanos nagôs (72,6% do total) — 149 escravos (83%), 60 libertos (53,6%) e 3 de *status* legal desconhecido. Tão mínima participação dos jejes nessa revolta rem sido interpretada como indício da animosidade interétnica que existia entre jejes e nagôs e que já vinha dos conflitos históricos entre os povos dos reinos do Daomé e Oyo.⁶⁶

Essa animosidade é explícita em certos depoimentos nas devassas do levante. João Duarte da Silva, “liberto, Nação Gege”, cozinheiro de embarcações, foi preso em sua casa, “em que mora também Dom Jozé Nação Gege, embaixador de Agoumés” e declarou que não participara na revolta dos nagôs “por não entender a língua [...] e porque até é gente inimiga dos Geges e que ele se saísse à rua nessa ocasião [a noite da revolta] decerto seria morto”.⁶⁷ O liberto jeje José da Costa também argumentou em sua defesa ser “de uma nação inteiramente inimiga da dos pretos que puseram a cidade desassossegada”. Para provar sua rivalidade aos nagôs, chegou a declarar que não tinha amizades entre eles, “nem por fragilidade humana [relações sexuais] com pretas de tal nação”.⁶⁸

Outros jejes, sem expressar tal animosidade, declararam simplesmente não entender a língua dos nagôs. Esse é o caso de Manoel Gomes Ferrão, “liberto de Nação Gege, que vive de carregar cadeira no canto de São Domingos, morador ao beco do Ferrão em companhia de Narciza Barboza, e Thereza de Jesus, pretas da mesma Nação”.⁶⁹ E também da negra Ellena, liberta jeje, “escrava que foi do preto Ignacio, e hoje liberta, moradora em casa de seu patrono Ignacio Jozé de Santa Anna, à rua da Laranjeira, e vive de vender peixe”, que declarou que o alufá Licutan, um dos dirigentes da insurreição, e o escravo Joaquim alugavam um quarto no sobrado vizinho da sua casa, onde se reuniam negros “que vinham aí comer e fazer festa, que ela não entende por não ser Nagô”.⁷⁰

Simultaneamente a essa tradicional animosidade ou diferenciação entre jejes e nagôs, há casos de cooperação, mostrando que alguns jejes podiam manter uma prolongada convivência com os nagôs, aprendendo e se comunicando em sua língua. O escravo Joaquim, “natural da costa da África Gege”, por exemplo, foi acusado de ter “um quarto na residência da casa dos insurgentes”, sendo todos eles nagôs: Belchior Nagô de Cobai, Manoel Calafate Nagô, e Aprígio Ojô.⁷¹ A negra Angélica Gege convivia na mesma casa com Jozé Nação Nagô, “ambos coartados a ganhar para pagar as suas Liberdades”. Nas acusações está especificado que Angélica “suposto fale a língua de Nagô, é de nação Gege”.⁷²

O jovem Alexandre, de nação jeje, porém nagô-falante, sonhava matar os brancos e se libertar da escravidão para viver com sua namorada, a preta nagô Inês, aliás, sua “malunga”, e é um outro interessante contraponto à tradicional rivalidade entre jejes e nagôs.⁷³ A nova geração jeje, nagô-aculturada em Salvador, parecia superar os conflitos interétnicos dos mais velhos.

A familiaridade de certos jejes com a língua nagô seria talvez o resultado do convívio com nagôs em Salvador, mas também é notório que o nagô foi uma língua comumente falada no Daomé, em especial na área de Porto Novo. Os jejes poderiam ter aprendido a língua nagô, assim como assimilado outros aspectos culturais dos nagôs, antes da sua chegada ao Brasil. José, 40 anos, jeje semiliberto, já que em 1835 ainda pagava prestações da sua carta de alforria, trabalhava como açougueiro, mas a sua reputação, segundo uma testemunha, era de “curador de feitiço”. Embora jeje, José declarou que foi “criado na terra de Nagô”, onde provavelmente aprendera a lidar com o mundo dos orixás e com as suas folhas.⁷⁴

Encontram-se ainda casos em que os jejes parecem assumir uma identidade nagô, como, por exemplo, o liberto Luís. Enquanto na sua carta de alforria de 1828 o seu ex-senhor o identifica como “preto de Nação Gege”, nos interrogatórios ele se diz nagô e a Justiça o classifica no sumário como “Luis de Nação Hauçá preto forro aliás Nagô”.⁷⁵ Também na acusação do já mencionado escravo Joaquim ele é declarado “natural da costa da África Gege”, sendo que no traslado do termo de prisão Joaquim “respondeu chamar-se Joaquim Nagô”.⁷⁶

Poderia tratar-se simplesmente de confusões ou erros do escrivão de turno, reflexo do pouco conhecimento que a administração em geral tinha da identidade étnica da população africana. Todavia, se nas devassas foi encontrada uma pluralidade de casos em que um mesmo indivíduo é declarado, ou se declara, com denominações étnicas diferentes, esses dois casos parecem sugerir uma tendência de certos jejes a se identificar como nagôs. Não é improvável que Luis e Joaquim fossem efetivamente nagôs, embora embarcados “na costa da África Gege”, isto é, nos portos daomeanos, e, portanto, declarados pelos seus senhores como jejes. Mas também é possível que eles fossem jejes e que tivessem optado por se declarar nagôs, como resultado de processos de convívio e identificação étnica com o grupo africano dominante e numericamente majoritário na época.

Na verdade, a progressiva abrangência semântica das denominações metaétnicas trazia implícita esse tipo de dinâmica inclusiva. Ainda Renato da Silveira, que sustenta ter sido a revolta dos malês um levante essencialmente de caráter religioso inspirado nas *jihads* islâmicas da África, sugere que a identificação desses dois jejes como nagôs equivalia dizer que eles eram malês ou

do povo de Alá.⁷⁷ Vislumbramos aqui como identificações étnicas podem superpor-se e confundir-se com identificações ou adscrições religiosas, tema que será abordado nos próximos capítulos.

Para concluir a análise das relações de conflito e cooperação que configuraram a nação jeje, caberia fazer umas reflexões sobre um outro aspecto de índole mais geral, respeitante às dinâmicas de assimilação e resistência que se deram entre os africanos no seu contato com a sociedade escravocrata brasileira. Nas últimas décadas, os estudos históricos sobre a população negra têm privilegiado o binômio assimilação e resistência, ou negociação e conflito, como modelo conceitual para entender as dinâmicas sociais e culturais resultantes do contato entre os africanos e afro-descendentes com a cultura europeia dos colonos. Essa tendência, assumida sobretudo pela “nova historiografia” a partir dos anos 1980, mas que tem antecedentes nos anos 1960 (i.e., Bastide), quer entender o negro como “sujeito histórico” inserido num complexo sistema de relações sociais, políticas e culturais e não mais como classe social homogênea, definida só em termos do seu lugar no modo de produção no sistema econômico escravista.⁷⁸

No entanto, essa polaridade conceitual, **assimilação e resistência**, apesar de apontar para essa complexidade de múltiplas relações, é normalmente concebida como mutuamente excludente, isto é, os negros, ou as associações por eles constituídas, assumiam posições assimilacionistas *ou* de resistência. Ora, muitos processos aparentemente de assimilação, como as irmandades católicas, por exemplo, podem também ser entendidos como formas de resistência camuflada. Bastide já apontava que toda acomodação ou sincretismo é sempre mais ou menos “contra-aculturativo”.⁷⁹ Aliás, no nível individual, no âmbito da psicologia social, cabe pensar que um mesmo indivíduo podia, como pode hoje, adotar sucessivamente em diversas épocas da sua vida, ou até simultaneamente, posturas assimilacionistas ou de resistência. Verger já apontava essa **“tendência à aceitação simultânea das culturas brasileiras e africanas” na Bahia do século XIX.**⁸⁰

Assimilação e resistência são tendências complementares e não necessariamente antagonicas. Podem dar-se simultaneamente e, em maior ou menor medida, reproduzem-se em qualquer grupo ou indivíduo deslocado do seu *habitus* ou cultura de origem. Dependendo da circunstância e sempre que o sistema de relações sociais ofereça espaço para isso, o indivíduo negocia e escolhe a estratégia mais conveniente a partir do seu repertório de referências culturais. Os jejes dos séculos XVIII e XIX não foram exceção. Dentro desse grupo existia a tendência ao “abrasileiramento”, isto é, indivíduos que se ajustavam e tratavam de adotar os novos costumes dominados pelos valores de uma elite branca,

e a tendência contrária de “africanização” mantida por aqueles indivíduos que visavam manter e reproduzir, na medida do possível, as práticas e costumes da sua terra de origem. Ambas as atitudes podiam funcionar como estratégias contra a exclusão social na qual o sistema escravocrata os colocava.

A tendência ao “abrasileiramento” é explícita naquelas pessoas que adotaram o catolicismo como religião, ou como uma das religiões. Um bom exemplo de converso seria o já mencionado Joaquim de Almeida, liberto de origem mahi, membro da irmandade do Corpo Santo, que esteve envolvido no tráfico de escravos e chegou a construir uma igreja católica em Agoué, na Costa da Mina, por volta de 1835.⁸¹ Outro exemplo de atitude assimilacionista, no contexto do levante dos malês, seria o caso do liberto jeje José da Costa que, além de se declarar inimigo dos nagôs, tenta ainda demonstrar sua inocência pelo fato de na hora do levante não vestir o *abadá* (vestido branco dos malês) ou qualquer roupa africana; pelo contrário, estava “vestido com uma sobrecasaca de chita e os mais trastes de uso da Nação Brasileira”. Oficial artesão do Arsenal da Marinha, ele se definia como “assíduo em seu trabalho de calafate [...] conhecido amigo da Terra que o felicitou, como obediente a todos os seus superiores em cores e Autoridades e respeitador das Leis”. Além disso, era “observador da Religião Católica Romana [...] e aferradamente propenso aos costumes e aos Nacionais deste Império, com os quais sempre se entreteve em relações sociais”. A única coisa que tinha “contra si [era] a infelicidade de nascer no País da África”, mas sua verdadeira afeição era pelo Brasil, a “Pátria em que teve a educação” e do lado dela teria lutado se fosse chamado em 1835.⁸² Talvez esse patriotismo fosse exagerado, atuando como estratégia para se defender das acusações. Mas é essa dinâmica e maleabilidade dos processos de identificação segundo os interlocutores e as circunstâncias o que precisamente estou procurando apontar.

Encontramos uma pluralidade de exemplos da atitude de resistência em todas aquelas situações em que os jejes mantiveram e participaram de atividades e práticas religiosas de origem africana, como o já mencionado semiliberto José, de nação jeje, que no levante dos malês foi acusado de curador, ou os jejes que foram detidos no calundu do Pasto de Cachoeira, em 1785. A lista seria extensa e nos próximos capítulos abordo em detalhe alguns desses casos. Verger acrescenta que outras formas de “recusa de integração” estão expressas nos quilombos, nas revoltas organizadas pelos africanos, na conversão ao islamismo e no retorno à África, uma vez conseguida a alforria.⁸³

A assimilação, entendida como aceitação e reprodução de elementos de uma cultura alheia, reside na vontade de identificação com os valores dominantes que permitem melhor adaptação e progresso, seja do grupo ou do in-

divíduo. Em outras palavras, os processos de adaptação cultural se justificam na medida em que oferecem ao indivíduo mecanismos de mobilidade e ascensão social. O mercado de trabalho parece ser o espaço social privilegiado para os processos de assimilação.

Por outro lado, os processos de resistência cultural das minorias étnicas ou classes subalternas, baseados na manutenção de valores e práticas culturais diferenciados daqueles da cultura dominante, oferecem mecanismos de luta àqueles indivíduos discriminados das esferas do poder. A resistência cultural responde, em primeira instância, à dinâmica mimética inerente a todo processo de aprendizado que acompanha a transferência cultural de uma geração para outra. O indivíduo tende, de uma forma natural, a repetir ou reproduzir aqueles valores nos quais foi criado. A resistência cultural se baseia, ou enfatiza, o espírito gregário e conservador do ser humano. Mas, no contexto da luta de classes ou dos conflitos interétnicos, em que aos grupos marginalizados é negada a identificação com os valores do grupo hegemônico, a resistência cultural aparece como dinâmica de diferenciação, como mecanismo de autoafirmação e defesa perante a ameaça da indiferenciação ou da invisibilidade, isto é, da alienação. A preservação ou reatualização periódica de elementos diferenciadores, na qual se baseia a construção da identidade étnica, constitui de algum modo uma arma política para os excluídos. **No contexto dos africanos e afro-descendentes no Brasil, o campo da religião, das crenças e das práticas rituais associadas ao mundo invisível parece ter sido o domínio por excelência da resistência cultural.**

NOTAS

- ¹ Mattoso, *Bahia...*, pp. 82, 97, 119 (Tabelas 9 e 17).
- ² Eltis et al., "A participação...", p. 39. Os mesmos autores calculam ter sido embarcado pelos portugueses um total de 1.454.200 escravos nos portos de Luanda e Benguela, entre 1701 e 1810, do qual apenas uma parte (não estimada) teria chegado à Bahia (ibidem).
- ³ Eltis, *The volume...*, Tabela 3.
- ⁴ Mattoso, *Bahia*, pp. 117-19; Verger, *Fluxo...*, pp. 662-63. Eltis et al., *The Transatlantic slave trade...*
- ⁵ As fontes históricas mais importantes para alcançar esse objetivo são os inventários *post mortem*, cartas de alforria, testamentos, escrituras de compra e venda de escravos e recenseamentos. Ott examinou fontes diversas em relação à população escrava de Salvador e ao interior do estado, para os períodos de 1702-1799 e 1778-1797, respectivamente ("O negro...", pp. 141-53). Verger contabilizou os dados do "Livro de tutelas e inventários da Vila de São Francisco do Conde" (1739-1841), publicados nos *Anais do Arquivo Público da Bahia*, nº 37 (*Fluxo...*, pp. 669-75); Schwartz apresentou dados so-

- bre as categorias étnicas da população escrava de nove engenhos baianos, em 1739, e de Sergipe de El-Rey em 1785 (*Segredos...*, pp. 287, 291). Também apresentou as origens étnicas de escravos emancipados em Salvador entre 1684 e 1745 (“A manumissão...”, p. 87). O mesmo foi feito por Mattoso, para o período 1779-1850 (“A propósito...”, p. 39).
- ⁶ Essa pesquisa foi parte do projeto intitulado O Processo de Crioulização: Antecedentes Históricos da Identidade Negra na Bahia, desenvolvido entre os anos 2003 e 2004, com uma bolsa de Desenvolvimento Científico Regional do CNPq.
- ⁷ O projeto de pesquisa dirigido pelo professor João José Reis contou com o apoio do Nigerian Hinterland Project, da Universidade de York (Canadá), e envolveu o levantamento de inventários depositados no APEBA. Fico grato ao professor Reis por ter cedido cópia desses dados (doravante Projeto Reis-Nigerian Hinterland).
- ⁸ Schwartz, *Segredos...*, pp. 283-85; Manning, *Slavery...*, p. 28.
- ⁹ Para uma análise em detalhe do processo de crioulização demográfica do Recôncavo, ver Parés, “O processo de crioulização...”.
- ¹⁰ Schwartz, *Segredos...*, p. 289; Ortiz, *Contrapunto...*, apud Barickman, *A Bahian...*, p. 4. Contudo, Schwartz parece ter subestimado a presença dos crioulos nos engenhos de açúcar e fazendas de cana.
- ¹¹ Barickman, *A Bahian...*, pp. 157-60. Barickman examina o período 1780-1860, mas suas considerações sobre o contraste entre a população escrava da zona fumageira e do açúcar são aplicáveis ao século XVIII. Ver Wimmer, *Ethnicity...*, p. 17.
- ¹² Nos inventários do Recôncavo (alguns deles não contabilizados nas tabelas 1 e 2), encontrei etnônimos da África central como (entre parênteses o ano da primeira menção): loango (1698), congo (1699), luanda (1699), rebollo (1699), pombo (1701), monjollo (1704), quisamba (1704), ganguella (1709), massangano (1709), dongo ou comondongo (1713), moçambique (1715), cangico (angico) (1718), casange (1720), boricongo (1724), muxicongo (1760), xamba (1778), pembra (1785), tembu (1785) e cabinda (1797). Entre os da África ocidental: arda ou ladá (1699), Cabo Verde (1699), São Tomé (1713), cacheu (1717), bamba (1720), calabar (1727), courana (1733), codavi ou coda (1746), fon (1746), lagoa (1760), malet (1763), sabaru (savalu) (1778), benim (1786), maquin (mahi) (1785), ossá ou ussá (hauçá) (1785), oyo (1797), tapa (1797) e barba (bariba) (1797). Ainda encontrei categorias como ganga (1766), grumã (1788) e danum (1785) que não consegui identificar.
- ¹³ Ott, “O negro...”, p. 143.
- ¹⁴ Embora islamizados, os hauçás eram vistos pelos fulanis como pagãos ou infiéis, por suas práticas religiosas, que podiam assimilar ritos e crenças que não se ajustavam à ortodoxia islâmica. Conhecidos na Bahia também como *muçulmis*, os hauçás, juntamente com os nagôs, foram responsáveis por várias revoltas escravas entre 1807 e 1835. Ver Reis, *Rebelião...*, pp. 68-121.
- ¹⁵ Wimmer, *Ethnicity...*, pp. 7, 21; Schwartz, *Segredos...*, p. 289.
- ¹⁶ Schwartz, *Segredos...*, p. 319.
- ¹⁷ Para uma análise da exogamia e endogamia étnico-racial na família negro-mestiça do Recôncavo, ver Parés, “O processo de crioulização...”.
- ¹⁸ É possível que as mães “solteiras” — mulheres a respeito das quais não consta qualquer referência a um cônjuge — tivessem relações estáveis, embora não sancionadas por um casamento formal.
- ¹⁹ Parés, “O processo de crioulização...”, p. 38.

- ²⁶ Segundo os dados dos inventários apresentados por Andrade, *A mão-de-obra...*, pp. 189-90, foi a partir de 1825 que os nagôs passaram a constituir o grupo africano demograficamente majoritário entre a população escrava. Em 1824-1825, por exemplo, em dois engenhos de açúcar no Iguape, os nagôs já eram maioria entre os escravos africanos. No alistamento do engenho de Santa Catarina, consta que 20 escravos africanos, na maioria nagôs, foram comprados em 1824. Ou seja, era naquele momento que os engenhos mais ricos estavam importando os nagôs: "Alistamento das pessoas que habitam desde o Engenho da Cruz até o Engenho Novo", caderno 7, documentos avulsos, ARC. Reis comprova essa transição no período 1820-1835: *Rebelião...*, pp. 308-9.
- ²¹ Verger, *Fluxo...*, pp. 14-15, 432. Para a *jihad* fulani e a desintegração do império de Oyo, ver Reis, *Rebelião...*, pp. 158-74.
- ²² Ott, "O negro...", pp. 141-53; M. I. C. de Oliveira, *Retrouver...* Considerando o total da população escrava para o período 1830-1850, os nagôs constituíam 36% (Andrade, *A mão-de-obra...*, pp. 189-90).
- ²³ "Devassa do levante de escravos ocorrido em Salvador em 1835", *AAPBA*, nº 53, pp. 33, 35, 37.
- ²⁴ M. I. C. de Oliveira, *O liberto...*, pp. 53-54.
- ²⁵ Patterson, *Slavery...*
- ²⁶ Cabe notar que, na época colonial, os cortes de classe e os raciais que dividiam a população eram quase coincidentes; existia, porém, uma certa relatividade e possibilidade de ascensão, principalmente por parte dos pardos e mulatos.
- ²⁷ Reis, *A morte...*, p. 55.
- ²⁸ Para uma análise das homologias entre os vínculos de parentesco e os vínculos religiosos no candomblé, ver Lima, *A família...*
- ²⁹ Houseman et al., "Notes...", pp. 530-41.
- ³⁰ Soares, *Devotos...*, p. 92.
- ³¹ Soares reconhece que a transcrição desse termo é apenas tentativa, pois a grafia do texto original é confusa. Minha hipótese é que o termo transcrito como "ianno" seria lanno, uma variante de lanu e contração do etnônimo hulanu (habitante -nu, hula). O etnônimo lanu aparece em Minas Gerais em 1747 (Mott, "Acotundá...", p. 93). Alternativamente, como sugere Pessoa de Castro, lanu decorreria de alladanu (habitante de Allada) (*A língua...*, p. 131).
- ³² Reis, "Magia...", pp. 57-81. Fonte: Seção Judiciária, Cachoeira, *Devassas*, 1785, maço 1624, APEBA. Documento encontrado e comentado por Patricia Aufederheide, *Order...*, p. 164. A transcrição integral desse documento, feita por Reis, encontra-se na parte "Documentação-Documents", *Revista Brasileira de História* 8 (16), pp. 233-49.
- ³³ Essa distinção entre jejes e dagomês parece ainda se manter no início do século XIX. O conde dos Arcos escreve: "[...] os de Agomês vierem a ser irmãos com os Nagôs, os Gege com os Hauçás": Verger, *Notas...*, p. 21.
- ³⁴ "Inventário de Manoel Fernandes Pereira, 1778-1798", 01/24/24/242, ARC, fls. 102, 109, 110.
- ³⁵ "Inventário de Caetana de Freitas, 1750", 03/1264/1733/19, APEBA.
- ³⁶ Weber, *Economia...*, p. 25.
- ³⁷ Russell-Wood, "Aspectos...", p. 151; Mattoso, *Ser escravo...*, p. 148; Verger, *Fluxo...*, p. 525; Reis, *A morte...*, p. 55.
- ³⁸ "Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus com o soberano título de Senhor dos Martírios, erecta pelos Homens pretos de nação Gege, neste Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Vila de Nossa Senhora do Rosário da Cachoeira, este

ano de 1765”, Lisboa, AHU, códice 1.666. Documento transcrito em Mulvey, *The black...*, apêndice C, pp. 264-72. As responsabilidades da irmandade incluíam: celebrar a festa em louvor do Senhor Bom Jesus no dia 15 de Janeiro (cap. IX), a procissão, com representação dos passos dos martírios, no Domingo de Ramos (cap. X), celebrar sufrágios pelos defuntos em Quaresma (cap. XI) e uma missa semanal às sextas-feiras (cap. XV), ajudar os cativos a comprar a sua liberdade (cap. XI), atender aos irmãos pobres e enfermos (cap. XIII) e tomar conta dos enterros, tendo quatro sepulturas para tal na igreja do convento (cap. XIV, XV). A irmandade permaneceu durante todo o século XIX no Convento do Carmo, mas cabe notar que, em 1877, celebravam-se a festa e a procissão no dia 23 de setembro (*O Progresso*, 23 set., 1877, ARC).

³⁹ “Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios. Cap. 2: Da entrada dos Irmãos”, apud Muvley, “The black...”, p. 265. Também citado por Reis, *A morte...*, p. 56, e por M. I. C. de Oliveira, “Quem eram...”, p. 70.

⁴⁰ Reis, “Identidade...”, p. 16.

⁴¹ Campos, “Procissões...”, pp. 328-32.

⁴² Campos, “Procissões...”, p. 16; Russell-Wood, “Aspectos...”, p. 152.

⁴³ “Bom Jesus das Necessidades e Redenção, Lisboa, na Ofic. de Antonio Rodrigues Galhardo, Impressor da Real Mesa Censória, Ano 1778”, doc. 38, cx. arq. 162-As1, est. 1, cx. 32, ACMS. Agradeço a Lucilene Reginaldo por ter cedido uma cópia da versão manuscrita da Provisão de confirmação do compromisso, datada de 28 de agosto de 1778 (livro 5, fls. 51-60, Comuns 432, Chancelaria da Ordem de Cristo, Arquivo da Torre do Tombo, Lisboa).

⁴⁴ Por exemplo, em 1804, foi erigida, na ilha de Itaparica, a Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, cujo compromisso está copiado quase literalmente daquele da irmandade homônima do Corpo Santo, aceitando irmãos da Costa da Mina e Loanda e excluindo os crioulos. Agradeço a Renato da Silveira por ter cedido uma cópia desse compromisso.

⁴⁵ “Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios”, apud Muvley, “The black...”, p. 265.

⁴⁶ Cabe notar que, no corpo do texto, a referência à nação jeje aparece apenas numa ocasião.

⁴⁷ “Compromisso da Irmandade do Glorioso Senhor São Benedito colocado na Capela de Nossa Senhora do Rosário, Filial a Matriz de Nossa Senhora da Penha de França de Itapagipe de Baixo. Feito no ano de 1800. Cap. 2: Dos juízes e suas obrigações”, códice 1.929, AHU. Agradeço a Lucilene Reginaldo a referência a esse compromisso.

⁴⁸ Essa devoção foi erigida na matriz de São Pedro em 1689, mas, em maio de 1746, os irmãos da congregação recebem autorização para construir sua própria capela “no lugar da rua de João Pereira”, próxima à atual Praça da Piedade: “Ereção da Capela de Nossa Senhora do Rosário da Rua do João Pereira, Freguesia de S. Pedro desta capital, ano 1746”. documento nº 175, cx. arq. 362, est. 1, cx. 91, ACMS; Pondé, “A Capelinha...”, pp. 316, 322.

⁴⁹ “Parecer do desembargador ouvidor geral do crime a d. Rodrigo José Nunes, 9-11-1784”, *Cartas ao Governo, 1780-84*, maço 176, APEBA.

⁵⁰ Campos, “Procissões...”, pp. 418-21; cf. *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, nº 55, c. 1901, p. 285; “Carta da Rainha de Portugal D. Maria I ao governador da capitania da Bahia, sobre o pedido da construção de uma capela na Vila

de Cachoeira pela Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos. Lisboa, 13 de fevereiro de 1794", Núcleo Governo da Capitania da Bahia, série Ordens Regias 1763-1822, vol. 80, doc. 99A, 99B, 99C (anos 1794, 1796), APEBA.

⁵¹ Campos, "Procissões...", pp. 493-94; Russell-Wood, "Aspectos...", p. 152; Reis, *Rebelião...*, p. 332; Faria, *Irmãos...*, p. 19.

⁵² Faria, *Irmãos...*, p. 33. Ver também Reis, "Identidade...", p. 14.

⁵³ "Compromisso de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, 1820", cap. 5, cx. 1, doc. 1/R14, apud Faria, *Irmãos...*, pp. 29-30.

⁵⁴ Reis, *Rebelião...*, p. 332.

⁵⁵ Campos, "Procissões...", pp. 495-503; "Tradições...", p. 488.

⁵⁶ Frézier, *Relation...*, vol. 2, p. 521, apud Verger, *Fluxo...*, p. 84.

⁵⁷ "Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção [1913]", cx. arq. 446, est. 2, cx. 112, ACMS; Campos, "Procissões...", pp. 418-21. As mesmas informações são reproduzidas em "A Igreja do Corpo Santo", *A Tarde*, 6/1/1934, apud Barbosa, *Retalhos...*, pp. 92-95; idem, *Efemérides...*, pp. 43, 57, 58.

⁵⁸ Verger, *Fluxo...*, p. 525; Mattoso, *Bahia...*, p. 401; M. I. C. de Oliveira, *O liberto...*, p. 81; Russell-Wood, "Aspectos...", p. 151; Reis, *Rebelião...*, p. 333; *A morte...*, p. 55; Mulvey, *The black...*, p. 292. Ott atribui aos nagôs a criação da irmandade ("A irmandade...", p. 20). Pierson menciona 1829 como a data de fundação e especifica que a irmandade exigia dos membros uma "ascendência africana pura" (*Branços...*, p. 81).

⁵⁹ "Bom Jesus das Necessidades e Redenção, Lisboa, na ofic. de Antonio Rodrigues Galhardo, impressor da Real Mesa Censória, Ano 1778", doc. 38, cx. arq. 162-As1, est. 1, cx. 32, ACMS. "Inventário de José da Silva, 1817", 03/1219/1688/05, Judiciário, APEBA.

⁶⁰ Campos, "Procissões...", pp. 418-21.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Verger, *Os libertos...*, pp. 47, 48; *Fluxo...*, foto nº 27.

⁶³ Verger, "Orixás da Bahia...", p. 238; Mulvey, *The black...*, p. 293. Segundo Renato da Silveira, a irmandade deveria constituir-se, além de crioulos, também de africanos da Costa da Mina, como jejes, nagôs e ketus (Iyá..., p. 25, comunicação pessoal, 13/9/1999).

⁶⁴ "Testamentos de africanos, 1800-1888", Judiciário, APEBA. Dados generosamente cedidos por Maria Inês Cortes de Oliveira. Aliás, ambas as mulheres minas, com testamentos datados de 1805 e 1811, pertenciam a sete e cinco irmandades, respectivamente.

⁶⁵ Campos, "Procissões...", pp. 328-32. Sobre a fundação do candomblé da Barroquinha, ver Silveira, *Iyá...*. Cabe lembrar que mãe Aninha, dirigente do famoso terreiro Axé Opô Afonjá, de nação nagô-ketu, foi provedora e juíza da Irmandade dos Martírios da Barroquinha, nas primeiras décadas do século XX. Seria a associação dos Martírios com africanas de nação nagô uma narrativa relativamente recente, resultado da participação de mãe Aninha na irmandade?

⁶⁶ Reis, *Rebelião...*, pp. 326-28; Law, *The Oyo...*

⁶⁷ AAPBA, nº 38, p. 140; Reis, *Rebelião...*, p. 328. Segundo Verger (*Fluxo...*, p. 519), Agoume seria Abomey.

⁶⁸ Reis, *Rebelião...*, p. 447.

⁶⁹ AAPBA, nº 38, p. 140.

⁷⁰ AAPBA, nº 38, pp. 7-8; Reis, *Rebelião...*, p. 233; Verger, *Fluxo...*, p. 520.

- ⁷¹ *AAPBA*, nº 40, pp. 19, 24-25. Belchior, nagô de Cobai, aparece em outros momentos só como "africano", "nagô" ou "nação Aossá" (*AAPBA*, nº 40, pp. 83, 86 e segs.).
- ⁷² *AAPBA*, nº 38, pp. 20, 77.
- ⁷³ *AAPBA*, nº 54, pp. 105-21.
- ⁷⁴ Reis, *Rebelião...*, pp. 379-80.
- ⁷⁵ *AAPBA*, nº 53, p. 59.
- ⁷⁶ *AAPBA*, nº 53, p. 57.
- ⁷⁷ Renato da Silveira, comunicação pessoal, 10/5/2000.
- ⁷⁸ Ver Thompson, *A formação...*; Bastide, *Sociologia...*
- ⁷⁹ Bastide, *Sociologia*, p. 173.
- ⁸⁰ Verger, *Fluxo...*, p. 530.
- ⁸¹ Verger, *Fluxo...*, pp. 525, 527, 600, 601, 635. O fato é documentado também por Bouche, que esteve em Agoué, em 1874, por Lafitte e por Borghero.
- ⁸² Reis, *Rebelião...*, pp. 447-48.
- ⁸³ Verger, *Fluxo...*, p. 529.

DO CALUNDU AO CANDOMBLÉ: O PROCESSO FORMATIVO DA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA

DA NAÇÃO "ÉTNICA" À NAÇÃO DE CANDOMBLÉ

A dinâmica dialógica de diferenciação étnica entre as diversas nações que viemos analisando encontrou desde o princípio um contexto privilegiado de expressão nos ajuntamentos festivos dos negros e nas práticas religiosas de origem africana. Já no século XVIII, numa carta bastante citada de Martinho de Mello e Castro, conde de Povolide, datada em 10 de junho de 1780, fala-se das festas da Igreja do Rosário, no Recife, onde "os pretos divididos em Nações e com instrumentos próprios de cada uma dançam".¹ **Como acontece até hoje no Candomblé, as nações se dividiam e se diferenciavam por meio de diversos elementos rituais como língua, cantos, danças e instrumentos, especialmente os tambores.** No natal de 1808, na vila de Santo Amaro, no Recôncavo Baiano, persistia a distinção dos batuques por nações.²

Naqueles ditos dias Santos do Natal, desceram dos engenhos do distrito desta vila vários escravos de todas as nações, e unindo-se em três corporações com muitos desta vila, segundo a sua nação, formaram três diferentes ranchos, de atabaques e fizeram os seus costumados brinquedos, ou danças; a saber os geges, no sítio do Sergimirim, os angolas por detrás da capela do Rosário, e os nagôs e haussás na rua de detrás, junto ao alambique que tem de renda Thome Corrêa de Mattos, sendo este rancho o mais luzido.³

Vemos, assim, como as identidades étnicas sempre encontraram no ritual formas de expressão e diferenciação. De igual modo, as práticas de caráter religioso conhecidas como calundus, e depois como candomblés, foram um dos espaços de contraste e **diferenciação dos mais importantes para a demarcação dos limites das diversas nações africanas.** Tanto é assim que o conceito de nação foi, aos poucos, sendo limitado ao âmbito dessas práticas religiosas e das congregações organizadas em torno delas.

Quando, na segunda metade do século XIX, com o fim do tráfico e o decréscimo progressivo de africanos no Brasil, as denominações étnicas dos grupos africanos deixaram de ser operacionais para a classe senhorial, elas persistiram entre os africanos e seus descendentes crioulos no âmbito de suas redes de solidariedade familiar e, sobretudo, de práticas religiosas. A identidade étnica foi sendo acomodada àquele território de sociabilidade que era controlado exclusivamente pela população negro-mestiça, em que ainda era possível estabelecer relações de contraste internas.

Vivaldo da Costa Lima, no seu já clássico artigo “O conceito de nação nos Candomblés da Bahia”, foi o primeiro autor a chamar a atenção sobre como, aos poucos, o termo “nação” “foi perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia”. Em outras palavras, nação passou a designar uma “modalidade de rito”, ou uma “forma organizacional definida em bases religiosas”.⁴

Progressivamente, as denominações de nação deixaram de designar indivíduos compartilhando uma mesma terra de origem ou ascendência africana. O pertencimento de uma pessoa a uma nação passou a depender do seu envolvimento, normalmente marcado pela iniciação, com um terreiro onde, no culto, predominavam elementos rituais e míticos originários de uma determinada terra africana. Como bem notou Lima, o parentesco biológico foi substituído pelo parentesco do santo, decorrente de processos iniciáticos. Conseqüentemente, o conceito de nação “religiosa” ficou estreitamente relacionado com as diversas linhagens ou genealogias da família-de-santo, através das quais “a norma dos ritos e o corpo doutrinário” são, de uma forma ou de outra, transmitidos.⁵

Ora, devido à fluidez e ao movimento de especialistas religiosos e práticas rituais de uma casa para outra, e à possibilidade de um indivíduo ser parcial ou sucessivamente iniciado em terreiros de diversas ascendências, é difícil aceitar a idéia das nações de Candomblé como unidades estanques, homogêneas e mutuamente exclusivas. Carneiro, em 1937, já notava a crescente interpenetração das práticas religiosas: “hoje muitos candomblés não mais se dedicam a uma só nação, como antigamente, seja porque o chefe atual tem nação diferente da do seu antecessor, e naturalmente se dedica às duas”, seja pelas visitas dos especialistas religiosos de uma casa a outra, “o que faz que se homenageiem tais pessoas, tocando e dançando à maneira das suas respectivas nações. Já não é raro tocar-se para qualquer nação em qualquer candomblé”.⁶

Essa flexibilidade levou a um grande ecletismo, sendo freqüente um terreiro identificar-se com várias nações hipoteticamente exclusivas (i.e., nação

keru-angola-caboclo). Hoje, também é comum um terreiro identificar-se com a nação das casas “tradicionais” socialmente mais visíveis e prestigiadas (i.e., ketu), independentemente de qualquer vínculo ritual de iniciação. Cada vez mais, a categoria de nação é utilizada de forma ideológica, como uma estratégia que responde a interesses de legitimação social e através da qual o grupo pode estabelecer alianças com congregações prestigiosas ou dinâmicas de contraste com congregações concorrentes.

Nessa perspectiva, a categoria de nação de Candomblé, embora associada a uma “modalidade de rito”, funciona como um importante fator de identidade coletiva, tanto nas casas “tradicionais” como naquelas de fundação mais recente. Implica, portanto, ainda numa conotação de caráter político (no sentido mais amplo do termo), ao mesmo tempo em que reproduz mecanismos de competitividade e alinhamento solidário paralelos aos que operam nas dinâmicas de identificação étnica.

O argumento que intentarei sustentar nos próximos capítulos, através do caso jeje, é que a identidade das nações “religiosas” de Candomblé, baseada na articulação de uma série de sinais diacríticos, compartilha a mesma lógica e dinâmica de contraste inerentes aos processos de diferenciação étnica. Mas para fundamentar essa idéia é preciso melhor compreensão do processo formativo do Candomblé, assunto principal das próximas seções.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE AS INSTITUIÇÕES RELIGIOSAS NA ÁREA VODUM

Max Weber sustentava que uma das principais funcionalidades da religião é providenciar um sentido à existência do sofrimento e algum meio para superá-lo ou transcendê-lo. Também Malinowski apontava para a religião como ajuda para suportar “situações de pressão emocional”. Num desenvolvimento dessa linha interpretativa, pesquisadores da África central propuseram, nos anos 1960-1970, o modelo teórico conhecido como “complexo fortuna–infortúnio” ou “ventura–desventura”, segundo o qual a atividade religiosa tem por objetivo não só “a prevenção do infortúnio”, mas também “a maximização da boa sorte”. Perante os conflitos e os “tempos de experiência difícil” (i.e., doença, esterilidade, fracasso, destruição, morte etc.), almeja-se propiciar “saúde, fecundidade, segurança psíquica, harmonia, poder, *status* e riqueza”.

A abrangência conceitual do modelo “fortuna–infortúnio”, também aplicável ao estudo da religião da África ocidental, do “catolicismo popular” e das religiões afro-brasileiras, questiona sua utilidade heurística e seu interesse analítico, se ele não consegue distinguir entre as diversas modalidades de religião

cidadas. Entretanto, esse modelo ajuda a destacar e caracterizar um tipo de religiosidade que se preocupa com a sustentabilidade da vida neste mundo, ante a ênfase das religiões de revelação (Cristianismo, Islã, Judaísmo), mais interessadas na salvação eterna da alma no além.⁷

Não é aqui o lugar para fazer um repasse das teorias da antropologia da religião. Para fins expositivos, basta clarificar que neste trabalho a religião será concebida como aquele conjunto de práticas que estabelecem uma interação entre “este mundo” (dos humanos) e o “outro mundo” invisível, habitado (geralmente) por uma série de “entidades espirituais” responsáveis pela sustentabilidade da vida. O ritual, por sua vez, é definido como o meio estruturado e comportamental que viabiliza essa interação.⁸ Esse conceito de religião tem a vantagem de incluir toda uma série de práticas, como a produção de amuletos, rituais de cura ou atividades de “feitiçaria”, que desde o ponto de vista da tradição antropológica e também da ortodoxia das religiões de revelação dificilmente seriam cabíveis sob o rótulo de religião. No entanto, nas sociedades africanas elas constituem parte integrante, às vezes central e não apenas periférica ou marginal, do sistema religioso.

Podemos agora abordar o problema da institucionalização das práticas religiosas, entendendo instituição, conforme Mintz e Price, como “qualquer interação social regular ou ordenada que adquire um caráter normativo e que, portanto, pode ser empregada para enfrentar necessidades recorrentes”.⁹ Nas sociedades africanas diversas formas de atividade religiosa foram progressivamente institucionalizadas, isto é, os valores e práticas que visam à comunicação com o “mundo invisível” foram acomodados a certas formas de organização social relativamente estáveis que se perpetuaram para fins recorrentes. Para fins analíticos, podemos estabelecer uma polaridade distinguindo, por um lado, aquelas instituições religiosas que contribuem para reforçar as estruturas de poder e o desenvolvimento de mecanismos de controle e integração social (no sentido durkheimiano) e, por outro, aquelas mais dinâmicas e transformativas (no sentido turneriano) que surgem, normalmente, na marginalidade social e comportam um discurso contra-hegemônico. Utilizando a terminologia que Ioan M. Lewis usa no âmbito dos cultos de possessão, poderíamos chamar as primeiras, instituições centrais, e as segundas, instituições periféricas.¹⁰

Consideremos, como exemplo de instituição religiosa “central”, o culto de voduns no reino de Uidá (Fida, Juda, Whydah), com capital em Savi, nas últimas décadas do século XVII, do qual existem vários relatos, como os de Bosman e Barbot. Nesse reino, como no vizinho reino de Allada (Ardra), o culto de voduns estava indissociavelmente imbricado na organização sociopolítica e sancionava a autoridade legal e moral do rei e dos chefes das linhagens. Embora o

culto dos ancestrais, e em especial o dos reis, pareça ter sido central, Bosman identifica três “divindades públicas” principais: a serpente, as árvores e o mar. “Cada uma delas [...] tem a sua província particular [...] com esta diferença apenas, que o mar e as árvores não podem interferir com aquilo que é responsabilidade da serpente, enquanto esta tem um influente poder sobre aqueles.” **Isso significa que as divindades tinham âmbitos de atuação especializados, mas também que o corpo sacerdotal estava organizado e dividido segundo uma estrutura hierárquica, provavelmente bastante competitiva.**

Dangbe, a serpente píton, divindade real e suprema em Uidá, era responsável, por exemplo, pela chuva e era invocada “para obter uma boa colheita”. As árvores eram cultuadas e recebiam oferendas, “em tempos de doença, especialmente febres, para restabelecer a saúde aos pacientes”, embora Dangbe também pudesse cumprir essa função. O mar era invocado “quando se enfurece e impede de trazer as mercadorias à costa, quando não vêm navios por um longo período e eles os esperam com impaciência”. Nessas ocasiões, eram realizados grandes sacrifícios, jogando no mar todo tipo de oferendas, inclusive seres humanos. Norris, em 1789, também mencionou a intervenção dos sacerdotes nos oráculos e decisões concernentes à guerra. Portanto, o corpo sacerdotal, tendo em vista seu poder real ou imaginado sobre os ciclos agrícolas, a saúde, o comércio e a guerra, era investido do mais alto *status* social, o que, de seu lado, lhe permitia estabelecer um pacto social com o poder político ou civil, o rei e os chefes dos diversos clãs familiares, de forma que os últimos estavam obrigados a providenciar os recursos necessários para a subsistência dos primeiros.¹¹

Para isso, o rei de Uidá organizava procissões anuais ao templo de Dangbe, nas imediações de Savi, gastando grande fortuna em oferendas. Nessa dinâmica, os sacerdotes atuavam em aliança com membros da nobreza, que também recebiam presentes do rei. O poder civil, representado pelos chefes das diversas coletividades familiares, tinha claro interesse em sustentar o culto religioso, que lhe permitia recuperar parte dos pesados impostos cobrados pelo rei. A instituição religiosa funcionava como um mecanismo econômico compensatório diante do poder absoluto da monarquia. **As oferendas para as divindades (i.e., os sacerdotes) consistiam normalmente em “dinheiro, peças de seda ou panos, todo tipo de mercadorias européias e africanas, gado, produtos alimentares e bebidas”.**¹²

Ao mesmo tempo, o pacto social entre o poder civil e o religioso garantia ao corpo sacerdotal um contingente humano nada desprezível de devotos consagrados às divindades, entre eles uma parte de escravos. No caso do templo de Dangbe, em Savi, Bosman estimava mais de mil vodúnsis ou esposas do vodum. A instituição religiosa, portanto, estruturava-se em grande medida no recrutamento periódico dessas vodúnsis, recrutamento que se justificava

com base em princípios religiosos, tendo por finalidade principal consagrar ritualmente essas mulheres ao serviço das divindades através de complexos processos de iniciação. Mas, além da dimensão religiosa, esse recrutamento tinha uma motivação de ordem material, sendo que essas mulheres, ou seus parentes, contribuíam “com todo tipo de produtos” para as atividades do templo, e “isso de forma tão abundante que os sacerdotes podem viver com fartura”.¹³ Podemos supor que no caso das vodúnsis escravas a sua contribuição se desenvolvia em trabalhos de lavoura, serviço doméstico ou outros.

Portanto, a instituição do culto de voduns, baseada em oferendas às divindades e em processos de iniciação dos devotos, encobre uma dinâmica de troca de recursos econômicos que justifica a sua existência e perpetuação; e esse fato não difere muito de certa dinâmica inerente aos cultos de voduns contemporâneos, tanto no Benim como no Brasil. O processo de iniciação é, em muitos casos, um dos meios mais importantes de subsistência de uma congregação religiosa. No caso de Uidá, Bosman supõe que o rei recebia dos sacerdotes uma parte dos benefícios obtidos das famílias das vodúnsis. Isso sugere uma circularidade dos recursos dos sacerdotes ao rei e do rei aos sacerdotes.

A percepção iluminista, entre irônica e sarcástica, de Bosman sobre o funcionamento da instituição religiosa em Uidá, que poderia ser chamada de pré-marxista por sua ênfase em desmascarar as motivações pecuniárias subjacentes à dinâmica do culto (“a religião parece fundamentada apenas no princípio do *interesse*”),¹⁴ não deveria, no entanto, fazer-nos esquecer outras dimensões complementares. Embora a instituição funcionasse como um mecanismo de controle e exploração — “o ópio do povo”, como Marx chamava a religião —, ela também garantia processos de **integração social e oferecia assistência, soluções e referências conceituais e morais coerentes com as necessidades básicas da população diante dos “tempos de experiência difícil”** (secas, guerras, enfermidade, morte etc.).

O que me interessa destacar aqui é que certas sociedades da África ocidental, especialmente aquelas localizadas perto do litoral, desenvolveram progressivamente complexas instituições religiosas, fundamentais para sua organização sociopolítico-econômica e, portanto, “centrais” no sistema de relações sociais. O caso do culto de voduns, em Uidá, no século XVII, é um exemplo desse tipo instituição religiosa complexa, entendendo por complexidade um sistema organizado com base em: **1) espaços sagrados estáveis dedicados às divindades (templos com altares); 2) um corpo sacerdotal hierarquizado, na maioria homens, no comando; 3) uma coletividade de devotos ou vodúnsis, na maioria mulheres; 4) uma série de atividades rituais periódicas, como procissões anuais, toques de tambor e danças públicas com manifestações das di-**

vindades no corpo das vodúnsis; 5) um culto iniciático e 6) oferendas às divindades, sendo que essas duas últimas características encobrem a estratégia de troca de recursos entre o poder civil e o poder religioso.

Paralelamente a essas instituições religiosas “centrais”, podem aparecer os cultos que Lewis chama de “periféricos” e que estabelecem relações dialéticas, ou de contraste, com os primeiros. De acordo com esse autor, os cultos de possessão centrais, cujos participantes são normalmente homens competindo pelo poder e autoridade, funcionam como instrumento de controle social, enquanto os cultos periféricos, cujos participantes são normalmente grupos subalternos — como mulheres ou homossexuais — funcionam como uma forma ritualizada de protesto ou rebelião.¹⁵ Se esse modelo não se aplica com facilidade a todos os contextos, ele serve, por outro lado, para destacar a possível simultaneidade, e até complementaridade, numa mesma sociedade, de várias instituições religiosas concorrentes e as conseqüentes negociações e conflitos entre seus agentes sociais.

Para ilustrar essa dinâmica podemos tomar o caso do culto do vodum Sakpata, no reino do Daomé. Após a conquista dos reinos de Allada e Uidá, na década de 1720, Agaja e o seu sucessor, Tegbesu, adotaram uma política de apropriação dos cultos dos povos submetidos, levando muitas vezes seus altares e sacerdotes a Abomey, a capital do reino. Essa política de importação de cultos alheios estava baseada numa estratégia de acumulação de poder religioso, mas visava também aplacar a possível cólera e vingança das divindades dos povos vencidos. Ao mesmo tempo funcionava como forma de manter um controle efetivo sobre essa pluralidade de congregações religiosas, algumas delas percebidas como uma ameaça e potencial foco de contestação ao poder central de Abomey. O rei Tegbesu foi responsável pelo estabelecimento do *ajahó*, ministro dos cultos de voduns e chefe da polícia secreta do rei. Como diz Maupoil, foi elaborado um “plano de submissão dos altares ao trono”, ou, em termos de Maurice Glele, os cultos de voduns foram sujeitos a “um controle de polícia administrativa”.¹⁶ Esse processo foi acompanhado de uma organização hierárquica das múltiplas divindades existentes de acordo com um modelo genealógico, colocando no nível máximo o culto dos ancestrais reais (Nesuhue), ao lado do culto do casal Mawu-Lissá, ao qual os cultos restantes estavam subordinados (ver cap. 7).

Desse modo, pretendia-se neutralizar o poder de certas instituições religiosas ou “cultos periféricos” que pudessem ameaçar o poder central. O caso mais notável foi o do vodum Sakpata. Com a aparição da varíola na área gbe, trazida pelos europeus no início do século XVII, esse vodum, originalmente ligado ao culto dos ancestrais e da terra, foi progressivamente associado às

epidemias dessa doença que assolaram regularmente o Daomé. Os sacerdotes de Sakpata eram as únicas pessoas capazes de intervir em casos de epidemias, sendo responsáveis pelas curas individuais, pelos rituais para aplacar a cólera da divindade e pelas festas de agradecimento para aqueles que escapavam da morte e que, aliás, passavam a ser adeptos do vodum. Isso fez com que as congregações de Sakpata conhecessem uma grande expansão e popularidade. Se a isso adicionarmos a crença de que os sacerdotes de Sakpata eram detentores do conhecimento esotérico para castigar com a varíola, podemos entender por que esse culto de temido poder foi percebido como uma ameaça para a monarquia daomeana. Como aponta Claude Lepine, Sakpata apareceu aos poucos como o único e verdadeiro “rei da terra”, contestador do poder dos usurpadores daomeanos que não respeitavam os reis ou “donos da terra” dos povos vencidos. Tradições daomeanas reportam que nos tempos de Agaja houve “numerosas conspirações lideradas por sacerdotes de Sakpata, muitos deles sendo expulsos do país; muitos trabalhos mágicos eram realizados nos templos de Sakpata com o fim de acabar com Agaja”. Apenas no século XVIII, dos cinco reis agassuvi que reinaram no Daomé quatro pegaram a varíola, sendo que três morreram dela. Sakpata “tornou-se rapidamente uma espécie de símbolo para todos aqueles que estavam descontentes com a monarquia de Abomey”.

Os reis do Daomé nunca aceitaram casar com uma mulher consagrada a esse vodum, nunca atribuíram qualquer cargo a um adepto desse vodum e vários deles mandaram tirar todos os altares de Sakpata da cidade de Abomey e instalá-los fora dos muros. Oscilavam entre a vontade de exterminar o culto e o medo de não poder lidar com as epidemias sem a ajuda dos seus sacerdotes. Como observa Lepine,

durante o reinado de Agongolo (1789-1797) as epidemias de varíola foram muito violentas e os sacerdotes de Sakpata ganharam considerável importância, tanto que o rei seguinte, Adandozan (1797-1818), mandou expulsá-los e levá-los acorrentados até Adamé, declarando que no Daomé não podia haver dois reis. Mas Ghezo (1818-1858), diante da gravidade das epidemias que se sucediam, mandou trazer Sakpata de volta, após ter consultado Fa. Sob o reinado de Glele (1858-1889) o culto de Sakpata foi proibido.¹⁷

Esse exemplo mostra como, diante de uma instituição religiosa centralizada e hierárquica, surgem instituições periféricas, contra-hegemônicas, concorrentes e complementares, que historicamente podem mudar sua posição de marginalidade adquirindo maior centralidade, ou vice-versa. Além da relativa estabilidade de um sistema religioso legitimado pelo poder político, as instituições religiosas estão sempre sujeitas a dinâmicas internas de mudança. No entanto,

fica claro que as práticas religiosas se organizam e desenvolvem a partir da existência de instituições sociais que garantem a sua expressão.

AS PRÁTICAS RELIGIOSAS DE ORIGEM AFRICANA NO BRASIL DO SÉCULO XVIII

No caso da diáspora forçada da população africana no Brasil temos uma situação singular na qual diversos grupos humanos foram deslocados de suas sociedades e instituições religiosas e que, no entanto, trasladaram para o novo espaço social uma pluralidade de culturas (valores e práticas, nos meus termos; civilizações ou superestruturas, nos termos de Bastide; representações coletivas, nos termos de Durkheim). Isto é, na forma de memória e de experiência individualizada, os escravos levaram “fragmentos de cultura”, porém desprovidos das instituições sociais que lhes davam expressão. Como apontam Mintz e Price, seguindo de perto a idéia geral de Bastide, a formação de uma sociedade afro-brasileira só se deu quando se reconstruíram novas instituições ou, nas palavras de Bastide, com a criação de estruturas sociais complexas (infra-estruturas) que acomodassem as múltiplas culturas africanas (superestruturas) trazidas por indivíduos ou grupos de escravos.¹⁸ Paralelamente, podemos dizer que a constituição de uma comunidade religiosa “afro-brasileira”, o que hoje chamamos povo-de-santo, é resultado do processo de reconstrução de novas instituições religiosas por essa pluralidade de fragmentos culturais.

Mas quais são essas “instituições”? Bastide fala de um primeiro estágio de *adaptação* ao redor dos batuques, cantos e irmandades católicas, e de um segundo estágio de *criação* correspondente à formação de estruturas sociais complexas como calundus e candomblés, processo no qual, aponta o autor, os libertos tiveram um papel decisivo. Na verdade, como veremos, os dois estágios parecem sobrepor-se, sendo que os calundus de origem africana se organizaram paralela ou simultaneamente aos batuques de divertimento e às folias das irmandades católicas. Bastide também nota que esse processo se deu sobretudo no contexto urbano ou nas plantações de açúcar, onde se concentrava grande quantidade de escravos, em contraste com as zonas de minas, do sertão (onde predominava a economia pecuária) ou das plantações mais tardias de café no sul do país.¹⁹

Se retomarmos o argumento inicial do “complexo fortuna-infortúnio”, diremos que essa reconstrução, reinvenção ou reinstitucionalização das religiões africanas no Brasil ocorreu não só como uma forma coletiva de resistência cultural (assistemática na maioria dos casos e consciente em certos indivíduos ou círculos relativamente restritos), mas, em primeira instância, como uma necessidade para enfrentar o infortúnio ou os “tempos de experiência difícil”, dos

quais a escravidão é sem dúvida um dos casos mais extremos. A reatualização parcial de práticas religiosas de origem africana, com a sua longa e variada tradição no âmbito da cura, ou do que hoje chamaríamos trabalho assistencial, tornou-se, assim, inevitável. Não foi por acaso que as práticas de “curandeirismo” e os rituais funerários foram alguns dos aspectos religiosos africanos que com mais persistência se reproduziram nas Américas. Também não foi por acaso que a população negra recorreu às irmandades católicas que, além de outras vantagens e funções, garantiam, sobretudo, assistência aos enfermos e um enterro decente.

Além dos aspectos terapêuticos e funerários envolvidos na atividade religiosa, encontramos nas congregações, quer fossem irmandades católicas ou calundus, um fator de integração ou coesão social que se tornou um elemento cada vez mais significativo e determinante para a perpetuação dessas organizações coletivas. Estaríamos aqui no outro pólo do “complexo fortuna-infortúnio”, que visaria à “maximização da boa sorte”. Tanto as festas e folias das irmandades católicas aceitas oficialmente como os batuques ou calundus semiclandestinos, mas relativamente tolerados, constituíam atividades coletivas voltadas ao público. Eram eventos espetaculares que favoreciam a visibilidade social de certos indivíduos ou grupos e ofereciam um espaço institucionalizado para a concorrência na procura de *status* e poder. Como sabemos, na cosmologia africana a acumulação de poder e riquezas materiais era interpretada e valorizada como sinal do favor dos deuses e prova da “força” do indivíduo. Nas malhas da complexa estrutura do clientelismo existente nas irmandades, onde o patrono branco estabelecia um sistema de troca de favores com os seus protegidos escravos e libertos, oferecia-se um espaço para a ascensão social e a procura de poder.²⁰ Também no âmbito restrito da comunidade de negro-mestiça, na organização de batuques e calundus existia um espaço para dinâmicas micropolíticas, com criação de hierarquias e formas de clientelismo negro paralelas ao clientelismo oferecido pelos brancos nas irmandades. Essa procura de visibilidade social e poder, um dos grandes *drives* ou impulsos humanos que responde por uma parte importante da dinâmica social, contribuiu, sem dúvida, para reforçar o funcionamento de instituições que permitiam sua expressão.

As irmandades de homens negros foram um espaço de sociabilidade, uma forma institucionalizada de organização dos pretos, aceita e até encorajada pelas classes dominantes. Certamente, como aponta Karasch em relação aos escravos do Rio de Janeiro, uma parte dos africanos, fosse por educação recebida na própria África ou na sua chegada ao Brasil, podia aceitar o credo católico e atuar com uma devoção “sincera” motivada por esses referentes cul-

turais. De fato, a devoção católica dos santos, baseada no “complexo da promessa” e na relação interpessoal do indivíduo com intermediários espirituais capazes de resolver os problemas do cotidiano, apresenta uma notável semelhança com as dinâmicas estabelecidas entre devotos e divindades africanas. Essa homologia certamente facilitou a conversão religiosa, mais ou menos profunda, de certos indivíduos, e não há motivos para duvidar da existência de negros católicos convictos.²¹

Entretanto, outra parte dos africanos envolvida nas irmandades, talvez a maioria, não sofria uma conversão tão radical. Eles podiam adicionar, muitas vezes de forma apenas superficial, certas crenças e hábitos católicos àqueles com os quais foram educados na África, estabelecendo paralelismos ou relações conceituais, por vezes até identificações, entre os dois sistemas referenciais. A cumulação de recursos espirituais diferenciados, aliás característica de muitas religiões africanas e também do catolicismo popular, não era vivida necessariamente como uma contradição, mas como uma estratégia eficaz para lidar com a adversidade e propiciar a boa fortuna. Para essas pessoas, ou pelo menos para parte delas, a participação nas irmandades não era apenas uma fachada ou uma estratégia de ocultação de suas “verdadeiras” crenças, pois a devoção dos santos constituía também parte integral da sua religiosidade. Isso não significa que não existisse outra parte de africanos que utilizassem as irmandades efetivamente para encobrir da camada senhorial suas “verdadeiras” crenças e práticas. Tanto num caso como no outro, nos bastidores das irmandades, sob a barroca expressão católica, essas pessoas encontravam um espaço alternativo para a perpetuação de valores, disposições emocionais, orientações existenciais, concepções sobre a pessoa, formas de expressão, gestualidade etc., próprias das culturas africanas, aspectos esses que se imbricavam indissociavelmente à sua religiosidade.

Desse modo, com muita freqüência, as irmandades encobriram práticas que não se ajustavam aos cânones e regras da teologia católica: os calundus. As redes sociais dos negros que se articulavam nas irmandades católicas eram provavelmente as mesmas que podiam garantir a organização de batuques e outras práticas religiosas que aos olhos dos africanos possuíam tanta eficácia — e para alguns até mais — quanto a devoção aos santos católicos. A dupla participação de muitos africanos e crioulos nos desfiles e procissões das irmandades e nos calundus ou danças “supersticiosas” não era vivida, como já foi dito, como uma contradição, mas como uma justaposição benéfica de recursos conceituais para lidar com a adversidade do cotidiano. O sincretismo afro-católico do Candomblé contemporâneo encontra as suas raízes nessa duplicidade de práticas surgidas ainda no século XVII e que se desenvolveram principalmente no século XVIII.

Quando, em 1765, a Confraria do Senhor Bom Jesus dos Martírios de Homens Pretos de Nação Gege de Cachoeira encaminhou a petição para a confirmação do seu compromisso à Mesa de Consciência e Ordens em Lisboa, as autoridades eclesiásticas locais foram contrárias à constituição da “agremiação”. A petição foi acompanhada de uma nota que recomendava às autoridades portuguesas rechaçarem a confirmação, sob a alegação de que os jejes “são tirados do paganismo de África e sempre lhes fica uma propensão para coisas supersticiosas”, sendo, por isso, conveniente mantê-los sujeitos à disciplina do ordinário (bispo).²² Esse “paganismo” e essas “coisas supersticiosas” eram talvez uma alusão aos batuques de divertimento que acompanhavam as folias e procissões católicas, com as suas danças, cantos e instrumentos próprios de cada nação. Contudo, era mais provável que fizessem referência a práticas clandestinas envolvendo formas de “idolatria” que a Igreja Católica vinha demonizando desde o século anterior e que eram, normalmente, referidas como “feitiçaria”.²³

A Igreja não estabelecia qualquer distinção entre aquelas práticas com finalidades preventivas, propiciatórias e terapêuticas, como a produção de amuletos ou os processos de cura, e as práticas que, embora semelhantes às primeiras na sua manipulação de complexos materiais (feitiços), tinham uma *intencionalidade* de carácter maléfico ou anti-social, e que poderiam ser classificadas de “feitiçaria” *stricto sensu*. Cabe notar que a ameaça real ou imaginada da feitiçaria (no seu sentido agressivo e anti-social) jogou um papel importante nas relações entre senhores e escravos, mas também intervinha amiúde nas esferas micropolíticas dos africanos, por exemplo, nas rivalidades pelo poder nas irmandades.²⁴

A possibilidade de ser atingido por práticas de feitiçaria, ou o desejo de se vingar de uma suposta agressão mística propiciavam uma ambígua mistura de atitudes defensivas e ofensivas. O medo era o substrato psicológico que sustentava a feitiçaria e podia ser sabiamente manipulado pelos especialistas religiosos, grandes especialistas também da mente. Como eles tinham conhecimentos de farmacopéia e uma longa tradição na produção de venenos, os medos não eram sempre infundados. Nesse sentido, a feitiçaria dos jejes foi sempre uma das mais reputadas e temidas. Como veremos nos próximos capítulos, a dinâmica imposta pela ameaça da feitiçaria persistiu ao longo dos séculos no âmbito das congregações religiosas jejes, aparecendo especialmente nos momentos das disputas sucessórias pela liderança dessas comunidades.

No início do século XVII falava-se da eficácia dos “escravos feitiçeiros” no uso de ervas. Em 1728, Nuno Marques Pereira, o Peregrino das Américas, escreveu sobre “ritos supersticiosos e gentílicos” dos africanos e em 1761 um ouvidor de Ilhéus mandava prender “pretos feitiçeiros”, especialistas nas “artes

diabólicas” de adivinhar e curar.²⁵ Outro termo, de origem angola, frequentemente utilizado nos autos da Inquisição dos séculos XVII e XVIII para designar essas práticas, era “calundu”. Laura de Mello e Souza estudou em detalhe essa documentação, registrando em Minas Gerais, entre 1725 e 1750, nove casos de acusação de calundu.²⁶ Na Bahia, já no século XVII, Gregório de Mattos escrevia: “Que de quilombos que tenho/ Com mestres superlativos/ Nos quais se ensina de noite/ Os calundus e feitiços”.

Em 1685, a parda Clara Garcez, viúva, era denunciada por ter em casa um “culto de criatura ou de pau de barro”, em torno do qual vivia “curando a todos que a sua casa vinham doentes, usando de calundus e bonifrates”. Entre as práticas de cura havia, por um lado, atividades apenas preventivas — como a elaboração de amuletos ou bolsas de mandinga —, outras propriamente terapêuticas — envolvendo a elaboração de remédios (externos e internos) — e, sobretudo, a prática do exorcismo, referida amiúde como “tirar o diabo do corpo”. Técnicas como o sopro, a sucção, esfregas ou outras formas de fazer expelir (vomitar, defecar) eram usadas para expulsar do corpo humano os espíritos malignos, considerados como causa da doença. Embora o exorcismo fosse comum às tradições ameríndia, católica e africana, somente aqueles casos que envolviam “demônios africanos” ou praticantes africanos eram designados como calundus. Na década de 1740, em Salvador, o carmelita frei Luís de Nazaré, ele próprio exorcista, recomendava que escravos trazidos a ele fossem tratar-se em “calundus”, pois “os demônios africanos” não faziam parte da sua especialidade.²⁷

No Rio, em 1772, nos autos do processo contra uma calunduzeira de nome Ana Maria da Conceição, define-se calundu como o ato de “pular de várias danças”. Em 1753, por exemplo, a escrava Maria Canga ganhava algum ouro adivinhando de forma ritual; “inventava uma dança de batuque, no meio da qual entrava a sair-lhe da cabeça uma coisa, a que se chamava vento, e entrava a adivinhar o que queria”. **As práticas de adivinhação foram, e continuam sendo, atividades centrais da religião.** As técnicas oraculares permitem prever, diagnosticar e prescrever a melhor estratégia a ser seguida diante de um determinado conflito e, nesse sentido, são um complemento imprescindível das práticas de cura. **No século XVIII, adivinhar ou “dar ventura” ocorria geralmente por meio de experiências de mediunidade, “possessão” ou outras técnicas como olhar na água, e somente no século XIX aparece registrado o uso do sistema de Ifá ou jogo de búzios.** Em 1739, na vila de Sabará, em Minas Gerais, é acusada uma outra “calunduzeira, curandeira e adivinhadeira”, a liberta angola Luzia Pinta. Ela fazia “aparições diabólicas por meio de umas danças [...] posta em um altarzinho com seu dossel e um alfanje na mão, com uma

fitas largas amarradas na cabeça lançadas as pontas para trás, vestida a modo de anjo”, ao som de uns tamborzinhos ou *timbales* (címbalos, segundo a versão de Souza) que três pretos, seus escravos, tocavam em volta dela e, ficando “como fora do seu juízo, falando coisas que ninguém lhe entendia, deitavam as pessoas que curava no chão, passava por cima delas várias vezes, e nestas ocasiões é que dizia que tinha ventos de adivinhar”.²⁸

Embora Laura de Mello e Souza chame a atenção para a semelhança desse ritual com o Candomblé contemporâneo — o que parece pertinente apenas em relação aos elementos do vestuário, como a fita amarrada na cabeça e o sabre —, cabe notar que essas danças e experiências de mediunidade estavam geralmente restritas ao oficiante do ritual e que a sua finalidade principal era a adivinhação e a cura. Ao mesmo tempo, Luzia Pinta se deslocava ali onde seus serviços eram requeridos, sem ter um espaço fixo para seus rituais. Como argumento em detalhe mais adiante, essas características diferenciariam os calundus coloniais dos candomblés mais tardios inspirados nas tradições da Costa da Mina, onde as danças e experiências de “possessão” eram coletivas, oficiadas por indivíduos ritualmente iniciados para esse fim, envolvendo uma dimensão essencialmente de celebração e adoração de divindades, sem intervenção tão evidente de outras finalidades mais pragmáticas, a exemplo da cura e da adivinhação. Nesse sentido, a tradição de adivinhação e cura dos calundus do século XVIII parece apresentar uma forte influência das tradições da África central.²⁹

No entanto, **essa tendência não significa que não existisse na África ocidental uma tradição igualmente importante de “curadores-adivinhos” ou “feiticeiros”**. As fontes inquisitoriais do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, estudadas por Luiz Mott, em sua maioria não identificam a etnia dos denunciados. Todavia, esse autor localizou o caso de Tereza, “preta, mina gegê, forra que foi escrava do Capitão Manoel Barbosa”, denunciada e presa na Bahia (Recôncavo), em 4 de fevereiro de 1778, enquanto o “seu amásio Luis, crioulo”, fugiu. A denominação “mina gegê” prova a existência de especialistas religiosos jejes que, do mesmo modo que os congo-angolas, dedicavam-se a atividades religiosas relativamente individualizadas. No caso de Tereza, “geralmente tida, havida, reputada e temida por feiticeira”, tratava-se de práticas anti-sociais, pois “com seus malefícios tinha morto muita gente causando-lhes enfermidades incognoscíveis da arte da Medicina, ficando despovoadas pela mortandade algumas famílias inteiras”.³⁰ Já no início do século XIX, em 1807, na vila de São Francisco do Conde, foi preso Francisco Dossô, “gege forro”, também “insigne curador [que] dava venturas”. No seu depoimento declarou “que a ele recorriam muitas pessoas, brancos, pardos, pretos de um e outro

sexo para dar venturas e curar” e confessou “que ele dança tabaques muitas vezes, assim como que para curar, andava em muitas partes deste Recôncavo”.³¹

Vemos, assim, como no século XVIII “calundu” foi um termo genérico utilizado para designar **atividades religiosas de várias índoles**, porém de origem **africana, em oposição às práticas carólicas ou ameríndias**. Embora as danças e tambores fossem parte da atividade ritual, a sua funcionalidade era essencialmente terapêutica e oracular, sendo que “calunduzeiro” podia ser utilizado como sinônimo de curador ou adivinho.³² Essas práticas eram oficiadas por um especialista religioso, às vezes com um número reduzido de assistentes que, secundado ou “incorporado” por “entidades espirituais”, em muitos casos “almas dos seus parentes”, interagem numa relação interpessoal com o “cliente” ou paciente, “dizendo venturas”, prescrevendo remédios ou fazendo curas, assim como “malefícios”. Também é importante notar que o “calunduzeiro” deslocava-se para onde seus serviços eram requeridos, sem ter normalmente um lugar fixo para a realização de suas práticas. Essa forma de atuação relativamente independente era operacional ao facilitar a mobilidade e o acesso do especialista religioso à sua clientela, que, aliás, não se restringia à população negra, podendo incluir pardos e brancos.

ALTARES E OFERENDAS: ALÉM DOS CURANDEIROS E ADIVINHADORES

Contudo, os calundus podiam, em alguns casos, designar grupos organizados com **práticas rituais coletivas, que envolviam mais participantes do que simplesmente o curador-adivinho e seus clientes**. Em 1738, o prior dos beneditinos da Bahia comentava que os escravos “reúnem-se em *sociedades* para fazer seus calundus”.³³ Essa alusão a “sociedades” é significativa. Em relação às festas dos negros surgidas em volta das irmandades do Recife, o conde de Povolide, na carta de 1780 já citada, fazia diferença entre “danças que ainda não sejam as mais santas não as considero dignas de uma total reprovação”, já que “são como os fandangos de Castela, e fofas de Portugal, e os lundus dos brancos e pardos daquele País”; e aquelas outras “danças supersticiosas” ou “bailes que entendo serem uma total reprovação”. Os últimos

são aqueles que os pretos da Costa da Mina fazem a escondidas, ou em casas ou roças com uma Preta Mestra com altar de ídolos adorando bodes vivos, e outros feitos de barro, untando seus corpos com diversos óleos, sangue de galo, dando a comer bolos de milho depois de diversas benções supersticiosas fazendo crer aos rústicos que naquelas unções de pão dão fortuna, fazem querer bem mulheres a homens, e homens a mulheres.³⁴

Esses “bailes” realizados às escondidas nas casas e roças, com “altares de ídolos”, sacrifícios de animais e oferendas alimentícias, parecem ir além de simples práticas de curandeirismo ou adivinhação e são os antecedentes dos futuros candomblés do século XIX. Os sacrifícios animais e as oferendas de comidas rituais nos altares dedicados às divindades constituem a base da religiosidade africana, especialmente das tradições da África ocidental.³⁵ É importante notar que na carta de Povolide essas práticas eram associadas explicitamente aos “Pretos da Costa da Mina”, sem menção aos grupos da África central. Essa complexidade do ritual, envolvendo “ídolos” e oferendas, era replicada na dança de Tundá ou acotundá, ocorrida em Paracatu por volta de 1747 e documentada por Luiz Mott. Esse ritual, praticado pelos courá (courano, curá, curano), um grupo da Costa da Mina, envolvia, junto com experiências de possessão, a presença de um “boneco [...] Santo de sua terra”, ao qual “obsequiavam” com diversas panelas de ervas cruas e cozidas e em torno das quais dançavam.³⁶

As práticas de cura e feitiçaria eram condizentes para a produção de amuletos, patuás, gris-gris ou bolsas de mandinga, objetos moveis, individualizados ou personificados, concebidos como instrumentos mediadores para a obtenção de algum fim e que, entre outros, encontrariam antecedentes africanos nos *gbo* daomeanos. Já na articulação do sistema altar-oferenda — que poderíamos chamar também de “complexo assento-ebó” — se deu um salto qualitativo. Os assentos ou altares são “complexos materiais sacralizados” relativamente fixos (enterrados, muitas vezes) e de propriedade familiar ou coletiva; concebidos como *habitat* ou residência de divindades nomeadas e bem definidas, que comportam normalmente a iniciação de devotos.³⁷

A minha hipótese é que foi a partir das tradições da Costa da Mina que, no século XVIII, começaram a se organizar alguns calundus que iam além da mera funcionalidade de cura e adivinhação, sem, no entanto, prescindir delas. Cabe lembrar que nesse século os jejes compunham o grupo demograficamente mais importante daquela parte da costa africana na Bahia. O culto ou adoração de “ídolos” ou “figuras” com a presença de altares implicava a necessidade de espaços relativamente estáveis para a prática religiosa. Foi provavelmente a partir dessa tradição da África ocidental, em oposição às tradições congo-angola, mais baseadas nas atividades individuais dos curadores-adivinhos, que se organizaram os primeiros cultos domésticos, em “casas e roças”, com uma estrutura social e ritual mais complexa, que poderíamos chamar de tipo “eclesial”.

No capítulo 2 já mencionei a repressão ao calundu da Rua do Pasto, em Cachoeira, em 1785, onde foram presos três mulheres e três homens, 2 jejes, 2 mahis, 1 dagomé e 1 tapa, aparentemente constituindo três casais. Esse calundu era aparentemente um culto doméstico, organizado em três quartos de uma casa

alugada pelo africano liberto João do Espírito Santo ao africano mina José Pereira, também liberto. O líder do calundu, Sebastião de Guerra, teria, por sua vez, sublocado um dos quartos a João do Espírito Santo. Como aponta João José Reis, esse tipo de arranjo de moradia era comum entre a população negra de Salvador e implica a existência de redes estratégicas de solidariedade e cooperação entre africanos. Com antecedentes penais por práticas de “feitiçaria” em Jacuípe, Sebastião era conhecido como um poderoso curador de feitiços, mas, além disso, ele conseguiu organizar, em Cachoeira, uma incipiente congregação de participantes em volta de um culto que funcionava com certa regularidade, pois era “público e notório” que ali se “dançavam calundus”. Reis define esse calundu como “uma comunidade religiosa em formação”.³⁸ Aquele caso exemplifica como os curadores-advinhos, que em alguns casos atuavam com relativa independência, conseguiam uma mínima infraestrutura coletiva para conduzir suas atividades religiosas.

Embora no momento da invasão policial os seis africanos estivessem dormindo, exceto um, que estava tomando banho, uma das testemunhas declarou que ali “se ajuntavam bastantes negros e negras [...] que todos armavam uma dança dentro da dita casa e cantavam em língua de jeje, e tocavam o instrumento de um ferrinho, e em lugar de tabaque na boca de um pote tocavam e era público que a dita dança era de calundus”. Como bem aponta Reis, a ausência de “tabaque” poderia estar relacionada com a necessidade de discrição, regra essencial no clima de repressão existente, embora a descrição pudesse aludir também a um ritual funerário. Sabe-se que na tradição jeje é utilizado para esse fim um instrumento chamado *zen-li*, em que o som é obtido batendo um abano de couro ou palha na boca de uma jarra.³⁹

No quarto de Sebastião também foi encontrada “uma flechinha em pé com uma agulha em cima, e da dita flecha desciam duas pontas para baixo, e em cada uma delas um penachinho, e estava bulindo sem coisa em que se seguisse”. Quando o negociante branco Manoel de Almeida Cardoso, participante da ronda contra o calundu, quis pegar a flecha, esta caiu no chão, sem que ele conseguisse armá-la de novo. Esse estranho objeto, sustentado em si mesmo por efeitos aparentemente mágicos, foi o que mais chamou a atenção das testemunhas. Em volta daquela misteriosa flecha, encontraram no chão moedas, búzios, cabacinhas, folhas, unguentos, ferrinhos, outros penachinhos, uma garrafa de aguardente, cuias com sementes e outros ingredientes rituais, e “cavando-se na terra apareceram várias mestrias como foram uns ferrinhos, uns bolos de cera da terra cravados de feijão, de arroz e [ilegível]”.⁴⁰

Os objetos enterrados indicavam a presença de um assento e os objetos no chão, as oferendas arriadas diante da “flecha”, seguramente uma representação

material do poder da divindade ali assentada. Além das práticas de cura e adivinhação, encontramos aqui um elemento de aparente devoção ou adoração de entidades espirituais. **A tradição jeje desenvolve, no Brasil, a prática do estabelecimento do pejis (altares) ou complexos materiais consagrados às divindades, em que a dinâmica cerimonial das oferendas é complementar e característica. Alguns dos objetos encontrados no calundu, como folhas, búzios e aguardente, persistem nos candomblés contemporâneos como elementos centrais do sistema de oferendas.**

Não há evidências, na documentação, da existência de processos de iniciação de devotos ou vodúnsis consagrados ao culto das divindades, mas o fato de tratar-se de uma **congregação minimamente organizada, com um espaço próprio, deixa supor que já nesse contexto poderiam desenvolver-se tais rituais.** Em resumo, essas informações sugerem que no último quartel do século XVIII os jejes, além de se organizarem em irmandades católicas e de funcionarem individualmente como curadores-adivinhos, já tinham a capacidade de se estabelecer em incipientes congregações religiosas, de âmbito doméstico, presumivelmente, na sua maioria, em volta de uma única divindade.

Podemos agora encarar o problema central do processo de institucionalização ou reinstitucionalização das formas de organizações religiosas negras no Brasil e da constituição de uma “religião afro-brasileira”. A minha tese de base para entender o problema sustenta que esse processo se deu através de um progressivo nível de complexidade social e ritual. De um estágio inicial, em que “fragmentos de cultura religiosa” foram retomados e postos em prática por pessoas carismáticas que atuavam de uma forma relativamente individual e independente (em interações pessoais, visando principalmente a fins de cura e adivinhação), passou-se pela formação das primeiras **congregações religiosas de caráter familiar ou doméstico,** geralmente dedicadas ao culto de uma só divindade, **até se chegar à formação de congregações extra-familiares,** socialmente ainda mais complexas nas suas estruturas hierárquicas e práticas rituais, que com o tempo chegaram a funcionar com certa estabilidade em espaços próprios, com um calendário litúrgico recorrente e dedicadas ao culto de uma pluralidade de divindades, “assentadas” em altares ou espaços sagrados individualizados.

Cabe enfatizar que esse processo, que para fins analíticos caracterizei como tendo uma natureza evolutiva e linear, indo da simplicidade à complexidade, da dimensão individual à coletiva, não deve ser entendido como seletivo ou excludente. Em outras palavras, simultaneamente à progressiva institucionalização dos cultos mais complexos persistiram, e de forma muito expressiva, as práticas individuais e as congregações de porte menor. Como veremos adiante, durante o século XIX as congregações extradomésticas eram ainda

relativamente escassas e funcionavam, como acontece ainda hoje, paralelamente às práticas individuais e aos cultos restritos ao âmbito doméstico. Aliás, segundo as circunstâncias ou necessidades, um mesmo especialista religioso podia funcionar alternativamente ora de forma individual, ora inserido numa congregação mais ampla. O caráter esquemático e “evolutivo” que atribuí ao processo não deve, portanto, minimizar a complexidade do problema.

Outro aspecto a destacar é que, como vimos no caso da dança do Tundá, já no século XVIII funcionavam congregações religiosas extradomésticas com uma estrutura “eclesial”, e não é impensável que elas fossem mais numerosas do que a documentação existente deixa entrever. Poder-se-ia até especular que algumas delas apareceram bem cedo, quase simultaneamente à proliferação de práticas individuais de cura e adivinhação, negando, portanto, a dimensão “evolutiva” ou linear do processo. Ora, o silêncio documental leva a pensar que o possível funcionamento dessas congregações extradomésticas no século XVIII devia ser esporádico e pouco estável.

Nesse sentido, vale lembrar a advertência de Bastide contra modelos explicativos da formação do Candomblé que postulam a existência de cultos primordiais que sobreviveram sem mudança ao longo dos séculos. Ele argumenta a “idéia de uma proliferação caótica de cultos ou fragmentos de culto, que não nasciam senão para extinguir-se e que se viam substituídos por outros, à medida que se iam produzindo as chegadas de novas remessas”.⁴¹ Em sintonia com essa idéia, acredito que foi só num estágio mais tardio, provavelmente no início do século XIX, que se consolidou uma *rede social* de congregações extradomésticas. **Só quando essas congregações, em número suficiente, começaram a estabelecer entre si interações de cooperação, complementaridade e conflito, poderíamos falar de uma “comunidade religiosa afro-brasileira” e do surgimento do Candomblé.**

Outro problema se coloca em relação aos antecedentes africanos que puderam intervir nesse processo. Como foi sugerido, considero que as práticas de cura e adivinhação, ou alguns dos seus elementos mais significativos, poderiam ter sua origem tanto na África central como na África ocidental, embora as tradições da África central pareçam nesse aspecto dominantes. Ora, na Bahia do século XVIII as bases da organização de tipo “eclesial”, que permitiram a formação das congregações extradomésticas descritas acima, encontram antecedentes nas tradições dos grupos vindos da África ocidental e, muito especialmente, dos jejes. E isso porque os jejes, nesse período, eram o grupo africano demograficamente majoritário e, sobretudo, pelo fato de ter os jejes, como já foi descrito em relação aos reinos de Uidá e Daomé, claros precedentes institucionais nesse domínio, o que não se comprova de forma tão evidente nos grupos da África central.

Com isso não estou sugerindo que o processo formativo do Candomblé deva explicar-se exclusivamente em função de uma transferência direta e linear de elementos da África ocidental para o Brasil. Parece-me fora de dúvida que, na reinstitucionalização dos valores e das práticas religiosas dos africanos no Brasil, houve uma reconfiguração e ressignificação de elementos africanos de uma multiplicidade de origens (os da África central incluídos), de elementos não africanos, assim como a “criação” de outros elementos, resultado do novo contexto social e do mesmo processo formativo. No entanto, a criatividade na “bricolagem” é quase sempre resultado da combinação ou transformação de elementos preexistentes. Em relação à organização de tipo “eclesial” que deu lugar aos candomblés do século XIX, tem-se argüido a possível influência de modelos como as irmandades católicas ou até as sociedades maçônicas.⁴² Todavia parece-me que os escravos vindos da África ocidental, com a sua memória viva das instituições religiosas que ali funcionavam, tiveram maior probabilidade de contribuir de forma direta, embora também criativa, no processo.

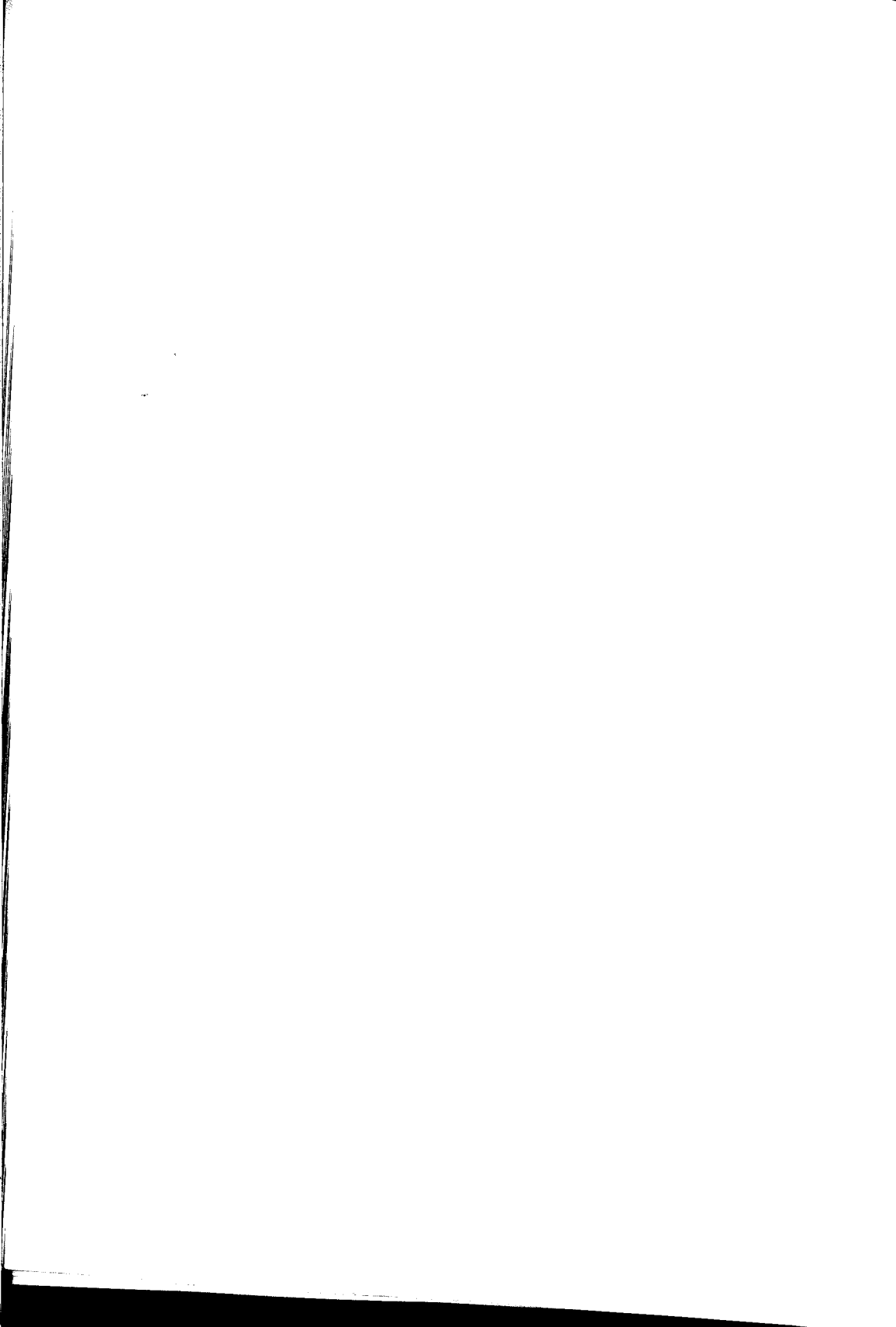
Mas poder-se-ia ainda argumentar que a semelhança entre certas práticas, valores e formas de organização religiosa da África ocidental e do Brasil foi o resultado não apenas de influências lineares, mas também de respostas paralelas, embora independentes, a condições e dinâmicas sociais semelhantes. Por exemplo, a comum estrutura do sistema escravista favorecendo a confluência de grupos etnicamente heterogêneos em cidades como Salvador e Uidá poderia ter gerado processos semelhantes, mas independentes, na reconfiguração e agregação de cultos. No capítulo 7 analiso essa hipótese em relação ao surgimento dos cultos de múltiplas divindades na África ocidental e no Candomblé. A semelhança de contextos sociais pode gerar dinâmicas coletivas ou institucionais parecidas, mas quando os sistemas resultantes em várias áreas geográficas apresentam configurações de elementos particulares recorrentes — como acontece, por exemplo, nos panteões dos cultos de voduns da área gbe e do Candomblé jeje — é mais difícil justificar as “convergências” apenas em termos de um paralelismo nas condições de partida. Nesses casos, não podemos negligenciar a importância das influências lineares e precisamos avaliar que grupos africanos, pelos antecedentes das suas sociedades de origem, teriam maior probabilidade de ter atuado como agentes da transferência, sem esquecer que qualquer elemento, uma vez implantado no novo contexto, estava sujeito a adaptações, transformações, ressignificações e apropriações por parte de outros grupos.

NOTAS

- ¹ Carta manuscrita depositada na Biblioteca do Estado de Pernambuco em “Correspondência da Corte, 1780-1781”, fl. 23-23v, apud Soares, *Devotos*, pp. 158-59. Para outro caso semelhante na Bahia, em 1786, ver Verger, *Fluxo...*, p. 531; Reis, “Identidade...”, p. 26.
- ² “Batuque” é um termo frequentemente utilizado no século XVIII com referência aos ajuntamentos de negros que envolvem danças e toques de palmas, tambores ou outros instrumentos. Indicava, indistintamente, rituais religiosos ou divertimentos seculares. Outras expressões utilizadas no século XIX eram “brinquedo tambaque” ou “batucajé”.
- ³ “Correspondência do capitão José Roiz de Gomes para o capitão-mor Francisco Pires de Cavalho e Albuquerque, 20 de janeiro de 1809”, Capirães mores, Santo Amaro, 1807-1822, maços 417-21, APEBA. Esse documento foi analisado em detalhe por Reis: “Identidade...”, pp. 7-9, e em “Tambores...”, pp. 104-9. Ver também Harding, *Candomblé...*, pp. 286-87.
- ⁴ Lima, *A família...*, p. 21. Esse trabalho foi primeiramente apresentado como uma comunicação, no encontro organizado pelo governo do Senegal juntamente com a UNESCO, Négritude em Amérique Latine, celebrado em Dakar, em janeiro de 1974. Foi publicado pela primeira vez na *Afro-Asia*, nº 12, em junho de 1976, e, posteriormente, revisto e publicado como parte do capítulo introdutório da sua dissertação de mestrado *A família-de-santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*, em 1977. Em 2003, a editora Corrupio publicou esse texto. Neste livro, as referências à paginação do trabalho de Lima correspondem à edição de 1977.
- ⁵ Lima, *A família...*, p. 20.
- ⁶ Carneiro, *Candomblés*, pp. 44, 46. Cabe notar que Carneiro foi o primeiro autor a falar de nações referindo-se aos diversos ritos praticados no Candomblé. Rodrigues utiliza o termo “nação” como grupo de procedência, enquanto, no contexto religioso, refere-se apenas a diversas “confrarias” ou “colégios” distinguidos por “preceitos especiais relativos à alimentação, às vestimentas, aos deveres religiosos peculiares ao culto deste ou aquele santo ou orixá” (*Os africanos...*, pp. 101, 234).
- ⁷ Weber, “The social...”, pp. 271-75; Malinowski, *Magic...*, p. 67. Para o “complexo fortuna-infortúnio”: Turner, *The drums...*; Janzen, *The quest...*, idem, *Ngoma*; Craemer, Vansina e Fox, “Religious...”, pp. 463, 475. Karasch (*A vida...*, cap. 9, pp. 354-56) e Slenes (*Na senzala...*, p. 143) adotam a perspectiva de Craemer et al. para o estudo da religiosidade brasileira.
- ⁸ Esses conceitos de religião e ritual foram inspirados pelo curso “Religions of Africa”, ministrado no SOAS da Universidade de Londres, pelo historiador da religião africana, prof. Louis Brenner, no qual colaborei como professor assistente, no período 1997-1998. Para uma discussão mais abrangente do tema ver, entre outros, Durkheim, *Les formes...*, pp. 31-66; Geertz, *A interpretação...*, pp. 101-42, Spiro, “Religion...”, pp. 187-222.
- ⁹ Mintz e Price, *The birth...*, p. 23.
- ¹⁰ Durkheim, *Les formes...*, p. 60; Turner, *The ritual...*, cap. 3; Lewis, *Êxtase...*, pp. 32-36. Para uma análise dos cultos periféricos como discurso contra-hegemônico, Boddy, *Wombs...*, pp. 156-58; Stoller, *Embodying...*, pp. 23-26.
- ¹¹ Bosman, *A new...*, pp. 368a, 369, 382-83; Norris, *Memoirs...*, pp. 45, 54.
- ¹² Bosman, *A new...*, pp. 371, 369.
- ¹³ Bosman, *A new...*, pp. 371-72.

- ¹⁴ Bosman, *A new...*, p. 367a.
- ¹⁵ Lewis, *Êxtase...*, pp. 32-36. Para uma crítica das “teorias da marginalidade”, ver Giles, “Possession...”, pp. 234-57.
- ¹⁶ Maupoil, *La géomancie...*, p. 64; Glélé, *Le daxomé...*, p. 76.
- ¹⁷ Lepine, “As metamorfoses...”, pp. 134-36; cf. Le Herissé, *L'Ancien...*, p. 128; Herskovits, *Dahomey...*, vol. I, p. 20; Verger, *Notas...*, pp. 244-45.
- ¹⁸ Mintz e Price, *The birth...*, pp. 18-19; Bastide, *Sociologia...*, pp. 92-93, 107.
- ¹⁹ Bastide, *Sociologia...*, pp. 314-16.
- ²⁰ Para uma interessante análise do clientelismo nas irmandades católicas, ver Silveira, *Yyá...*, pp. 45-51.
- ²¹ Karasch, *A vida...*, pp. 342-50; Reis, *The politics...*, p. 15.
- ²² Mulvey, *The black...*, p. 149.
- ²³ Para uma discussão da construção do conceito de fetichismo, derivado do termo português “feitiço”, ver William Pietz, “The problem of the fetish...”, vols. I, II e IIIa.
- ²⁴ Ver, por exemplo, Soares, *Devotos...*, cap. 6, especialmente pp. 206 e 217.
- ²⁵ Reis, “Nas malhas...”, p. 41. Esse artigo foi ampliado e publicado sob o título “Nas malhas do poder escravista. A invasão do Candomblé do Accú”, in Reis e Silva, *Negociação e conflito...*, pp. 32-61. Doravante, referências a esse trabalho aparecerão como Reis e Silva, *Negociação...*
- ²⁶ Souza, *O diabo...*, pp. 263-69, 385.
- ²⁷ Souza, *O diabo...*, p. 263; Reis, “Magia...”, p. 62.
- ²⁸ Souza, *O diabo...*, pp. 264-67; Mott, “O calundu...”, pp. 73-82.
- ²⁹ Mott mostra a grande semelhança entre o calundu de Luiza Pinta, em Sabará, com os cultos dos *xinguilas* (curadores-adivinhadores) de Angola, descritos pelo capuchinho italiano João Antonio Cavazzi de Montecucculo, na segunda metade do século XVII; também nota as diferenças estruturais com as tradições religiosas da África ocidental. Numa das audiências do inquérito, Luzia Pinta declara, em relação a suas experiências de mediunidade, que “a dita doença lhe chamam na sua terra calundus e que esta se pega de umas pessoas a outras [...] e que só a havia de curar e ter remédio mandando tocar alguns instrumentos e fazendo [algumas coisas] mais”, entre as quais estariam esfregas e uso externo e interno de pó, visando ao exorcismo da doença (Mott, “O calundu...”, pp. 75, 80-81). Experiências de mediunidade como sintoma de doença, que precisa ser curada através de rituais que envolvem toque de tambores e práticas de exorcismo e nos quais o doente passa, depois da cura, a funcionar como curador, são características reconhecidas em muitos cultos da área banto, aos quais Janzen chama, de forma genérica, *ngoma* (Janzen, *Ngoma...*; Turner, *The drums of affliction...*).
- ³⁰ Caderno do Promotor, nº 129. Lisboa, ANTT, fl. 490. Agradeço a Luiz Mott por ter generosamente cedido cópia dessa documentação, e a Tânia Pinto por ter inicialmente chamado minha atenção para o caso citado.
- ³¹ Harding, *A refuge...*, pp. 81-85, 177-86.
- ³² Souza, *O diabo...*, p. 263.
- ³³ Reis, “Magia...”, p. 62.
- ³⁴ Carta manuscrita depositada na Biblioteca do Estado de Pernambuco em “Correspondência da Corte, 1780-1781”, fls. 23-23v, apud Soares, *Devotos...*, pp. 158-59.
- ³⁵ A prática de sacrifícios animais está documentada no Brasil desde os primórdios do século XVII. Em 1618, quando da visita da Inquisição à Bahia, Sebastien Barreto de-

- nunciava “o costume que tinham os negros de matar animais quando em luto para lavarem-se em seu sangue, dizendo então que a alma deixava o corpo para subir ao céu” (Bastide, *Sociologia...*, p. 249; Verger..., *Fluxo*, p. 530).
- ³⁶ Mott, “Acorundá...”, pp. 124-47. Citado também em Souza, *O diabo...*, pp. 268-69. Courá seria uma evolução de “kouramo”, termo que aparece na documentação dos séculos XVII e XVIII como um rio, lago, ilha marítima ou vila perto da atual Lagos (Nigéria): Mott, “Acorundá...”, p. 136. Ver também Verger, *Fluxo...*, pp. 204, 207, 209.
- ³⁷ Sobre as bolsas de mandinga, ver Souza, *O diabo...*, pp. 204-26; Mott, “A vida...”, pp. 85-104; Harding, *A refuge...*, pp. 27-33. Sobre os *gbo* e *bociò*, Bosman, *A new...*, pp. 367a, 368; Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, pp. 256-88; Blier, *African...* “Ebó” é um termo atualmente polissêmico que, em iorubá, significa sacrifício animal ou oferenda, o sentido básico que aqui nos interessa.
- ³⁸ Reis, “Magia...”, p. 75.
- ³⁹ Reis, “Magia...”, pp. 70-71.
- ⁴⁰ Reis, “Magia...”, p. 73.
- ⁴¹ Bastide, *Sociologia...*, p. 78.
- ⁴² Ferretti, *Querebentan...*, p. 227.



A CONTRIBUIÇÃO JEJE NA INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CANDOMBLÉ NO SÉCULO XIX

A EMERGÊNCIA DE UMA REDE DE CONGREGAÇÕES RELIGIOSAS EXTRADOMÉSTICAS

As práticas religiosas baseadas no “complexo altar—oferenda” e a sua extensão em cerimônias públicas com toques de tambor, danças e manifestação de múltiplas divindades no corpo dos seus adeptos, se bem pudessem ficar restritas ao âmbito doméstico, tendiam a se organizar em espaços particulares reservados para esses fins. A maior complexidade ritual e a manutenção desses espaços sagrados requeria um dispêndio maior de recursos e, conseqüentemente, a participação de um maior número de pessoas. O surgimento de uma rede de congregações religiosas com essas características na Bahia do século XIX e as suas interações sociais serão os temas deste capítulo.

Até recentemente, a historiografia da atividade religiosa dos africanos na Bahia do século XIX foi um tema pouco desenvolvido e reduzia-se quase exclusivamente aos trabalhos de Nina Rodrigues, Pierre Verger e João José Reis.¹ Felizmente, nos últimos anos os estudos sobre o Candomblé do período pré-abolição têm ganhado maior interesse e, enfim, está-se desenvolvendo um esforço mais sistemático para abordar o tema.² A correspondência e outros documentos da polícia, depositados no Arquivo Público do Estado da Bahia, e os jornais da época constituem as principais fontes documentais; porém, para a primeira metade do século XIX, elas são ainda escassas, enquanto para a segunda metade elas são mais numerosas e consistentes.

Entre os jornais tem destaque *O Alabama*, “periódico crítico e chistoso”, fundado em Salvador em 1863. Embora os editores desse jornal fossem afrodescendentes e pró-abolicionistas, eles viam o Candomblé como uma expressão de barbarismo, superstição e promiscuidade sexual, e lançaram contra o mesmo uma campanha sistemática de denúncias. Apesar desse viés ideológico, as notícias desse jornal oferecem preciosas descrições quase etnográficas das

práticas religiosas africanas, em alguns casos presenciadas diretamente pelos jornalistas, e documentam terminologia africana, nomes de líderes e participantes, assim como a localização dos diversos candomblés. Esse material constitui, sem dúvida, a fonte documental mais rica sobre o Candomblé baiano na década de 1860 e será analisado mais adiante.³

Por enquanto nos concentraremos no período prévio de 1800-1850. Como vimos no capítulo 3, no natal de 1808, falava-se em Santo Amaro dos “ajuntamentos” simultâneos, porém em ruas separadas de escravos angolas, jejes e nagôs-hauçás. Esses batuques, danças e banquetes eram celebrados ao ar livre ou em casas abandonadas tomadas pontualmente para essas ocasiões, e não duravam mais de um dia.⁴ Eram, portanto, “corporações” ainda sem uma organização estável ou espaços próprios para suas atividades.

Porém sabemos que um ano antes, em 1807, nas terras da fazenda Boa Vista, pertencentes ao engenho de Herminigildo Netto, no distrito Madre de Deus (perto de Santo Amaro), existiu uma congregação ritual aparentemente mais estável, liderada por Antônio, um jovem escravo angola. Antônio foi preso e identificado nos documentos como “presidente do terreiro dos candombleis”. Trata-se do primeiro registro conhecido da palavra “candomblé”, um termo provavelmente de origem banto. Nessa expressão, “candombleis” parece utilizado como sinônimo de batuque, podendo referir-se a práticas de cura e/ou adivinhação, mas o título de “presidente” sugere uma incipiente organização hierárquica de uma coletividade religiosa. Como comenta Rachel Harding, a palavra “candomblé” surge no momento em que o termo “calundu” deixa de ser utilizado.⁵ Essa coincidência pode ser aproveitada para reforçar a polaridade analítica, sugerida no capítulo precedente, entre os velhos calundus coloniais e os novos candomblés de maior complexidade organizacional, e talvez para datar, *grosso modo*, a emergência e maior visibilidade dos segundos nesse início do século.

A tese central de Harding é que o Candomblé surgiu como uma resposta à escravidão e como resistência contra a desumanização do africano escravizado. Essa autora enfatiza os conceitos de “comunhão/comunidade, refúgio/resistência e cura/reparação” como meios para a criação de um sentido de identidade negra alternativa sob a escravidão.⁶ A adversa condição compartilhada da escravidão e a comunalidade de orientações cognitivas africanas teriam levado os negros a uma solidariedade interétnica de caráter “pan-africanista”. Embora essas duas idéias sintetizem importantes dinâmicas do Candomblé, penso que o processo de formação dessa instituição não pode ser reduzido apenas a esses fatores.

Em primeiro lugar, o “pan-africanismo” defendido por Harding é questionável, como fica claro no exemplo dos ajuntamentos de Santo Amaro de 1808.

As divisões étnicas por nações existiam e, como veremos, foram até estimuladas pelos poderes políticos, principalmente nas primeiras décadas do século. Após o fim do tráfico transatlântico, em 1850, as distinções entre nações não aparecem na documentação de forma tão explícita, mas elas persistiram em alguns candomblés no decorrer do século, apesar da crescente heterogeneidade étnica e racial dos seus participantes. Seria só após a abolição, com o decréscimo de africanos na Bahia, que uma identidade “africana” foi assumida por certas comunidades, e todavia essa “africanidade” esteve fortemente associada à cultura iorubá, o que faz difícil catalogá-la como “pan-africanismo”.

Certamente a dinâmica de contraste entre os interesses e valores da “classe” subalterna dos negros e os da camada senhorial foi um fator determinante para configurar importantes aspectos dessa instituição religiosa, através da resignificação de velhas práticas religiosas com novas intencionalidades, como, por exemplo, a produção de bolsas de mandinga para se proteger dos abusos dos senhores, ou a reinterpretação de novas formas religiosas com velhos sentidos, como, por exemplo, o sincretismo dos santos católicos com as divindades africanas. Nesse confronto com a cultura ibérica e o catolicismo hegemônico, o Candomblé emergiu como uma instituição religiosa “periférica” e socialmente marginal, como um discurso cultural paralelo e por vezes contra-hegemônico.

Entretanto, a gênese do Candomblé não pode ser reduzida a uma oposição de “classe” ou a uma simples resposta de resistência à escravidão, e deve ser também encarada como resultado ou efeito do encontro intra-africano, possuindo uma relativa autonomia em relação à sociedade mais abrangente decorrente da sua própria *dinâmica interna*. A reatualização das práticas religiosas africanas podia responder às estratégias contra o infortúnio, que iam além da escravidão, ou satisfazer a necessidades de solidariedade grupal ou complementaridade dialética inerentes à micropolítica africana.

Outro fator a ter em conta é que, apesar de os candomblés contarem entre seus participantes com um número significativo de escravos e servirem muitas vezes de refúgio para escravos fugitivos, a instituição não foi desenvolvida exclusivamente por esse segmento social. De fato, a formação das congregações religiosas foi um fenômeno liderado essencialmente por libertos. De um total de 81 referências documentais a líderes religiosos levantados por Reis para o período 1800-1888, só dois eram escravos.⁷ Esses dados demonstram o papel crítico dos libertos, com maior mobilidade e disponibilidade de recursos, no desenvolvimento e na manutenção do Candomblé.

Aliás, os africanos libertos líderes de Candomblé, como os calunzeiros setecentistas, em muitos casos prestavam serviços religiosos a clientes pertencen-

tes a um amplo espectro social, muito além da comunidade negra, incluindo pardos e brancos, pobres e ricos, livres, libertos e escravos, o que indica que o Candomblé, já desde o seu início e de forma crescente, baseou suas atividades numa estratégia de inclusão social, pelo menos no que se refere a clientes e participantes, e, portanto, não pode ser encarado apenas como um espaço de “refúgio” dos negros. Acredito que essa abertura e capacidade de estabelecer vínculos externos à comunidade negra contribuiu também para a consolidação e expansão do Candomblé.

Isso não significa negar a importância da religião nos processos de resistência escrava, sobretudo na primeira metade do século. Por exemplo, o intento de revolta escrava hauçá em 1807 foi de inspiração religiosa. Informações sobre quilombos dessa época indicam a presença de tambores e atividade religiosa relacionada com revoltas. Além do uso freqüente de amuletos e “mandingas”, muitas vezes de origem malê, em meio aos instrumentos de luta dos conspiradores africanos, o levante iniciado em 28 de fevereiro de 1814, em Itapuã, por exemplo, foi liderado pelo escravo Francisco, chamado de “rei” e “presidente das danças de sua nação, seu protetor e agente”, e sua companheira, a “rainha” Francisca. Em 12 de fevereiro de 1816, escravos de Santo Amaro e São Francisco do Conde iniciaram uma revolta “após uma festa religiosa”. Em 1826, africanos ligados ao levante do quilombo do Urubu, nos subúrbios de Salvador, na sua maioria de origem nagô, se refugiaram numa “casa a que se chama de candomblé”. Menciona-se a “rainha” Zefereina como um dos chefes da insurreição e o mulato Antônio de tal como dono do candomblé. Ali foram encontrados objetos rituais como “conchas” (búzios), chocalhos, atabaques, “uma coroa de papelão com enfeites de búzios” (que foi enfiada na cabeça do negro ferido), estatuetas de “vacas pintadas de encarnado” e “um chapéu encarnado com três plumas”.⁸

Em todos esses casos, as revoltas pareciam estar intimamente ligadas à atividade religiosa e indicam a existência de certas congregações religiosas africanas. No entanto, a documentação não permite saber a complexidade e o nível de institucionalização dessas “festas religiosas” e “candomblés”. As rebeliões armadas podiam beneficiar-se também de outras formas de organização político-religiosa como as irmandades negras, mas os candomblés, devido a sua necessidade de manter a regra da discrição, podiam ser espaços mais propícios para a organização de movimentos insurgentes. Não é surpreendente, portanto, que as autoridades tivessem entendido as manifestações religiosas dos africanos como uma ameaça e um foco potencial de insurreição a ser controlado.

As diversas políticas de repressão ou tolerância dessas reuniões, adotadas pelas elites brancas nas primeiras décadas do Oitocentos, encontram antece-

dentos no século XVIII. Já em 1728 achamos a polaridade entre uma tendência moderada e tolerante e outra mais autoritária e intransigente, no caso do peregrino Nuno Marques Pereira e o fazendeiro que o hospedou. O segundo parecia aceitar os folguedos dos escravos como uma forma de controle social, enquanto o peregrino se mostrava revoltado, vendo nesses calundus horrível ofensa a Deus. Como aponta Laura de Mello e Souza, “o paternalismo tolerante e compreensivo do senhor e a intransigência dogmática e ortodoxa do peregrino constituíam, portanto, duas faces possíveis da ideologia da camada senhorial”.⁹ A história da perseguição religiosa no Brasil colônia sugere que o último quartel do século XVIII viu um afrouxamento em relação às práticas da religião popular, fato provavelmente agravado pela expulsão dos jesuítas em 1759.¹⁰

No século XIX, essa polaridade entre atitudes conflituosas de tolerância e repressão fica bem refletida nas políticas de dois governadores da Bahia, o sexto conde da Ponte, que governou entre 1805 e 1810, e o oitavo conde dos Arcos, que o sucedeu, governando até 1818. O caso já foi bem estudado por Reis e Silveira, entre outros autores. O conde da Ponte defendia uma política de repressão sistemática por considerar “a festa africana subversiva por natureza, porque criava no escravo o gosto da independência, estimulava a sua autoconfiança, promovia a libertinagem e o desprezo pelos valores ocidentais de moralidade e estética”. Do seu lado, o conde dos Arcos considerava boa política permitir os “batuques” africanos, apesar das recomendações contrárias do governo geral do Rio. Para ele, esses “ajuntamentos” que reagrupavam os escravos por nações contribuía para a sua divisão interna, separando os diversos grupos étnicos. Ao lado de reconhecer o direito do escravo ao lazer, o conde temia que a repressão viesse a criar uma unidade entre eles contra os interesses escravistas. Isto é, segundo o conde da Ponte, a festa contribuía para a elaboração de tensões, enquanto para o conde dos Arcos ela era entendida como uma válvula de escape, aliás, um fator de desunião que contribuía para a conhecida estratégia do “divide e vencerás”.¹¹

Essas questões continuaram dividindo os representantes do poder pós-colonial. No ano 1829, Antônio Gomes de Abreu Guimarães, juiz de paz da freguesia de Brotas e seguidor da política repressiva do conde da Ponte, a quem reverenciava explicitamente, ordenou o assalto de um candomblé localizado na sua freguesia, no local chamado Accú, provavelmente o atual Acupe.¹² Esse interessante episódio está documentado numa carta do próprio Guimarães, achada mais uma vez por Reis e comentada no seu artigo “Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accú na Bahia, 1829”. No contexto do presente trabalho, esse candomblé é digno de atenção porque existe uma referência ao culto do “Deus Vodum”, o que poderia indicar uma origem

jeje da congregação religiosa.¹³ Além de se tratar da primeira referência escrita ao vocábulo “vodum” na Bahia, encontramos nesse candomblé evidência de uma congregação religiosa com uma capacidade organizacional complexa, envolvendo a participação de mais de 36 pessoas (foram presos 3 homens e 22 mulheres, enquanto 11 mulheres ficaram no local e outros fugiram), e festas que duravam vários dias, pois, em palavras do magistrado, “este festejo havia já três dias que se fazia com estrondo”.¹⁴

A cerimônia que foi interrompida pelo assalto da tropa é descrita pelo juiz da seguinte forma: “Em cima de uma mesa toda preparada, um Boneco todo guarnecido de fitas, e búzios, e uma cuia grande da Costa cheia de Búzios, e algum dinheiro de cobre misturado das esmolas, tocando tambaques e cuias guarnecidas de búzios, dançando umas [mulheres], e outras em um quarto dormindo, ou fazendo que dormiam”.¹⁵ Nessa descrição achamos novamente o “complexo altar-oferenda”: a devoção a um “boneco”, representação do “Deus Vodum”, com oferendas de dinheiro e búzios. Além disso, o texto sobre as mulheres que estavam “dormindo, ou fazendo que dormiam”, sugere talvez vodúnsis recolhidas na camarinha num estado de erê, o que indicaria a existência de processos de iniciação no candomblé. Tudo isso aponta para um culto com uma complexidade de práticas rituais semelhante aos candomblés contemporâneos e precisa ser distinguido dos “ajuntamentos” de escravos tolerados pelo conde dos Arcos, mencionados acima, que não deixavam de ser reuniões esporádicas sem a infra-estrutura para um culto organizado.

Na seqüência cronológica da documentação existente sobre as práticas religiosas dos jejes, que se inicia com a feiticeira mina jeje de 1765, passando pela congregação doméstica de Cachoeira em 1785, até esse candomblé de 1829, vemos claramente o processo que vai da atividade individualizada de especialistas religiosos jejes até atingir um culto organizado em congregações relativamente estáveis. A década de 1820 marca, assim, a culminação de um processo iniciado no século XVIII que leva à progressiva consolidação de novas instituições religiosas de base social cada vez mais ampla, incluindo participantes de qualquer cor e *status* legal, mas dominadas e controladas na maioria dos casos pela população negra e, nessa época do século, majoritariamente por libertos africanos. O caso dos jejes é emblemático de um processo que devia dar-se também entre as outras nações africanas como os nagôs ou angolas, o que nos permitiria falar da emergência de uma *comunidade religiosa* “afro-brasileira” já na década de 1820.

Voltarei a falar do candomblé do Accú mais adiante. Por enquanto, continuemos examinando as políticas divergentes da camada senhorial diante da proliferação dos cultos africanos. O juiz de paz Guimarães, na mesma carta

onde se descreve o assalto do Accú, escrita ao visconde de Camamu, então presidente da província, critica o juiz de paz do vizinho distrito do Engenho Velho por tolerar uma grande festa com “bandeirolas, partidos, e vozes de viva o Senhor Dom João, e o Senhor Dom Pedro, que a muito custo se acomodou, e foi tanto o povo, que em um só dia matou-se um Boi, além do mais, e teve gente de várias cores”.¹⁶

Em 1832, num sítio chamado Batefolha, na freguesia de Santo Antônio Além do Carmo, fronteira à de Pirajá, eram ouvidos “continuamente toques de tabaques” e achou-se “grande adjunto de homens pretos, brancos, pardos e mulheres, os quais faziam parte daqueles batuques”. O juiz de paz da freguesia de Pirajá tentou reprimir a festa, mas os participantes apresentaram uma licença concedida pelo juiz de paz da freguesia de Santo Antônio.¹⁷ Comprovamos, assim, as atitudes conflituosas dos juizes de paz das diversas freguesias em relação aos ajuntamentos festivos de negros, porém não sabemos ao certo se essas duas festas tinham um caráter religioso ou eram festas seculares. Contudo, não é improvável que elas fossem acompanhadas de algum tipo de prática ritual de caráter religioso.

Continuando com sua política repressiva, em 1831 o mesmo Antônio Guimarães, com uma tropa de 30 soldados, sob o comando de um certo capitão Matos, invadiu, embora fora dos limites da sua freguesia, mais de 30 casas de africanos no distrito do Engenho Velho, onde se encontraram “tambaques, Santos, e instrumentos de seus Diabólicos festejos, que a Tropa quebrou” e, ainda, na mesma noite, assaltaram uma casa vizinha localizada num morro “que de contínuo existia nela pretos, e pretas com danças, toques e venturas [adivinhação]”, onde foram presos “bastantes pretos e pretas”.¹⁸

Todos esses episódios sugerem, já nos anos 1830, a existência de várias congregações religiosas bem organizadas, com uma certa estabilidade, com numerosos participantes e com capacidade para reagir contra a repressão. Tanto no candomblé de Accú como no do Engenho Velho existe evidência de que certos membros dessas congregações tinham relações com personagens influentes dos poderes públicos e da sociedade civil. No caso do Accú, o africano liberto Joaquim Baptista, morador e talvez zelador do candomblé, queixou-se ao presidente da província, o visconde de Camamu, pelo roubo de vários objetos e dinheiro no assalto ao terreiro. Um outro participante desse candomblé, provavelmente um *alabé* ou tocador de *tambaque*, era escravo e, ao mesmo tempo, feitor do visconde de Pirajá. Quando, junto com outros pretos, foi reclamar ao juiz de paz Antônio Guimarães pelo roubo, alegou que vinham da parte do seu senhor no propósito de intimidar o juiz. Verdade ou não, o fato é que essas estratégias evidenciam que as congregações religiosas

possuíam uma rede de contatos sociais, utilizadas quando era preciso garantir o funcionamento das suas atividades.¹⁹

No assalto do candomblé do Engenho Velho, as tropas acharam entre os assistentes um procurador branco de nome Joaquim José de Oliveira. Este não era um visitante ocasional do terreiro, pois procurou persistentemente conseguir a soltura dos negros com algum efeito.²⁰ Essa evidência sugere a existência de pessoas ligadas aos candomblés, em alguns casos brancos, que podiam interceder diante da sociedade civil em defesa dos terreiros. Foi talvez nessa época que começou a institucionalizar-se o cargo de ogã com a função de representante da congregação religiosa perante a sociedade civil, como perdura até nossos dias.

É difícil avaliar a estabilidade e continuidade desses candomblés, se eram centros onde periodicamente eram realizadas festas e obrigações religiosas com um calendário litúrgico estabelecido, ou se eram as festas celebradas só ocasionalmente, quando as circunstâncias eram favoráveis. No caso do Batefolha, mencionado anteriormente, Reis aponta para uma certa estabilidade do suposto candomblé, visto que, seis anos depois, em 1838, aparece registrado num mapa do exército legalista que combatia os rebeldes da Sabinada um candomblé muito perto do local onde foi celebrada a festa de 1832.²¹ Em qualquer caso, essas festas podiam durar vários dias — recordemos que no caso do candomblé de Accú o “festejo havia já três dias que se fazia com estrondo” —, o que implica uma capacidade organizacional complexa e, provavelmente, a existência de uma estrutura litúrgica que dividia a festa em várias partes.

A COMPOSIÇÃO SOCIAL E A CRESCENTE MISTIÇAGEM NOS CANDOMBLÉS

Um fato que chama a atenção é a heterogeneidade étnica e racial dos participantes desses ajuntamentos e festas religiosas. No candomblé de Accú, para a surpresa do juiz de paz, acharam-se tanto africanos como crioulos, “três pretos, porque os outros fugiram, imensas pretas, e por mais desgraça muitas crioulas naturais do País”. No assalto do candomblé do Engenho Velho fala-se de “pretos e pretas”, termos que na linguagem da época referiam-se aos africanos, mas já vimos a presença do procurador branco entre eles. Na outra festa do Engenho Velho, criticada na carta de Guimarães de 1829, cita-se a presença de “gente de várias cores”. Na festa do Batefolha foram achados “homens pretos, brancos, pardos e mulheres”.

Essa heterogeneidade étnico-racial será uma tendência crescente na segunda metade do século. Harding e Reis analisaram a composição social dos can-

domblés no período 1800-1888. A partir da documentação policial, Harding encontrou um total de 95 documentos, 65 deles positivamente identificados como referentes a candomblés e 30 provavelmente referentes a práticas religiosas africanas. Reis analisou seus dados a partir de referências a líderes de candomblés, achando um total de 81 indivíduos. Na minha análise de *O Alabama*, para o período mais restrito de 1863-1871, identifiquei um total de 65 registros referentes a líderes e/ou candomblés.²² Procurei também diferenciar entre casos em que é clara a existência de uma congregação religiosa complexa (“candomblé”) e casos de especialistas religiosos que aparentemente trabalhavam de uma forma individual, principalmente com práticas de cura e adivinhação, e sem indícios de uma infra-estrutura coletiva ou congregação religiosa organizada (“indivíduos”). Embora essa distinção não seja sempre fácil de estabelecer, uma classificação provisória identificou 37 “candomblés” e 28 “indivíduos”.

Os resultados dessas três pesquisas não coincidem sempre, mas convergem invariavelmente para uma série de fatos. **Confirma-se que os candomblés reuniam pessoas de vários status legais (escravos, libertos e livres), identidades étnico-raciais (africanos, crioulos, mestiços e brancos) e condições sociais.** No entanto, quando se distingue entre líderes, participantes e clientes aparecem recortes mais específicos. Já comentei a escassa presença dos escravos como chefes de candomblés. Os longos períodos de reclusão necessários para a iniciação eram dificilmente acessíveis para eles e limitavam o seu envolvimento maciço e continuado.²³ Porém, os escravos constituíam uma parte importante da clientela, muitas vezes em busca de remédios para apaziguar a fúria dos seus senhores, outras em busca de refúgio, sendo que os candomblés foram sempre suspeitos pela elite de esconder escravos fugitivos.

Nessas circunstâncias, eram os libertos e livres, com maiores recursos econômicos e mobilidade, os que constituíam a maioria de líderes e participantes. Uma das características do sistema escravocrata baiano era a alta porcentagem de pessoas de cor livres e libertas, estimada entre 30% e 40% da população total nas primeiras décadas do século XIX.²⁴ Esse fato foi determinante e, talvez, até uma condição necessária para a formação do Candomblé. Isso parece confirmar-se quando olhamos para os Estados Unidos, onde a porcentagem de pessoas de cor não superou 6% do total da população livre antes de 1850, ou a Jamaica, onde essa porcentagem era apenas 3% em 1800, e comprovamos a ausência de instituições religiosas comparáveis ao Candomblé nesses países. Essa hipótese complementa e não anula aquela outra de Bastide que justifica a dificuldade de institucionalização de práticas religiosas africanas nos sistemas escravocratas anglo-saxões pela influência e rigidez do protestantismo, ante a maior flexibilidade do catolicismo em países como Brasil, Cuba ou Haiti.²⁵

Em relação à cor, os brancos aparecem na documentação apenas em dois casos como dirigentes, alguma vez como participantes e na maioria dos casos só como clientes. Em 1868, num terreiro de Campinas, fala-se da presença de duas mulheres brancas e o jornalista comenta: “estão tão enraizadas estas patifarias de candomblé, que eu já não me admiro de ver a gente de cor preta envolvida, quando até os brancos são os mais encarniçados adeptos da cousa”.²⁶ Essa pauta parece repetir-se para os mestiços, com dois casos de chefia, porém sua presença como participantes ou devotos era seguramente superior à dos brancos.²⁷

A maioria de líderes e participantes dos candomblés era, portanto, negra, composta de africanos e crioulos. A partir dos 65 documentos positivamente identificados, Harding concluiu que, no período 1800-1850, 69% eram candomblés exclusivamente de africanos e 31% candomblés mistos (africanos-crioulos, africanos-crioulos-pardos, africanos-crioulos-pardos-brancos). Já no período 1851-1888, a proporção se inverte, sendo apenas 37% candomblés africanos e 63% candomblés mistos.²⁸ A tendência ao crescimento da heterogeneidade étnico-racial ao longo do século parece, desse modo, clara.

Aparentemente, esse fato coloca sérias dúvidas sobre a persistência de divisões dos candomblés em termos de nações e sustentaria a tese de Harding de um certo “pan-africanismo”, embora o termo não me pareça o mais apropriado, devido à ênfase no componente “africano”, quando sabemos que eram os crioulos, e em menor medida os pardos e brancos, os que contribuíram para a crescente miscigenação. Por outro lado, se os participantes e a clientela eram heterogêneos, isso não significa que não existissem, como acontece ainda hoje, diferenças rituais emblemáticas nas diversas tradições africanas, ciosamente mantidas pelos líderes dessas congregações.

Quanto à liderança dos candomblés, os dados confirmam que os africanos foram a grande maioria na primeira metade do século e, na segunda metade, foram progressivamente decrescendo, embora mantendo uma presença significativa. Os dados de Harding mostram que, no período 1800-1850, os líderes africanos constituíam 88% e, no período 1851-1888, 83%. Como aponta essa autora, a chefia crioula pode ter sido minimizada pelo viés ideológico dos responsáveis pela documentação, que pelo menos até 1850 viam o Candomblé como um fenômeno essencialmente africano. Dos 81 líderes identificados por Reis, 33 eram africanos, 6 crioulos, 5 mulatos e 2 brancos. Dos 35 casos restantes, 31 são identificados como negros.²⁹ Dos 55 líderes identificados na minha análise de *O Alabama*, 27 eram africanos ou pretos, 1 negro, 1 crioulo, 2 pardos, sendo que em 24 casos não consta identidade étnico-

racial. De qualquer forma, é muito provável que essa maioria de líderes africanos contribuisse para o estabelecimento e a manutenção de práticas rituais diferenciadas segundo as várias “nações” ou tradições religiosas de origem.

Um outro tema de debate diz respeito ao gênero dos participantes e líderes. Harding aponta que, no período 1800-1888, as mulheres constituíam entre 60% e 65% dos participantes. **Embora os números possam variar, essa maioria feminina entre os participantes, mantida até nossos dias, parece fora de dúvida.** Ora, quando consideramos a liderança, **vemos que os homens, na sua maioria africanos, mantiveram a superioridade numérica durante toda a época pré-abolição.** Para o período 1800-1888, Harding identificou 41 líderes, dos quais 68,5% eram homens e 31,5%, mulheres. Já entre os 81 líderes identificados por Reis para o mesmo período, 61,7% eram homens e 38% eram mulheres. Dividindo os seus dados para os períodos 1800-1850 e 1851-1888, Harding mostra como a liderança feminina foi aumentando na segunda metade do século, passando de 12%, no primeiro período, para 41%, no segundo período. A minha análise dos 55 líderes do período 1863-1871, embora coincida de modo geral com a tendência sugerida acima, mostra percentagens diferentes: 38 homens (69%) e 17 mulheres (31%).³⁰

Cabe notar um outro aspecto mencionado apenas *en passant* por Harding, que diz respeito ao fenômeno da co-liderança. Das 55 lideranças do período 1863-1871, nove delas estão constituídas por duas ou três pessoas e todas correspondem a casos identificados como “candomblés”, isto é, congregações complexas. Em cinco casos trata-se de um homem secundado por uma mulher. Esse fenômeno indica que a liderança dos candomblés, embora normalmente hierarquizada, era uma responsabilidade muitas vezes compartilhada. É tentador ver nesse fato uma influência da tradição vodum da área gbe, na qual sabemos que a liderança dos templos é normalmente compartilhada por um casal homem-mulher de *vodunons* (sacerdotes).

Teríamos, assim, que o famoso e tão falado “matriarcado” do Candomblé contemporâneo, legitimado nos anos 1940 sobretudo por Ruth Landes,³¹ seria um fenômeno relativamente recente, sendo que a superioridade feminina na liderança das congregações religiosas só foi atingida no período pós-abolição. A explicação desse fenômeno diverge segundo os autores. Reis acha que na Bahia do século XIX o viés do gênero não era um fator determinante na formação da liderança religiosa. Segundo esse autor, a inicial superioridade numérica dos homens africanos estaria em consonância com a superioridade demográfica dos homens entre a população escrava. O subsequente incremento das mulheres na liderança estaria, então, determinado por razões de ordem ritual e sociológica.

Por um lado, no aspecto ritual, a “possessão” é considerada normalmente um papel simbolicamente feminino e passivo, em que a devota é “montada” pela divindade. Em *O Alabama*, na maioria das referências a grupos de iniciação fala-se exclusivamente de mulheres. Além de constituir a maioria da clientela dos candomblés, as mulheres eram, portanto, também iniciadas em maior número. Logicamente, com o progressivo declínio dos líderes africanos, as novas gerações de mulheres crioulas formavam a base social mais numerosa para substituí-los na liderança.³² Por outro lado, no sistema escravocrata, especialmente no âmbito urbano, as mulheres negras tiveram maior independência econômica e mobilidade social do que os homens. Elas obtinham com maior facilidade a alforria e chegavam a se converter em pequenas ou médias empresárias, sobretudo no setor alimentício. Nesse caso, a hegemonia na liderança religiosa refletiria o maior *status* social das mulheres. Harding apresenta uma explicação sociológica alternativa, relacionando a crescente hegemonia feminina no Candomblé com a exclusão das mulheres do controle político das irmandades católicas.³³

A única objeção a esses argumentos é que a supremacia numérica das mulheres entre as pessoas iniciadas e o seu maior *status* social na sociedade mais ampla eram condições provavelmente já existentes em meados do século XIX, enquanto a sua supremacia na liderança religiosa só se deu na virada do século XX. A minha impressão é que sim, na Bahia do século XIX devia existir um certo viés de gênero masculino na seleção da liderança religiosa, que era de fato herança tanto das culturas da África ocidental como das da África central. O maior *status* religioso dos homens nas instituições religiosas africanas foi perpetuado na Bahia e manteve-se enquanto houve africanos. A eficácia atribuída às práticas religiosas dos especialistas religiosos africanos lhes conferia um prestígio que infundia respeito e temor.³⁴ A percepção generalizada do “poder do feiticeiro africano” foi aproveitada por eles para manter a sua hegemonia. Só quando a presença dos africanos foi decrescendo, na virada do século XX, as mulheres crioulas, pelas razões expostas por Reis, passaram a assumir a liderança de uma forma majoritária.

Nesse sentido, vale a pena examinar com um pouco mais de detalhe essa dialética entre africanos e crioulos no contexto da comunidade religiosa. No caso do já citado candomblé de Accú, observamos que a tradicional animosidade entre africanos e crioulos manifesta, por exemplo, nas revoltas escravas das primeiras décadas do século XIX e, no caso específico dos jejes, nas irmandades católicas do século XVIII (ver cap. 2), não era sempre tão estrita e generalizada. A expectativa do juiz de paz, provavelmente coincidente com a da classe dominante, era de que as crioulas, pela sua origem e educação brasileiras, tivessem atingido um grau maior de “civilização” e, assim sendo, se afastassem

naturalmente dos africanos sujeitos a “superstições e gentilismos”. Sabe-se que os africanos sempre foram mais discriminados que os crioulos, como indica, por exemplo, o maior número de cartas de alforria concedidas aos crioulos. No caso do Accú, as crioulas, com seus choros, foram tratadas paternalmente e soltas, enquanto as pretas africanas permaneceram presas.³⁵ Apesar da surpresa causada ao juiz de paz, o evento indica que, de fato, na década de 1820, os africanos já recrutavam crioulos às suas atividades religiosas, não só como clientes na procura de serviços, mas como devotos, participantes cuja presença era necessária para manter a dinâmica interna da congregação.

Como foi apontado no capítulo 2, os crioulos não podem ser considerados um grupo homogêneo. Havia aqueles de primeira geração, isto é, criados em famílias de africanos, que podiam facilmente integrar-se nas atividades religiosas dos seus progenitores. Reis comenta que essa “incorporação ritual de um grupo numeroso de não-africanos” era um “imperativo de sobrevivência” do Candomblé. Na verdade, penso que é precisamente quando os africanos conseguem estabelecer redes de parentesco, a partir da sua descendência crioula, que é possível a formação de congregações religiosas, primeiro domésticas ou familiares e depois extradomésticas. Como veremos mais adiante, alguns dos candomblés jejes da segunda metade do século XIX foram fundados por africanos em colaboração com crioulos, sendo que os laços de parentesco biológico eram essenciais no recrutamento de novos adeptos. Nesse sentido, concordando com Reis, diria que mais do que uma tendência “pan-africanista”, o que prevalece na história do Candomblé do século XIX é um crescente processo de crioulização e mestiçagem.³⁶

No entanto, cabe frisar que essa miscigenação de africanos, crioulos e mulatos, apesar de crescente e de acentuar-se, nomeadamente, nas últimas décadas do século, não devia ser homogênea, isto é, coexistiam congregações religiosas mais exclusivas com outras mais permeáveis. Por exemplo, temos notícias, em 1859, de um candomblé na Quinta das Beatas com uma predominância de africanos (30 africanos, 8 crioulos e 4 mulatos escuros). Já em 1862, sabemos do candomblé Pojavá, no 2º Distrito de Santo Antônio, com uma predominância de crioulos (52 crioulos e 3 africanos). Todavia, em 1866, na freguesia da Conceição da Praia, encontramos “um candomblé de crioulas” dirigido por Anninha Sapoca. Terreiros de africanos persistiram até o final do século, como atesta o comentário de uma velha africana a Nina Rodrigues, que não dançava no Gantois porque “o seu terreiro era de gente da Costa (africanos)”, enquanto o Gantois era terreiro “de gente da terra (crioulos e mulatas)”.³⁷

Assim, do mesmo modo que entre a camada senhorial coexistiam atitudes conflituosas de repressão ou tolerância ao Candomblé, as próprias congregações

religiosas, talvez respondendo a essas políticas, combinavam ora estratégias de resistência e isolamento (mais freqüentes no início do século), ora estratégias de abertura e inclusão social (progressivamente mais comuns). Fica por esclarecer até que ponto essa alternância de atitudes de resistência e integração social podia resultar em congregações mais fechadas e outras mais permeáveis, no que tange à composição étnico-racial dos seus membros. Por outro lado, poderíamos perguntar se essa polaridade entre “candomblés africanos”, mais fechados, e “candomblés nacionais”, mais abertos à mistura étnico-racial, estava ou não em relação direta com a manutenção de modos de rito diferenciados (nações) e práticas rituais mais “sincréticas”, respectivamente.

A OCUPAÇÃO DO ESPAÇO URBANO E A PARTICIPAÇÃO DA POLÍCIA NO CANDOMBLÉ

Com a decrescente importância das irmandades católicas na segunda metade do século XIX (que no passado tinham marcado a presença negra no centro urbano), os candomblés passam a constituir um dos meios mais importantes de agregação social, identidade e resistência cultural da população negro-mestiça.

Nesse panorama, a ocupação dos espaços físicos da cidade, especialmente a proliferação de candomblés no centro urbano, é um fenômeno significativo.

Segundo Muniz Sodré,

a territorialização não se define como um mero decalque da territorialidade animal, mas como força de apropriação exclusiva do espaço (resultado de um ordenamento simbólico) capaz de engendrar regimes de relacionamentos, relações de proximidade e distância [...] o território aparece assim como um dado necessário à formulação de identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros.

Em palavras de Wilson Roberto de Mattos, a concepção de territorialidade/territorialização “não se restringe apenas à análise identificatória da ocupação de alguns espaços físicos determinados, e sim refere-se sobretudo à ocupação de espaços sociais de alcance mais amplo singularizando-os através de injunções simbólico-culturais”.³⁸ Sem entrar nessa dimensão cultural mais ampla do processo de ocupação do espaço da cidade, interessa-me aqui apresentar uma topografia aproximada dos candomblés a partir da década de 1860.

Descartando dos 65 registros disponíveis para o período 1863-71 oito casos que não podem ser localizados com precisão, ficam 57 registros. Desse total, 31 casos (54%) estão localizados nas freguesias semi-rurais que constituíam a fronteira do núcleo urbano de Salvador. Nessa área destacam-se a freguesia de Nossa Senhora de Brotas (11 casos), Santo Antônio Além do Carmo (9 casos)

e Penha (7 casos).³⁹ Os restantes 26 casos (46%) estavam situados no centro urbano da cidade, sobretudo na freguesia da Sé (11 casos) e na de Sant'Anna do Sacramento (8 casos). Seguiam-se a freguesia de São Pedro Velho (3 casos), Passo (2 casos) e Conceição da Praia (2 casos). A grande quantidade de denúncias de candomblés no centro urbano, especialmente na Sé, era resultado de estar *O Alabama* localizado nessa área, tendo um acesso direto ao que acontecia nas imediações. Certamente existiram outros terreiros na periferia que funcionavam com maior discrição e que nunca foram documentados por esse jornal. Contudo, embora essa topografia seja apenas um esboço aproximado da realidade, chama a atenção o grande número de terreiros ou especialistas religiosos funcionando no centro urbano.

Esse não era um fenômeno novo. A tradição oral lembra o funcionamento nas primeiras décadas do século XIX do famoso candomblé Ilê Iyá Nassô, com a sua primeira sede na igreja da Barroquinha, em pleno centro urbano.⁴⁰ No entanto, como deixam claro as notícias de *O Alabama* e de *O Óculo Mágico*, a proliferação generalizada de candomblés no centro urbano foi um fenômeno iniciado por volta de 1850-1860.

D'antes, essas práticas supersticiosas e ao mesmo tempo tenebrosas, tinham lugar em roças, fora da cidade, hoje são celebradas com o mais descarado aparato nas vendas da polícia.⁴¹

Se a polícia não quer candomblés, como consente-os em suas barbas? Manda os soldados *caçá-los* pelos matos e permite-os aqui dentro da cidade.⁴²

As reuniões aqui dentro da capital [S. Miguel] incomodam, e se não nos falta a idéia, são elas proibidas por uma postura da câmara ou regulamento policial.⁴³

Efetivamente, pela postura nº 59, de 27 de fevereiro de 1857, "Os batuques, danças e reuniões de escravos, estão proibidas em qualquer lugar e a qualquer hora, sob pena de oito dias de prisão para cada um dos contraventores".⁴⁴ Ora, essa postura dizia respeito aos escravos. Livres e libertos, mediante solicitação e pagamento de uma licença à polícia, tinham uma relativa liberdade para organizar as suas festas. As tendências simultâneas e alternativas de repressão e tolerância características da primeira metade do século continuavam na década de 1860. Para a indignação dos partidários da repressão, como os jornalistas de *O Alabama*, muitas vezes esses candomblés contavam com a colaboração e até a participação ativa da polícia e dos membros do exército.

A um ritual funerário, em 1867, por exemplo, assistiu o ordenança do delegado e dois soldados, que "comeram, dançaram e tocaram no *segun* [sirrum]".⁴⁵

O jornalista de *O Alabama* protesta: “ainda não vi polícia mais candomblezeira do que esta! [...] Pedem licença para tocar e cantar, e a polícia concede”.⁴⁶ Num terreiro do Engenho Velho, reporta-se a participação de um subdelegado que, quando assistia à festa acompanhado da sua família, “caiu no santo [...] e no meio das crioulas, com comprido timão, ei-lo a mexer com o corpo, com seu penacho na mão”.⁴⁷ Quando a polícia foi libertar uma mulher que estava sendo iniciada num terreiro em Campinas, as vodúnsis trataram a polícia de “nossa gente”.⁴⁸ Em vários casos se reportam às estreitas relações entre os dirigentes dos candomblés e a polícia. Numa “chácara das Devotas” (provavelmente na Quinta das Beatas, atual Cosme de Farias), por exemplo, o africano Joaquim recebia um subdelegado “cego apologista do *santo vodum*, apresentando-se com sua família quando há brinquedo”.⁴⁹ Na mesma Quinta das Devotas (Beatas), o dono da casa de um outro candomblé era membro da polícia.⁵⁰

Na década de 1860, a tolerância seletiva dos poderes públicos a certos candomblés poderia ter também uma justificativa política, respondendo aos interesses eleitorais da elite, que via nas congregações religiosas uma fonte significativa de votos. *O Alabama* notifica duas festas, nas Barreiras e no Engenho Velho, celebradas em terreiros ou por pessoal de candomblé, após a vitória dos conservadores nas eleições municipais. A primeira, em 1864, “é uma feijoada dada pelos conservadores para agradecerem aos seus votantes”; a segunda, em 1868, é “uma grande funcionata por ter vencido as eleições o partido vermelho”. O jornalista admira-se por não saber “que a política rolava até nos candomblés”. O apoio do povo de santo aos *vermelhos* levanta um comentário sarcástico do jornalista liberal, que chama os conservadores, “conservadores de candomblé!”.⁵¹ Também as “crioulas conservadoras organizam uma romaria ao Senhor do Bonfim pelo triunfo do partido nas recentes eleições”.⁵² Esse caráter conservador dos candomblés parece ter-se perpetuado ao longo do século XX, mas é importante destacar que a dinâmica já estava presente na segunda metade do século XIX.⁵³

Voltando à análise da distribuição geográfica dos candomblés, cabe notar que a maioria dos “candomblés” do centro urbano eram congregações de caráter doméstico, localizadas em espaços pequenos, no interior de casas, lojas, armazéns ou cafurnas, sem espaço de mato. As práticas mais habituais eram de cura ou exorcismo, para “tirar diabo” ou “feitiço” do corpo das pessoas, assim como práticas oraculares para “dar ventura”. Essas ações podiam alternar com ocasionais batuques, geralmente aos sábados ou domingos. Segundo a distinção estabelecida neste estudo entre “candomblés” e “indivíduos”, observa-se que no centro urbano predominavam os “indivíduos”, em oposição

à periferia, onde eram mais numerosos os “candomblés”. Dos 26 registros do centro urbano, 14 foram classificados como “candomblés” e 12 como “indivíduos”, enquanto dos 31 registros da periferia 23 eram “candomblés” e 8 eram “indivíduos”. Isso indica que, além da importante presença de especialistas religiosos no centro urbano, foi nas roças das freguesias semi-rurais que as congregações religiosas conseguiram desenvolver maior complexidade organizacional.

Talvez por esse motivo a repressão policial era mais forte nessa área. Como se queixava *O Alabama*: “esta polícia tem uma queda para os candomblés! Permite-os por ordem sua, dentro da cidade e manda apreendê-los nos arrabaldes!”⁵⁴ O jornal também denuncia que os candomblés dos arrabaldes serviam “de esconderijo a escravos fugidos, que aí se acoitam por muitos dias”.⁵⁵ Desde o início do século, as freguesias semi-rurais da periferia foram o refúgio privilegiado de negros fugitivos, não só nos terreiros de candomblé, mas também em quilombos. Em 1814, por exemplo, alguns comerciantes e outros cidadãos da praça da Bahia observavam o fraco policiamento da Casa da Pólvora, situada no Matatu, um lugar cercado, em palavras de Verger, de “aldeias de negros fugitivos”.⁵⁶ Em Brotas, os libertos eram muitas vezes acusados de induzir escravos a fugir dos senhores e os acolhiam, dando-lhes trabalho em suas roças, sendo que o juiz de paz dessa freguesia tinha devolvido aos seus donos mais de 400 escravos.⁵⁷

Em 1866, *O Alabama* pediu providências à polícia para reprimir candomblés “em certos pontos da cidade e seus arrabaldes, como Cruz do Cosme, Engenho Velho, Campinas, Quinta das Beatas, Engenho da Conceição, Matatu e outros”.⁵⁸ Efetivamente, a Cruz do Cosme (dois casos) — atual bairro da Liberdade —, na freguesia de Santo Antônio, o Engenho Velho (três casos) e a Quinta das Beatas (cinco casos), ambos na freguesia de Brotas, e Campinas (três casos), na freguesia de Penha, parecem ter sido alguns dos pontos mais importantes de concentração de candomblés na periferia.

Os grandes latifundiários que constituíam a elite capitalista e branca da sociedade soteropolitana moravam normalmente em palacetes e sobrados nas freguesias urbanas. As suas propriedades na periferia semi-urbana, por vezes extensos engenhos e fazendas de frutas e mata, eram exploradas pela população negra, majoritariamente livres e libertos, que se dedicavam também à lavoura de subsistência, com o cultivo da mandioca e hortaliças. Assim, “grandes chácaras conviviam com pequenos terrenos, e eram freqüentes arranjos de meação entre proprietários e lavradores”. Na maioria dos casos, esses arranjos eram concessões de sortes de terras “a título de foro”, o que permitia a certos libertos e suas famílias dispor como rendeiros dessas roças com relativa auto-

nomia. Podiam dar-se casos também de certos libertos que comprassem pequenos lotes de terra.⁵⁹

Em todas essas situações, existia a possibilidade de controle por parte dos negros de certos espaços físicos, às vezes em lugares de difícil acesso, no mato, fora dos olhos dos proprietários e das forças públicas, para organizar as atividades religiosas e eventualmente consolidar candomblés. Essa territorialização em volta do núcleo urbano não decorria só de uma estratégia de ocultação, mas respondia também a um imperativo interno do ritual africano, no qual são imprescindíveis os elementos mato e água para o culto das divindades.

Em 1870, *O Alabama* traz um interessante caso que mostra as eventuais relações de conflito entre latifundiários e rendeiros. O senhor Cotia Brandão, proprietário da Campina, na freguesia de Pirajá, queria dobrar o aluguel cobrado ao africano pai Thomaz, chefe de um candomblé naquelas terras. Nesse caso, não há um problema com as atividades religiosas: o proprietário aceita que baram candomblé “até feder, com tanto que paguem a renda” de 20 réis. por tarefa. Além do prejuízo que significava o aumento da renda, pai Thomaz, que ocupava aquele “mare-magnum de terras” desde 1847, corria o risco de perder três casas que tinha construído no terreiro. Tendo em vista que estava em jogo não só a permanência do candomblé, mas o patrimônio do rendeiro, pai Thomaz ameaçou o senhor Cotia de morte. Aliás, “o preto, tendo sido de certa casa, tem proteção grátis de advogado, que é apologista acérrimo do candomblé”.⁶⁰ Vemos, assim, como a posse ou o controle da terra era já um tema conflituoso para os candomblés naquela época. No entanto, entendendo ser o acesso à terra um ponto crucial para a consolidação dos candomblés, pois estes precisavam de espaços fixos para “plantar” seus assentos. Se no centro urbano eles podiam ficar ocultos em quartos, era nas roças da periferia semi-urbana que os assentos “naturais”, em árvores, rios ou fontes, podiam ser instalados.

A PREDOMINÂNCIA DA TRADIÇÃO JEJE NO CANDOMBLÉ DA DÉCADA DE 1860

Se na década de 1830 já existem claros indícios de congregações extradomésticas com um significativo grau de complexidade social e ritual, a documentação de *O Alabama* não deixa dúvida de que na década de 1860 o Candomblé tinha atingido um nível de institucionalização comparável ao que conhecemos hoje em dia. Além das freqüentes atividades de cura e adivinhação mantidas por especialistas religiosos individualizados, havia uma extensa rede de congregações religiosas, com espaços sagrados relativamente estáveis, tanto nas

roças da periferia como no centro urbano, que mantinham variadas relações de cooperação e complementaridade. Essas congregações estavam organizadas conforme uma hierarquia que derivava do princípio de senioridade, estabelecido através de demorados processos de iniciação.

Como já salientei repetidamente, a atividade ritual era desenvolvida a partir do "complexo assento-ebó", com periódicos sacrifícios animais e oferendas alimentares nos altares. Um aspecto que até agora só comentei *en passant*, mas que constitui uma importante característica ritual dessas congregações extradomésticas, é que cada uma delas estava dedicada ao culto não apenas de uma só divindade, como parece ter sido a norma no século XVIII, mas a uma pluralidade de entidades espirituais. De fato, esse seria um traço distintivo dos candomblés oitocentistas que viria confirmar o processo de crescente complexidade ritual que experimentou a instituição do Candomblé.

Embora, segundo a tradição oral, o culto de múltiplas divindades remonte às primeiras décadas do século XIX, com a fundação do candomblé Ilê Iyá Nassô, na Barroquinha, é só em 1858 que achamos os primeiros indícios documentais que sugerem essa realidade.⁶¹ No entanto, contrariamente à idéia prevalecente nos estudos afro-brasileiros, a minha hipótese é que o culto de múltiplas divindades não foi uma simples inovação brasileira, resultado das novas condições da sociedade escravista e do encontro das várias etnias africanas. Sustento que essa prática ritual encontra claros antecedentes africanos na área gbe e que, logicamente, a matriz jeje ou as tradições do culto de voduns tiveram um papel determinante no processo constitutivo desse modelo de Candomblé. Trata-se de um assunto complexo e controverso e, devido a sua importância, dedico-lhe especial atenção no capítulo 7.

Seja como for, os cultos de múltiplas divindades baianos comportavam cerimônias públicas, com toque de tambor, danças e manifestação das divindades no corpo dos devotos, que duravam vários dias. Finalmente, essas congregações compartilhavam um calendário de festas relativamente homogêneo. Por exemplo, depois do Carnaval, no período de Quaresma, suspendiam as atividades rituais celebrando a "festa do balaio". Todavia, em novembro, alguns terreiros celebravam a "festa do inhamé novo", consistente "na consagração dos primeiros frutos da colheita de cada ano às divindades africanas", e, em setembro, celebrava-se a festa dos gêmeos são Cosme e são Damião, sincretizados com os *ibejis* nagôs, os *hobo* jejes ou os *mabaças* angolãs. Os rituais funerários e os presentes às "mães d'água" eram também atividades regulares em que podiam participar membros de diversas congregações.

Essa recorrência das mesmas festas em uma pluralidade de congregações vem demonstrar a consolidação do caráter institucional do Candomblé na

década de 1860, embora esse processo de institucionalização tivesse iniciado, logicamente, nas décadas anteriores. Se festas como a do *inhamo novo* podiam ser o resultado de transferências quase lineares de práticas africanas específicas, outras, como a “festa do balaio”, coincidente com o calendário católico, indicam uma gênese nitidamente brasileira. As duas dinâmicas, a da persistência e a da transformação, a da resistência e a da adaptação criativa, atuavam conjuntamente.

Na literatura afro-brasileira tem sido enfatizado que, no processo formativo do Candomblé, existiu uma forte interpenetração entre a tradição dos cultos de orixás da área iorubá e a dos cultos de voduns da área gbe, interpenetração que, aliás, vinha ocorrendo havia séculos já na própria África. Rodrigues foi o primeiro autor a utilizar a expressão “candomblé jeje-nagô” para indicar esse processo de “íntima fusão” entre uma e outra tradição religiosa.⁶² Sem querer negar essa evidência nem minimizar a importância dos processos de reinvenção e ressignificação das práticas religiosas africanas no contexto brasileiro, o que me interessa discutir aqui é a possível predominância de uma ou outra matriz religiosa africana no processo constitutivo do Candomblé.

Antes de entrar nessa discussão, cabe alertar que a maior atenção prestada às tradições jeje e nagô em detrimento das congo-angolas — cujo estudo histórico e etnográfico está ainda por se fazer — deriva da maior evidência documental disponível para as primeiras. No entanto, ao longo da presente análise, assim como nos próximos capítulos, serão apontadas, quando relevantes, as influências das tradições congo-angolas e, em especial, a sua importante interpenetração com a tradição jeje.

A tese que pretendo sustentar nesta seção é a de que a tradição religiosa dos cultos de voduns originária da área gbe, isto é, a tradição jeje, constituiu uma matriz determinante no processo de institucionalização do Candomblé, e de que até a década de 1870 essa tradição foi, se não hegemônica, pelo menos tão importante como a tradição nagô dos cultos de orixás. Essa idéia questiona a de autores como Graden, Matory e Reis, que defendem uma hegemonia da tradição dos cultos de orixás. Para argumentar a minha tese, recorro ao método antecipado por Reis consistente na análise lingüística da terminologia utilizada pelos jornalistas de *O Alabama*. Como desdobramento e complemento dessa análise, discuto depois o conceito de “nação” no Candomblé, pretendendo avaliar a presença dos terreiros de “nação” jeje na Salvador da segunda metade do século XIX, sugerindo uma predominância desses terreiros sobre aqueles de “nação” nagô, o que viria a confirmar e reforçar a tese inicial.

Ao comentar as notícias de *O Alabama*, Graden pressupõe, aliás, de uma forma pouco fundamentada no texto, uma hegemonia da tradição nagô dos

cultos de orixás e até uma superioridade numérica dos terreiros nagôs no Candomblé daquela época. Esse autor fala das “tradições afro-baianas iorubás predominantes em Salvador” e do “sentido de superioridade nagô transmitido pelas páginas de *O Alabama*”, que, segundo ele, antecipava em três décadas as interpretações de Rodrigues, igualmente defensor da “superioridade” da mitologia nagô perante outras tradições do Candomblé. Lorand Matory também fala de um “complexo nagô dominante” e da “predominância nagô na fala religiosa afro-baiana de meados do século XIX”. Reis, de forma mais ponderada e reconhecendo a importância da tradição jeje, também sugere uma hegemonia da tradição nagô, suposição reforçada pela sua contagem da terminologia africana de *O Alabama*, segundo a qual os termos nagôs superam os jejes.⁶³ Ao contrário dessas interpretações, minha análise da terminologia de *O Alabama* sugere uma relativa predominância de termos originários da área gbe.

Em relação ao Candomblé contemporâneo, Julio Braga, seguindo informações de Yeda Pessoa de Castro e de Vivaldo da Costa Lima, chama a atenção para “a presença na estrutura dos candomblés que se dizem da nação nagô-queto ou quetos puros de segmentos rituais fons que os fazem muito próximos das organizações conventuais e iniciáticas daquela população do Benim”. Acrescenta que

o sistema de classificação construído a partir da formação do grupo iniciático (barco das iaôs), cujos integrantes são identificados pela ordem de entrada no espaço de reclusão conventual, pelos termos “dofono, dofontinha, fomo, fomotinha, gamo, gamotinha, domo, domotinha, vito, vitotinha”, é um exemplo contundente de que o candomblé nagô é construído com a presença, *na sua estrutura profunda*, de outros elementos *não* nagô-iorubás (grifo nosso).

Esses elementos “não nagô-iorubás” são essencialmente jejes. Como sugere Lima, citando Akindele e Aguessy, os nomes iniciáticos utilizados no Brasil corresponderiam aproximadamente àqueles utilizados nos cultos de voduns de Porto Novo, “*houndjènoukon, dométien, nogamou, nogamoutien, yomou, yomoutien, gamou, gamoutien, notien*”.⁶⁴

Mas a influência lingüística dos jejes vai além desse sistema de classificação do grupo iniciático. Os nomes do altar ou santuário, peji, e do seu responsável, o pejiã; do quarto dos iniciados, runcó ou runco; do lugar onde se coloca o assém, assento; da maceração de folhas com água, amasi; dos tambores, rum, rumpi e runle ou lé; da vareta percussiva, aguidavi; do idiofone sagrado, gã; do espírito guardião, adjunto; e provavelmente da obrigação que confere o status de senioridade a um iniciado, decá, seriam todos vocábulos de origem gbe.⁶⁵

Esses termos, utilizados hoje em dia nos terreiros ketus e angolas referindo-se a aspectos da “estrutura profunda” do ritual, como processos de iniciação, hierarquia do grupo, espaço sagrado, instrumentos e outros, indicam a importância indiscutível que a tradição do culto de voduns teve no processo formativo do Candomblé.

A análise lingüística dos termos africanos aparecidos em *O Alabama* vem confirmar e reforçar essa hipótese apontada por Lima e Braga. Em primeiro lugar, e de forma muito significativa, o termo “vodum” (“santo vodum”, “dançar vodum”) aparece sete vezes para se referir às divindades africanas, enquanto não há qualquer menção do termo “orixá”, a não ser na expressão composta *baba-loixa* (do iorubá babalorixá) para designar o chefe religioso. É muito provável que nessa época, e talvez já desde as primeiras décadas do século (lembramos o “deus vodum” do candomblé do Accú em 1829), “vodum” fosse utilizado na maioria dos terreiros como termo genérico para aludir às divindades africanas. Essa extrapolação do termo “vodum” fora do âmbito restrito dos terreiros de nação jeje é altamente sugestiva da influência da tradição do culto de voduns na instituição do Candomblé. De forma semelhante, em relação aos processos oraculares aparece em duas ocasiões o termo “Fa”, como é denominada a divindade da adivinhação na área vodum, e não a forma “Ifá”, utilizada pelos nagôs.

Quanto aos nomes de divindades, aparecem três referências explícitas a voduns (entre parênteses o número de ocorrências): Lebal (1), que seria Legba; Soubô (1), que seria a divindade do trovão, Sogbo; e Loco (5), que seria o deus-árvore, associado à gameleira. O último aparece também sob a forma *Loucose*, que é o nome dado às devotas dessa divindade, sendo que em fon, o sufixo *si* significa “esposa de” (lokosi = a esposa de Loko). De forma análoga aparecem alusões indiretas a outros dois voduns: *Aguesa* (1), devota do vodum caçador Agué, e *Nanasi* (1), provavelmente do vodum Nanã. Se a essa lista somarmos a já mencionada divindade da adivinhação, Fa, teremos um total de seis voduns jejes.

Por outro lado, só aparecem cinco divindades nagôs: Xangô (3), o orixá do trovão correspondente a Sogbo, sendo que em um caso é nomeado no contexto de um terreiro jeje; Oiá (1), significativamente nomeada como “a mulher do santo maior — Soubô”, e não do orixá Xangô; Oxalá (2), o “santo mais velho (Padre Eterno)”; Ogum (1); e Xapanan (1). Aparecem várias referências à festa de são Cosme e são Damião, numa ocasião referidos com o termo angola *mabaça*, assim como várias referências às “mães d’água”, que poderiam encobrir indistintamente divindades jejes, nagôs ou congo-angolas. Numa das notícias fala-se de “cultos à fantasiada mãe d’água, a uma serpente,

a um pássaro, etc.". Essa menção ao culto da serpente poderia aludir ao vodum Dan ou ao orixá Oxumaré. O pássaro poderia ser uma alusão ao vodum caçador Agué, às vezes representado como uma ave, ou talvez ao culto das iamis (ancestrais femininos associados à feitiçaria).

A ligeira predominância de nomes de voduns sobre nomes de orixás é complementada pela maior predominância jeje em relação a termos ou títulos hierárquicos. Para referir-se à dirigente feminina do terreiro, utilizam-se com frequência termos portugueses como: "mamãe, mãe do terreiro, rainha, grã-mestra, ou sacerdotisa", e para o líder masculino, "papai, pai do terreiro, presidente, grande-mestre, ou grã-sacerdote". Quanto a termos africanos, há referência a quatro indivíduos identificados com o título nagô *baba-loixa* (variantes *baba*, *baba-louxa*), do qual derivaria a expressão portuguesa "pai-de-santo".⁶⁶

No entanto, são mais numerosas as menções a títulos hierárquicos de origem gbe, como *gumbônde* (variante, *gombono*) (3), ou a sua versão feminina *gumbonda*, uma evolução fonética do termo fon *hunbono*, designando o chefe religioso; *guncô* (1), para designar a mulher do *gumbônde*, e *donunce* (1), descrita como "espécie de grã-mestra da ordem", termo derivado provavelmente de *donusi*, significando iniciada no segredo dos amuletos e da farmacopéia, ou de *donoche*, composto do termo *noche*, "minha mãe". Em consonância com o uso generalizado do termo "vodum", utiliza-se com muita frequência o termo *vudunças* (variante *avudunças*) (5), corruptela do termo "vodúnsi", para se referir às adeptas das divindades, sem aparecer em nenhuma ocasião os termos iorubás "iaô" ou "ebome", mais frequentes hoje em dia. Há ainda referência a duas mulheres chamadas Margarita *Gamotinha* e Maria *Doufona*, confirmando a utilização dos termos iniciáticos acima comentados nessa época. No contexto de um terreiro jeje aparece o termo "equede" (mestra das noviças), de origem etimológica ainda incerta. Do mesmo modo, o título "ogã" (6) — utilizado ora como sinônimo de chefe do terreiro, ora como nome dos dignitários masculinos que secundam o líder religioso em diversas funções —, por ser um termo compartilhado por jejes e nagôs, é irrelevante para a contagem. Resumindo, para uma ocorrência de termos hierárquicos nagôs (*baba-loixa*), aparecem seis de origem jeje.

Em relação a outros termos africanos, como nomes de rituais ou alimentos, a proporção é invertida. Aparecem 14 termos nagôs, 9 jejes, 4 bantos (*milonga*, *missangas*, *zungu* e *candomblé*) e 7 que não foram identificados.⁶⁷ Cabe notar que entre os termos nagôs predominam os nomes de alimentos ou animais, provavelmente utilizados também fora do âmbito religioso: *atás* (*ata* ou pimenta) (1); *obi* (*obì*, fruto) (5); *orobô* (*orógbó*, fruto) (2); *eipou* ou *épu* (*epo* ou azeite) (2); *afurá* ou *furá* (*fúrá* em hauçá, *afúrá* em iorubá, bebida) (2); *efô* (*èfó* ou

folhas comestíveis) (1); amalá (*àmàlà* ou comida votiva) (1); *acucó* (*àkùko* ou galo) (1); *etuns* (*etù* ou conquém) (1); *abou* (*àgbò* ou carneiro) (1); *forican-abou* (*f'ori kà àgbò* ou cabeça, colocada sobre carneiro, ato ritual de realizar os pedidos com o animal sacrificial) (1); *obacouçu* (*Oba Koso*, nome de Xangô que em *O Alabama* designa um “pássaro que os africanos veneram e cujo canto os adverte, quando se aproxima alguém”, talvez o gavião, associado a Xangô) (1); *ebó* (oferenda) (1); ojá (*òjá* ou tira de pano) (1).

Contrariamente, entre os termos jejes a maioria refere-se a importantes espaços, atividades ou objetos rituais: *pegi* (*kpè jí* ou altar) (3); *segun* (*sinhun* ou ritual funerário) (2); *sapocan* (ritual iniciático) (2); *von-siça* (*vòtsá* ou sacrifício) (1); *mocan* (*mwen kan* ou colar de palha) (1); *gés* (*je* ou contas) (1); *kessé* (*kesé* ou papagaio da costa) (1); *bobo* (*abobo* ou massa de feijão) (1); e *agonté* (broto da palmeira “rônier”; aparece sob a forma *aguntesa*, nome ritual de uma sacerdotisa) (1).⁶⁸

Sumariando, minha análise lingüística de *O Alabama* mostra uma ligeira superioridade numérica dos termos jejes em relação aos iorubás.⁶⁹ É claro que essa evidência lingüística não é prova conclusiva da dominância jeje no Candomblé, mas certamente é indicativa de um equilíbrio de forças entre as tradições jeje e nagô. Ora, sendo que na década de 1860 os nagôs constituíam a grande maioria dos africanos na Bahia e os jejes, apenas uma minoria, o equilíbrio lingüístico demonstra a importância dos cultos de voduns no processo formativo do Candomblé e sua atualidade crítica ainda nessa década. Em outras palavras, pode-se supor que, no âmbito do Candomblé, a superioridade demográfica dos nagôs ainda não se tinha traduzido em hegemonia cultural.

Para reforçar essa idéia vamos agora avaliar até que ponto nos candomblés da segunda metade do século XIX existia algum tipo de divisão em termos de “nações africanas” e, nesse contexto, qual era a presença dos terreiros jejes. Como já vimos, no início do século a população africana agrupava-se em função de identidades coletivas que, embora criadas no Brasil, respondiam a diferenças culturais e lingüísticas, de origem predominantemente africana. Lembremos, por exemplo, os ajuntamentos dos angolas, os jejes e os nagôs e hauçás em Santo Amaro, em 1808, ou a política do conde dos Arcos, que favorecia essas divisões étnicas.

No entanto, essas distinções parecem diluir-se à medida que avança o século. Em *O Alabama*, por exemplo, não encontramos nenhuma referência explícita a nações africanas em relação aos candomblés da época. Fala-se apenas de “seitas africanas”. Como já comentei, na segunda metade do século a composição social dos candomblés apresenta uma crescente heterogeneidade étnico-racial. Esse processo de mestiçagem se acentuou com a abolição do tráfi-

co e o fim da chegada de novas levas de africanos. Ora, o silêncio documental de *O Alabama* em relação a distinções étnicas entre as diversas congregações religiosas talvez seja uma falsa aparência. Em parte, esse silêncio pode ser explicado pelo fato de que, a partir de 1850, as classificações étnicas africanas deixaram de ser usadas pela classe dominante na sociedade mais ampla, passando a ser utilizado apenas o termo genérico "africano" (ver cap. 2). Mas isso não significa que os africanos e os seus descendentes crioulos não tenham preservado essas denominações no contexto religioso e familiar.

A crescente heterogeneidade étnico-racial da base social dos candomblés sugere *a priori* a existência de um paralelo processo de heterogeneidade ritual, com uma progressiva interpenetração de práticas e valores religiosos das matrizes jeje, nagô e angola. Na década de 1860, a já mencionada simbiose do "Candomblé jeje-nagô" estava certamente em processo, e é provável que certos terreiros ou líderes religiosos não mais identificassem as suas práticas em termos de "nações" ou categorias étnicas. Vide como exemplo uma das notícias de *O Alabama* sobre o candomblé do africano Zé Rolavo, na Quinta das Devotas. O líder é identificado com o termo jeje *gombono* e tem uma filha de santo, chamada de *vudunça*, outro termo jeje, mas que é devota de *O'xalá*, nome de um orixá nagô. Essa *vudunça*, incorporada pelo seu orixá, predissera a um oficial militar, seu marido ou amásio,

que ele estava para ser demitido brevemente e que, para o não ser, havia de lhe dar um *abou* (carneiro), meia canada de *êpu* (azeite), dous *acucó* (galos), um *kessé* (papagaio da costa), *obis*, *colla*, *atás* e orobôs, doze da cada um, para fazer um *ebó* (cumprimento de preceito para alcançar qualquer graça) com o que não só arredaria o mal que lhe estava iminente, como passaria a capitão.

Na lista de ingredientes para o *ebó* (termo nagô) aparece uma mistura de nomes jejes e nagôs (ver acima). Após imolar o carneiro, fato que indicaria uma tradição nagô (os jejes não sacrificam esse animal), e de beber algumas gotas do sangue,

seguiu-se a cerimônia burlesca do *forican-abou*, que consiste em dar leves marradas na cabeça do animal morto, enquanto o preto engrola certas palavras. Depois do *von-siça* (sacrifício), seguiu-se uma espécie de dança chamada *bonaduê* e o nosso oficial muito ancho enfeitado de *gés* (contas) tomou conta do *nacucu cuim* (tabaque) e começou a bater desmesuradamente, enquanto as *filhas da casa*, em desenvoltas e extravagantes posturas dançavam.⁷⁰

Nessa burlesca descrição do ritual, de novo misturam-se expressões jejes e nagôs, mas o detalhe e o esforço que toma o jornalista em utilizar e traduzir os

termos africanos indicam ou que ele estava por dentro da história, ou que teve um informante conhecedor do assunto. Porém isso não impediu que ele incorresse em algum erro, pois o *forican-abou*, por exemplo, realiza-se com o animal vivo, antes do sacrifício. Em qualquer caso, a narrativa dessa notícia é indicativa da possível interpenetração e mobilidade de termos e práticas além das fronteiras de nação. Aliás, essa fluidez interétnica de interpenetração ritual teria sido um fator constante, e até imprescindível, na gênese e continuidade do Candomblé.

Feita essa importante ressalva, também é provável que, ao lado desses especialistas religiosos mais abertos à assimilação de práticas e valores de várias fontes, existissem outros igualmente cientes das diversas origens e utilidades de cada uma dessas práticas, capazes de reconhecer diferenças e estabelecer critérios seletivos entre umas e outras. Cabe lembrar que a maioria dos terreiros desse período eram fundados e liderados por africanos, especialistas religiosos predominantemente iniciados na própria África. De um modo ou de outro eles continuaram sua carreira religiosa no Brasil, adaptando o seu conhecimento e inserindo suas práticas no *modus operandi* que encontraram na sua chegada no contexto colonial. No entanto, é mais do que provável que alguns deles, como líderes, especialmente os favorecidos por redes sociais intra-étnicas, tivessem interesse em manter certos ritos, divindades e terminologia específicos da suas terras de origem como estratégia de identidade e diferenciação.

Em outras palavras, as distinções entre diversas nações de candomblé, apesar do silêncio documental, seguramente persistiram no seio de certas congregações religiosas, como acontece até hoje. Com o progressivo falecimento dos líderes africanos na segunda metade do século, os seus descendentes crioulos, após herdar a liderança dessas congregações, continuaram a manter as identidades de nação com base nessas práticas rituais. Portanto, embora a heterogeneidade étnico-racial dos participantes dos candomblés tivesse crescido ao longo do século, a identidade das nações africanas ficou ancorada em certas características litúrgicas que eram emblemáticas de tradições religiosas diferenciadas.

Partindo dessa premissa, tentarei avaliar a presença de elementos litúrgicos de uma ou outra tradição africana nos candomblés documentados em *O Alabama* para inferir daí a predominância de uma ou outra "nação". O exercício é complicado por vários motivos. Em primeiro lugar, pela própria ambigüidade existente na adscrição a uma ou outra nação, que em alguns terreiros podia ter uma consideração de pouca importância. Em segundo lugar, pela relativa confiabilidade das notícias de *O Alabama*, escritas por pessoas alheias ao Candomblé, que embora fossem, às vezes, testemunhas oculares

dos eventos, podiam incorrer em distorções ou erros. Em terceiro lugar, na maioria das notícias não há elementos suficientes para inferir qualquer identificação. E em quarto lugar, a possível identificação de nações que apresenta está baseada numa combinação de estratégias analíticas, como a origem étnica dos líderes, o uso de terminologia hierárquica ou o culto de certas divindades, que são apenas indícios e não provas conclusivas. Mais confiáveis são as identificações de nação dos terreiros que estão ainda na ativa e reconhecem a pertença a uma ou outra nação. Apesar dessas dificuldades, acho que o exercício, embora apenas tentativo, revela certas tendências significativas.

Dos 65 registros identificados em *O Alabama* correspondentes a "candomblés" (congregações religiosas coletivas) ou "indivíduos" (especialistas religiosos que atuavam provavelmente de forma independente, sem uma infra-estrutura de grupo estável), apenas 20 apresentam dados que permitem sugerir uma identificação de "nação". Desses 20, só 8 podem ser identificados com certa confiabilidade, e são os casos que chamaremos "positivos", sendo o restante casos apenas "prováveis". Dos 8 casos "positivos", 5 seriam jejes, 2 nagôs, e 1 angola. Dos 12 casos "prováveis", 5 seriam jejes, 6 nagôs e 1 angola. Somando casos positivos e prováveis teríamos 10 jejes, 8 nagôs e 2 angolas.⁷¹ Vemos, assim, que a análise quantitativa dos terreiros por "nação" apresenta uma correspondência com as proporções achadas na análise lingüística, sendo os jejes maioria, seguidos de perto pelos nagôs e depois pelos angolas, em menor número. Esse fato reforça a tese inicial de uma relativa predominância das tradições jejes no Candomblé pré-abolição.

Expostos os resultados da análise, é preciso detalhar como eles foram obtidos. Um primeiro critério para avaliar a "nação" de um terreiro, se não totalmente confiável pelo menos aproximado, seria considerar as origens étnicas dos seus chefes ou dirigentes. Ora, dos 81 líderes (33 africanos) identificados por Reis para o período 1800-1888, só 6 puderam ser identificados com nações africanas: 2 angolas, 1 mina, 1 jeje, 1 hauçá e 1 nagô.⁷² Desse número, apenas os dois angolas e o nagô aparecem no período 1863-1871.

Vejamos os casos angolas. Em 1864, denuncia-se um candomblé "no lugar denominado Dendezeiro", na freguesia de Penha, "cujos chefes são Anna Maria, africana, de nação Angola e um negro conhecido por pai Francisco". Ana Maria, também chamada "rainha, ou mãe do terreiro", era líder de uma congregação composta pelo menos por 13 membros: 6 mulheres e 7 homens (6 deles "tocadores de tabaque"); 3 africanos, 2 crioulos, 3 pardos e 5 não identificados; sendo nomeados entre eles 2 libertos e 1 escravo. O segundo caso angola corresponde ao "preto velho angola, papai Mané, que tira diabos, bota diabos, vende diabos, empresta diabos e é o mesmo diabo". Uma

vez que nessa notícia as informações só apontam para atividades de cura e exorcismo, considero apenas provável que “papai Mané” fosse dirigente de um terreiro angola.⁷³

Entre os casos nagôs, os dois que considero “positivos” são o candomblé de Domingos Pereira Sodré e o candomblé chamado Moinho, dirigido pela africana tia Julia. Tanto Reis como Harding comentam o caso do liberto Domingos, e o primeiro autor achou uma notícia no *Diário da Bahia*, em 28 de julho de 1862, na qual se especifica que era originário de Onim (Lagos). Aparentemente secundado por duas libertas ganhadeiras, dava ventura a uma clientela sofisticada, ao tempo que trabalhava para libertar escravos dos seus senhores por meio de “feitiçaria”. Trata-se provavelmente do mesmo “papai Domingos” que aparece em 1870, no beco do Acú, em Brotas, dirigindo, junto com mamãe Mariquinhas Velludinho, uma “sessão magna, em uma roça, para evocar a alma do Chico Papai, grã-sacerdote do fetichismo”.⁷⁴

O segundo caso é o do Moinho, que pode ser identificado como nagô por evidências atuais, já que, na verdade, se trata do mesmo pessoal do terreiro Gantois (Ilê Iyá Omìn Axé Iyamassé), reconhecido como um dos candomblés nagô-ketus mais antigos da cidade. Em 4 de janeiro de 1868, aparece uma primeira notícia em que se fala de um “pagode” ou “bando”, na estrada do Rio Vermelho (atual Vasco da Gama), composto pela “gente do terreiro de tia Julia, no Moinho”, e cita-se também a “Pulcheria, segunda mamãe do terreiro”. Não cabe dúvida de que se trata da africana Maria Julia Conceição Nazaré e a sua filha Pulcheria, dirigentes do Gantois, como foi documentado por Nina Rodrigues na década de 1890: “a mãe de terreiro Julia, velha africana [...] assiste-a imediatamente sua filha Pulcheria”. O Moinho estava localizado perto da estrada do Rio Vermelho, seguramente nas imediações do Dique do Tororó, no atual Garcia, e seria só a partir de 1870 que se mudara para a sua atual localização, na fazenda Gantois. Várias outras notícias sobre o Moinho acrescentam interessantes informações, como a celebração da “festa do inhame novo”, em novembro, ou a festa organizada em finais de dezembro por uma devoção de Nossa Senhora da Conceição, seguida de obrigação com sacrifício de “um boi à Mãe d’Água” (provavelmente Oxum).⁷⁵

O critério para identificar os outros seis casos “prováveis” de terreiros ou indivíduos nagôs é o uso do título *baba-loixa*, ou a menção de divindades nagôs em relação aos seus membros: 1) um *baba-loixa* não identificado, com terreiro na Cruz do Cosme; 2) o senhor Granada, filho de santo do *baba-loixa* da Cruz do Cosme, consagrado a Xangô e Oxalá, “curador de feitiço e tirador de diabos”; 3) o *baba-loixa* Turibio, com candomblé na Quinta das Beatas, falecido em 1864; 4) os “*baba-louças*, Azomé e Acromece, professores

jubilados da extinta escola de Chico-Papai, dão ventura e consultas, e tiram diabo do corpo, a preços cômodos”, com casa na ladeira do Alvo, na freguesia de Sant’Anna; 5) o “africano curandeiro Augusto”, também chamado *baba-loixa*, com terreiro no Campo Grande, dedicado a práticas de exorcismo. Finalmente, 6) o candomblé de Chico-Papai, localizado na Rua da Poeira, poderia ser também nagô, visto que seu dirigente tem dois *filhos de santo* chamados de *baba-loixas*, é “colega” do *baba-loixa* da Cruz do Cosme, e a sessão celebrada em 1870, após cinco anos da sua morte, foi dirigida por papai Domingos, provavelmente o mesmo Domingos Pereira Sodré, nagô de Onim. Cabe notar que pelo menos três desses casos (2, 4 e 5) aparecem como “indivíduos” dedicados a atividades de cura e adivinhação, sem ficar claro se efetivamente eram líderes de uma congregação religiosa complexa.⁷⁶

Em relação aos dez casos de candomblés jejes, identifiquei cinco como “positivos”. Em primeiro lugar figura o Bogum, terreiro ainda na ativa, considerado o representante mais notório da nação jeje no Candomblé sotero-politano contemporâneo. Sobre ele aparecem várias notícias entre 1867 e 1870, que comentarei em detalhe no próximo capítulo. Um segundo terreiro, na Quinta das Beatas, pode ser identificado como jeje. Não constam os nomes dos líderes, apenas menciona-se um “papai” e uma “mamãe”, mas reporta-se o caso de uma mulher “de um homem do comércio”, levada em segredo, “fechada na cadeira”, que ia lá para “dançar *vodum*” e “a *Loco* adorar”. Embora se diga que ela “pega de *Xangô* na *machadinha*”, poderia tratar-se de uma alusão ao vodum Sogbo, pois nesse terreiro aparece a menção explícita entre os seus membros de “*negras gejes*, crioulas e mulatas”. Essa referência à etnicidade das africanas é um caso singular na documentação de *O Alabama* e constitui uma evidência forte da nação do terreiro.⁷⁷

A identificação dos outros três casos “positivos” deriva da tradição oral mantida até nossos dias. A finada Valentina Maria dos Anjos, mais conhecida como Doné Runhó, mãe-de-santo do Bogum entre 1960 e 1975, lembrando os antigos terreiros jejes de Salvador, citava o Kerebetan, o Campina de Boskejan e o Agomea.⁷⁸ A ialorixá Olga Francisca Régis, dirigente do candomblé do Alaketo, confirmou algum desses nomes: “tinha Agomé, tinha Kanjira, tinha [outro] junto ao terreiro de Tapa, que é onde tinha *gaiaku*, Zerebetan, mas era daqueles lados lá da beira da praia [...]. Temos até a canção ‘*Zerebetano zaro, zerebetano zaro*’”.⁷⁹ A memória oral, nesse caso, permanece fiel ao passado, pois efetivamente achei referências documentais a esses terreiros jejes em *O Alabama*.

Sobre o terreiro Zerebetan (var. Kerebetan) encontrei uma notícia, em 15 de maio de 1867, na qual se denuncia o desaparecimento da parda escrava

Casimira, que “foi com outras a um terreiro para o lado das Barreiras, chamado em língua africana *Querebetan* — fonte onde todos vão beber”. Se a tradução do jornalista é correta, o termo original seria talvez *Querebetò*, sendo *tò* o termo fon para se referir a todo curso d’água, lagoa, rio ou riacho. Existe, na atualidade, na periferia de Salvador, um bairro chamado Calabetão que talvez seja uma corruptela do antigo candomblé do “lado das Barreiras”. A Casa das Minas, em São Luís do Maranhão, um dos terreiros jejes mais antigos e importantes do Brasil, é também chamada Querebetã de Zomadonu. Segundo Sérgio Ferretti, em São Luís *querebetã* designa a casa do povo de Davice, casa grande, ou terreiro de Davice. Davice (um reino provavelmente anterior ao de Allada) na Casa das Minas designa a família de voduns reais do Daomé, liderada pelo vodum Zomadonu.⁸⁰

O “terreiro de Agomé” (variante Agomea) estava localizado em Campinas, nas imediações de Pirajá, na freguesia da Penha, e é nomeado numa notícia em 11 de novembro de 1871. De uma forma bastante preconceituosa e distorcida, são descritas as condições das vodúnsis na camarinha. Aparece menção à “mamãe do terreiro, (*gumbonda*)” e à crioula Paixão, “equede” ou responsável pelas iniciadas.⁸¹ O nome do terreiro deriva seguramente de Agbomé, atual Abomey, capital do antigo reino de Daomé. Poderia, portanto, pensar-se que esse candomblé fosse de nação jeje-dagomé.

É provável que esse terreiro de Agomé tenha dado o nome ao bairro da Gomeia, localizado perto de São Caetano, ao sul de Campinas. Arthur Ramos já sugeriu ser o topônimo “uma corruptela da forma portuguesa do Dahomey (Agomé, Dagomé nos documentos antigos), o país dos geges” e, em apoio dessa interpretação, Edison Carneiro acrescentava que “dois dos três candomblés geges da Bahia — os de Manuel Menezes e Falefá — estão localizados na vizinhança da Goméa”.⁸² Também funcionou ali o terreiro de Joãozinho da Gomeia que, embora de nação angola, apresentava, como nota Ramos, importantes “intromissões jejes”. Testemunhas oculares das festas daquela casa lembram que “tinha muitas pessoas jejes, era angola, mas tocava candomblé jeje, fazia muito Omolu, Oxumaré, Nanã”.⁸³ No entanto, é improvável que essa presença de terreiros jejes, ou de influência jeje, no século XX, tivesse alguma ligação com o antigo terreiro Agomé.

O terreiro Campina de Boskejan (var. Campina de Boskeji) estaria logicamente também localizado em Campinas. Em *O Alabama* aparecem várias notícias sobre terreiros localizados nessa área, mas é difícil identificá-los e saber se alguma dessas notícias se refere especificamente a esse candomblé jeje. No entanto, há uma notícia de 1867 em que se fala “do terreiro da Campina” (note-se o singular, comparado ao nome do bairro, Campinas), onde se estava

realizando o *segum* (sirrum, nome jeje do ritual funerário) pela morte de mãe *Aguntessa* (“esposa de” Agunté, em fon *agontè*, broto comestível de uma espécie de palmeira, talvez deificada como vodum). Menciona-se a presença de gameleiras, um papai Dorthé (*doté* é um título hierárquico fon) jogando Fa (note-se o uso do termo fon), Izabel Loucouce (Lokosi, devota do vodum Loko) como oficiante do ritual de raspar o cadáver e uma Agueça (Aguesi, devota do vodum Agué). Esses elementos indicam tratar-se de um terreiro jeje, muito provavelmente o Campina de Boskejan lembrado pela memória oral. *Humbono* Vicente, por exemplo, dizia lembrar que o Campina de Bosqueji tinha um pé de Loco (gameleira).⁸⁴

A identificação dos restantes cinco casos “prováveis” de candomblés jejes é obtida, como no caso dos nagôs, a partir do uso de terminologia hierárquica jeje, menção de divindades ou devotas de divindades jejes e do vínculo com outras congregações jejes. No Engenho Velho, no candomblé do “preto” papai Antônio, é documentada, em 1868, uma grande festa coincidindo com a vitória dos conservadores nas eleições municipais, que durou mais de uma semana, teve “matança” de boi e congregou “mais de duas mil pessoas de todas as classes”. Havia crioulas “elegantemente vestidas com *saietas*, umas toalhinhas com uns chocalhos pela cabeça e uns *rabos* de cavalos na mão, e no meio delas haviam algumas pretas africanas que como *vudunças antigas*, tomaram parte na folia”. Na descrição da “matança” fala-se de novo da presença de “muitas mulheres, espécie de bachantes, a que chamam *vudunças feitas*”. Foi nessa festa que, como já foi mencionado, um subdelegado da polícia “caiu no santo [...] *comeu azeite fervendo*, e junto do pé de *Lôcco*, foi pelo chão se batendo” (grifo nosso).⁸⁵

Nos terreiros jejes e nagôs do Maranhão e da Bahia, fala-se de uma antiga prática realizada para demonstrar o poder do vodum e confirmar a autenticidade da possessão, que consistia na ingestão de bolas de algodão impregnadas de dendê fervendo (*acará*). Todavia, nos cultos de voduns da área gbe e nos terreiros jejes era freqüente outro ritual com a mesma funcionalidade — chamado na Bahia “prova de Zo”, “prova do fogo” ou “bota-a-mão” — que consiste em meter a mão numa panela de barro com azeite de dendê borbulhante, de onde o vodum pega um pedaço de carne de um animal previamente sacrificado. Em seguida, o vodum exhibe para todos o pedaço, mas não há ingestão do alimento. *O Alabama* menciona explicitamente essa obrigação “em que vão *meter a mão no azeite*” em outro candomblé na Quinta das Beatas.⁸⁶ Jehová de Carvalho, seguindo informações de uma antiga equede do Bogum, reporta o mesmo ritual nesse terreiro e acrescenta que podia ser seguido pelo “pisa na brasa”, no qual as vodúnsis, descalças, punham os pés sobre brasas vivas, sopradas pelos abanos de palha de palmeira à mão dos ogãs: “Sogbo tudo via e tudo vigiava”.⁸⁷

Efetivamente, a “prova de Zo”, no Brasil, está associada aos voduns da família Hevioso, dos quais Loko faz parte. O fato de que na festa do Engenho Velho o ato de “comer azeite fervendo” fosse realizado “junto do pé de *Lôcco*” sugere que a prova de fogo da qual participou o subdelegado já seja o ritual do *acará*, ou talvez a “prova de Zo” pertencesse à tradição do vodum. A menção dessa obrigação, do vodum Loko e as alusões a africanas *vudunças antigas*, ou *feitas*, permite supor que se tratava de um *candomblé jeje*. Aliás, no Engenho Velho, vizinho do Bogum, a tradição oral lembra o funcionamento do terreiro jeje Pó Zerrem, do qual falaremos mais adiante. Seria o *candomblé* de papai Antônio o mesmo Pó Zerrem? Fica a dúvida.

O preto Joaquim, com terreiro na Quinta das Beatas (talvez o mesmo acima mencionado onde se realizava a “prova de Zo”), é chamado de “*gumbônde* (*grã-sacerdote*)” e a sua mulher, de *guncô*, dois títulos jejes que sugerem ser o *candomblé* dessa nação. Pai Joaquim é denunciado por sua mulher por um suposto abuso sexual com “as raparigas” que estavam sendo iniciadas.⁸⁸ Em São Miguel, na freguesia de Sant’Anna, registra-se a presença de um africano que “tem em um quarto preparado em forma de templo imagens idólatras de diversas espécies [...] até a figura do diabo (Lebal) vestido de capona, o qual é um dos mais milagrosos”. Esse Lebal é Legba, a divindade jeje correspondente ao Exu nagô.⁸⁹ Finalmente, em 1869, um grupo de iniciadas do Bogum, devido à perseguição policial, foi levado primeiro para São Miguel, na casa da africana Clara, e logo para um terreiro nas Areias da Armação, provavelmente liderado por Maria Velhudinha. Seria lógico pensar que as “*vudunças*” do Bogum foram levadas para terreiros da mesma nação, a fim de continuar a sua iniciação. Aliás, sabemos que o terreiro de Maria Velhudinha, nas Areias, recebia visitas de outras sacerdotisas e sacerdotes jejes de Cachoeira, o que reforçaria essa hipótese.⁹⁰ Voltaremos sobre esse tema no próximo capítulo.

Concluindo, pode-se dizer que a partir da segunda metade do século XIX se foi, aos poucos, consolidando em Salvador uma rede de congregações religiosas jejes, com organização hierárquica e litúrgica complexa, que estabeleciam entre si várias relações de complementaridade, cooperação e provavelmente conflito. Ao mesmo tempo, a comunidade religiosa jeje funcionava inserida e como parte constitutiva de uma comunidade religiosa negro-mestiça mais ampla, com cujas congregações também estabeleciam relações, ora de concorrência e contraste com base em seus ritos, ora de solidariedade e cooperação na resistência organizada à repressão e à discriminação das classes dominantes.

Devido à inevitável limitação e parcialidade das fontes, a análise linguística e a avaliação quantitativa de terreiros jejes aqui apresentada deve ser tomada com cautela, sendo preciso haver futuras pesquisas para refinar esses resultados.

No entanto, a evidência documental de *O Alabama*, além de confirmar a idéia já estabelecida nos estudos afro-brasileiros de que a matriz jeje foi uma das mais importantes na gênese do Candomblé, sugere que as tradições dos cultos de voduns permaneceram dominantes até pelo menos o início da década de 1870. Isso não significa minimizar a importância das outras matrizes, como os cultos congo-angolas de inquices e, sobretudo, os cultos nagôs de orixás que, como comprovamos, nesse período quase se equiparam com os dos jejes.

Na realidade, o que estou propondo é apenas uma inversão da ênfase no binômio jeje-nagô, questionando a tradicional interpretação vigente nos estudos afro-baianos que têm privilegiado o pólo nagô. **A interpretação nagô-cêntrica decorre da constatação contemporânea de uma clara supremacia numérica dos terreiros auto-identificados como nagô-ketus e, em especial, da memória histórica preservada pela tradição oral, que considera o Ilê Iyá Nassô como o terreiro mais antigo da Bahia. Pelo prestígio atual dessa casa, e daquelas que dela surgiram como o Gantois e o Axé Opô Afonjá, esse mito da origem nagô-ketu do Candomblé tem sido aceito sem maior questionamento, e com o tempo virou hegemônico no discurso do povo-de-santo e dos intelectuais. As novas fontes documentais como *O Alabama*, no entanto, apresentam uma realidade muito mais complexa e oferecem indícios suficientes para propor interpretações alternativas.**

O PROCESSO DE "NAGOIZAÇÃO" NA VIRADA DO SÉCULO XIX

A tese aqui sustentada de uma preeminência da tradição jeje no Candomblé de meados do século XIX coloca, no entanto, um interessante problema. Trata-se de explicar como em aproximadamente 20 anos (1871-1891), desde os tempos de *O Alabama* até o início da pesquisa de Nina Rodrigues, a predominância jeje parece desaparecer em favor de uma clara supremacia da tradição do culto de orixás. Na sua obra póstuma, *Os africanos no Brasil*, Rodrigues reconhece que no início dos seus estudos não conseguiu diferenciar a mitologia jeje da nagô, devido à "íntima fusão" em que se encontravam. Embora afirme que "antes se deve dizer que uma mitologia jeje-nagô do que puramente nagô prevalece no Brasil", ele conclui:

são hoje muito reduzidos em número os jeje da Bahia. Se em tempo existiram aqui livres de mescla as suas crenças e o seu culto, não posso afirmar agora. Nos atuais candomblés e terreiros jeje predomina o elemento crioulo e mestiço e as práticas são, como nos candomblés e terreiros nagôs, um misto das duas mitologias. O que não sofre dúvida é que hoje a mitologia ewe [jeje] é dominada pela yorubana.

Seguindo Ellis, ele explica a absorção da cultura jeje pela nagô devido à predominância da língua nagô e à natureza “mais complexa e elevada” das crenças religiosas nagôs.⁹¹ Embora esses pressupostos sejam certamente discutíveis, essa percepção perdurou ao longo do tempo.

Em 1937, Carneiro escrevia: “se já no tempo de Nina Rodrigues, a mitologia jeje se fusionava e mesmo cedia passo à mitologia nagô, o que se verifica hoje é a quase completa absorção das práticas jejes, quase que totalmente esquecidas como práticas independentes, por parte da mitologia nagô”.⁹² Uma década depois, também Ramos reiterava:

a velha asserção de Nina Rodrigues, de que os cultos e práticas jejes foram absorvidos pelos Nagôs, continua de pé. As sobrevivências religiosas jejes, quando existem, não chegam a constituir, na Bahia, no Nordeste, ou no Rio, um bloco cultural onde se possa nitidamente evidenciar uma franca herança daomeana. Em outras palavras, não há, na Bahia, um culto vodun estabelecido como tal.⁹³

Cabe apontar que essa percepção era resultado, em parte, de um foco das pesquisas desses autores nos terreiros nagô-ketus, e que esse viés fez com que a visibilidade desses terreiros acabasse por ofuscar a presença dos jejes. Se efetivamente os candomblés jejes passaram a ser uma minoria, como discutirei oportunamente nos próximos capítulos, alguns deles persistiram mantendo o culto de divindades e práticas rituais jejes diferenciadas.

Nina Rodrigues concentrou seu estudo sobre o Candomblé no terreiro Gantois de nação nagô, e do mesmo modo que, ao analisar os grupos de ganhadores privilegiou os dos africanos, minimizando aqueles dos crioulos, é provável que a sua pesquisa sobre religião incorra numa parcialidade semelhante, resultando numa imagem algo distorcida do que realmente estava acontecendo na virada do século XIX. Mas, além dessa circunstância, na sua obra há indícios claros de que os jejes efetivamente já não desfrutavam do destaque da década de 1860. Se o termo “vodum”, por exemplo, fosse utilizado como na época de *O Alabama*, Rodrigues não deixaria de ter notado o fato. No entanto, é o termo “orixá” que se começa a utilizar de uma forma genérica para designar as divindades africanas.

Nesse sentido, é interessante um comentário do próprio Rodrigues. Falando do vodum Loko, associado à gameleira, diz: “aconteceu que nos nossos estudos publicados antes de conhecer as obras de Ellis, *negros nagôs* nos fizeram corrigir o nome de Lôco [...] pretextando que havia simples *corrupção crioula* do seu verdadeiro nome Irôco” (grifo nosso).⁹⁴ O exemplo sugere que, naquele momento, um movimento etnocêntrico de “purificação” nagô estava sendo articulado em oposição à “corrupção crioula”, e mostra como a agência

dos praticantes nagôs pode ter sido instrumental para a sua promoção sócio-religiosa e, conseqüentemente, para a progressiva invisibilidade dos jejes. Mas quais teriam sido as causas que propiciaram essa autoconsciência da identidade nagô e o subsequente esforço para legitimá-la?

O processo que gerou a **supremacia nagô no Candomblé baiano** não pode ser explicado como efeito de apenas uma causa, mas deve ser entendido como **resultado da complexa interação de uma pluralidade de fatores que aqui só podem ser abordados de forma tentativa**.⁹⁵ Em primeiro lugar, tal mudança parece coincidir com a grande **proliferação de terreiros que se deu na época pós-abolição** que, como demonstram as notícias de jornais recolhidas por Rodrigues entre 1896 e 1905, se espalharam por toda a cidade, e também no Recôncavo, **liderados majoritariamente por mulheres crioulas**.⁹⁶ Apesar dos ideais de progresso e civilização promovidos pela nova República, **a grande maioria negro-mestiça baiana continuou privada da possibilidade de exercer uma cidadania real. A marginalidade social da população de cor reforçou a formação de uma identidade racial e cultural diferenciada e a procura de espaços de sociabilidade alternativos como o candomblé**. Na construção dessa identidade negra, assumida sobretudo pela população crioula, a África, **como sinal diacrítico de origem e como projeção do imaginário cultural**, passou a jogar um papel central, pelo menos para alguns grupos. É na década de 1890, por exemplo, que surgem grupos carnavalescos como os Pândegos da África e a Embaixada Africana.⁹⁷

No contexto do Candomblé, penso que foi precisamente no período pós-abolição, coincidindo com a progressiva desaparecimento dos velhos africanos e a simultânea idealização da África, que terreiros como o Gantois — que podiam reclamar uma fundação histórica africana — começaram a reivindicar essa ascendência, embora já fossem congregações essencialmente crioulas nesse momento. **A africanidade constituía um fator diferencial, um capital simbólico para enfrentar a concorrência das casas de fundação recente. Essa reafirmação identitária estaria reforçada também pela crença de que as práticas religiosas “africanas” eram mais eficazes e “fortes” do que as discriminadas práticas “crioulas” dos especialistas religiosos recém-chegados.**

Mas, nessa reivindicação de africanidade, por que a tradição nagô ganhou essa posição privilegiada? Talvez isso se deva a uma idéia particular da África que se estava forjando naquele momento, intimamente ligada à crescente visibilidade da identidade iorubá. Lorand Matory observa que, nas últimas décadas do século XIX, “dominada pelos britânicos, a encruzilhada de interações entre África e Afro-América conferiu aos iorubás uma notória reputação de superioridade em relação a outros grupos africanos”.⁹⁸ Iniciada pe-

los missionários protestantes de Serra Leoa, incentivada pelo poder colonial britânico na sua disputa com os franceses, a etnogênese iorubá alcançou renovado vigor com a chamada Renascença de Lagos, nas décadas de 1880 e 1890. A burguesia negra dessa pujante cidade, diante da exclusão social e racial imposta pelo colonialismo, começou a promover um “nacionalismo cultural” — a expressão é de Ade Ajayi — como forma de contestação. Afirmando a especificidade de uma “raça-nação” iorubá, esse movimento cultivava a língua iorubá, adotava formas de vestir africanas, coletava a sabedoria ancestral em forma de provérbios, contos e poesia, criava narrativas históricas a partir da tradição oral e “até reconhecia o mérito de alguns aspectos da religião tradicional”.⁹⁹

Embora bem antiga, a comunicação transatlântica entre Bahia e a Costa da Mina vinha crescendo desde 1835, com centenas de retornados africanos instalando-se na costa africana a cada ano, muitos deles em Lagos, contribuindo, junto aos retornados lucumis de Cuba e os akus de Serra Leoa, à mencionada “renascença iorubá”. Outros afro-baianos viajavam e comerciavam regularmente entre as duas costas, sendo que o principal destino das embarcações que nas últimas décadas do século iam para a África ocidental era Lagos. Isso significa que as notícias sobre o “nacionalismo cultural iorubá” poderiam ter revertido indiretamente na Bahia, gerando um clima favorável para a revalorização da correspondente identidade nagô. O Candomblé, com a sua velha e latente divisão étnico-ritual, oferecia um terreno abonado para revivalismos “nacionalistas”. É também importante notar que a cidade de Ketu, após ser destruída pelos daomeanos em 1883 e 1886, foi reconstruída em 1896, e que notícias desse evento podem ter chegado à Bahia. Dataria desse momento a identificação de alguns terreiros de Salvador com a nação nagô-ketu?

Entre os agentes dessa intercomunicação entre a Bahia e a área iorubá no final do século, o caso do babalaô Martiniano Eliseu de Bomfim é o mais conhecido. Ele foi um dos informantes de Nina Rodrigues e, na sua juventude, esteve vários anos na Nigéria, iniciando-se na tradição de Ifá e convertendo-se depois em um dos precursores do processo de “africanização”, ou melhor, “nagoização”, do Candomblé. Foi ele que, em 1910, ajudou Eugênia Ana dos Santos, mãe Aninha, a fundar o Axé do Opô Afonjá e a estabelecer, posteriormente, com base nos títulos honoríficos utilizados no reino de Oyo, a instituição dos obás de Xangô.¹⁰⁰ Joaquim Francisco Devodê Branco (1856-1924), um liberto mahi residente em Lagos e comerciante em Porto Novo, era também amigo de mãe Aninha e padrinho de Senhora do Axé Opô Afonjá.¹⁰¹ Com as suas viagens, poderia ter trazido informações do que estava acontecendo

na esfera religiosa na Costa da Mina, mas a sua influência não podia deixar de ser tangencial. Contudo, como lembra Lima,

a ida à África de africanos libertos e de seus filhos, pelos fins do século dezanove, era naquele tempo, um importante elemento legitimador de prestígio e gerador de conhecimentos e poder econômico. Enquanto negociavam tanta vária mercadoria trazida da Costa e levada do Brasil, também, como hoje se diz, reciclavam o saber da tradição religiosa aprendida com os “antigos”, nos terreiros da Bahia.¹⁰²

Na sua função legitimadora de prestígio, a viagem (real ou imaginada) à África aparece também em várias narrativas referentes à fundação de alguns dos terreiros baianos mais famosos.¹⁰³ Nesse sentido, o final do século XIX parece estabelecer as bases conceptuais para uma noção da África como o *locus* original de uma “tradição” que precisava ser recuperada, reinventando continuidades de modo a superar um “passado traumático”. Essa idealização da África também se apresentava como uma alternativa e uma reação ao viés assimilacionista da cultura crioula. Sincronizada com a crescente visibilidade da supremacia cultural iorubá no mundo afro-atlântico, o processo de “re-africanização” consolidou-se, de fato, como um processo de “nagoização”. Ao mesmo tempo, alguns setores da comunidade religiosa perceberam esse processo como uma estratégia para obter poder político numa sociedade cada vez mais racializada.

O papel dos intelectuais tem sido considerado outro fator que contribuiu para o processo de “nagôização”. Beatriz Góis Dantas tem defendido a idéia de que foram os intelectuais, desde Rodrigues, passando por Carneiro e Ramos, até chegar a Verger e Elbein dos Santos, para citar apenas os mais conhecidos, que privilegiaram de modo sistemático os terreiros “nagôs puros”, exaltando-os “como verdadeira religião, contrastando assim com a magia/feiticaria dos bantos”.¹⁰⁴ Sem negar esse fato, o argumento de Dantas tem o sério defeito de infravalorizar a agência dos próprios participantes nos processos de legitimação de suas práticas religiosas em relação às dos grupos concorrentes. A reputação do Gantois, por exemplo, já estava bem estabelecida antes que Rodrigues iniciasse a sua pesquisa. De fato, talvez essa fosse uma das razões que o levaram para aquele terreiro. Quando, a partir da década de 1930, os intelectuais passaram a valorizar de uma forma mais ostensiva a “pureza” africana dos candomblés nagô-ketus, eles estavam apenas reconhecendo uma dinâmica interna do Candomblé já consolidada, embora ao mesmo tempo estivessem contribuindo para reforçá-la.

A combinação desse complexo de causas, aqui apenas esboçadas, favoreceu que certos candomblés nagô-ketus passassem a ser considerados como “mode-

los” ou referências hegemônicas, e que muitos outros candomblés de menor porte assumiram progressivamente a identidade “nagô”, numa tentativa de legitimar as suas práticas. O resultado foi uma crescente invisibilidade da tradição dos cultos de voduns, que no século XIX tinham constituído uma das matrizes religiosas mais determinantes na institucionalização do Candomblé.

Nos próximos dois capítulos retomo a historiografia do terreiro Bogum e a de outros candomblés jejes de Cachoeira, analisando a sua evolução na segunda metade do século XIX e depois no período pós-abolição. Contudo, espero que o panorama macro-histórico aqui apresentado sirva para inserir as informações de carácter micro-histórico que se seguem, no seu contexto sociocultural mais amplo.

NOTAS

- ¹ Rodrigues, *Os africanos...*; Verger, *Fluxo...*; Reis, “Nas malhas...”, “Magia...”. A natureza iniciática dos cultos africanos que impõe a lei do segredo, sua clandestinidade e o fato de se tratar, pelo menos até recentemente, de uma cultura religiosa baseada na oralidade contribuíram para a falta quase total de documentação escrita pelos próprios praticantes. As fontes disponíveis foram escritas, em sua maioria, por indivíduos alheios ao Candomblé, normalmente encarregados de reprimir ou denunciar essas práticas religiosas, e, assim, sujeitas a preconceitos, distorções e erros. Entre os documentos que os africanos mandavam lavrar estão os testamentos de libertos e as petições, estudados por Mattoso (“Testamentos...”) e M. I. C. de Oliveira (*O liberto...*). Também são notórios o excepcional “Tratado dos escravos do Engenho Santana em Ilhéus”, publicado pela primeira vez por Schwartz (“Resistance”, pp. 69-81), e os documentos escritos em árabe dos malés (Reis, “Magia...”, p. 58). Os chamados “cadernos de fundamento”, conservados em certos candomblés, seriam uma outra possível fonte, mas esse material é de difícil acesso e não se tem notícia da existência de cadernos desse tipo anteriores às primeiras décadas do século XX.
- ² Reis, “Candomblé...”, “Tambores...”; Harding, *A refuge...*; Silveira, Iyá.... João José Reis e Jocélio Teles dos Santos estão por publicar outro trabalho sobre o Candomblé no século XIX.
- ³ *O Alabama* circulou entre 1863 e 1900, mas, infelizmente, só se conserva a coleção completa do período 1863-1871, além de alguns números dispersos do período posterior. O editor-chefe foi Aristides Ricardo de Santana, mas, entre 1887 e 1890, novos editores assumiram a direção. Numa notícia de 17 de dezembro de 1870 (p. 7), os redatores são tratados de “negros” e “mulatos”. Agradeço a João José Reis por ter-me indicado a existência dessa importante fonte e cedido uma cópia das notícias referentes ao candomblé Bogum que aparecem nessa publicação. Em 1998, o historiador americano Dale Graden publicou um artigo baseado no material de *O Alabama*, “So much superstition...”.
- ⁴ “Correspondência do capitão José Roiz de Gomes para o capitão-mor Francisco Pires de Carvalho e Albuquerque, 20 de janeiro de 1809”, *Capitães mores*, Santo Amaro, 1807-1822, maços 417-21, APEBa.

- ⁵ Capitães-mores, 19/6/1807, maço 417-1, APEBa, apud Reis, "Recôncavo...", p. 103; Harding, *Candomblé...*, p. 80. Para possíveis etimologias do termo "candomblé", ver Pessoa de Castro, "A presença...", p. 4; Castro e Castro, *Culturas...*, apud Karasch, *A vida...*, p. 573, n. 98.
- ⁶ Harding, *A refúgio...*, p. 1.
- ⁷ Reis, "Candomblé...", pp. 121-22. Um foi o já mencionado Antônio, de nação angola; outro, o escravo Manuel, com candomblé ao Caminho do Inferno, em Salvador, denunciado por *O Alabama* (1/6/1871, p. 1).
- ⁸ Reis, *Rebelião...*, pp. 73-75, 85-86, 102-4; Reis e Silva, *Negociação...*, p. 41; Verger, *Notícias...*, p. 227. Sobre as coroações de reis e rainhas africanos no Brasil, ver, entre outros, Rodrigues, *Os africanos...*, pp. 31-34; M. M. e Souza, *Reis...*; L. M. Schwarcz, *As barbas...*, pp. 247-94.
- ⁹ Souza, *O diabo...*, p. 266.
- ¹⁰ Reis, "Magia...", pp. 62-63; cf. Mott, "Acotundá..."; Higgs, *The Inquisition...*; Souza, *O diabo...*, pp. 323-24.
- ¹¹ Verger, *Fluxo...*, pp. 334-35; Reis, *Rebelião...*, p. 82, "Tambores...", pp. 109-12; Silveira, Iyá..., pp. 8-21. A carta do conde dos Arcos, em 10 de abril de 1814, permitindo os ajuntamentos de escravos na Graça e no Barbalho, é transcrita por Rodrigues, em *Os africanos...*, p. 156; Verger, *Notas...*, p. 21; Silveira, Iyá..., p. 17.
- ¹² Accú talvez derive do termo africano *aku*, obrigação realizada após sete anos da morte de uma ialorixá para dar pose à sucessora (D. M. dos Santos, *História...*, p. 18). Em fongbe, *kú* designa a morte, o além, o lugar dos mortos e também, como em iorubá, o verbo morrer. Na África ocidental, *aku* tornou-se uma denominação étnica para designar muçulmanos descendentes dos escravos iorubás que chegaram a Serra Leoa no século XIX. Provavelmente porque muitas saudações iorubás se iniciam com formas como *E ku*, ou *A ku*. Também os fons utilizam *kú* em muitas saudações como *O kú* (Segurola, *Dictionnaire...*, p. 309).
- ¹³ Como veremos mais adiante, o termo "vodum" ou "vudum" foi utilizado durante a segunda metade do século XIX como designação genérica das entidades espirituais africanas, e, portanto, não é possível afirmar que se trate de um candomblé jeje, embora a possibilidade não possa ser descartada.
- ¹⁴ Reis e Silva, *Negociação...*, pp. 36, 42, 128-29. A primeira referência ao termo "vodum" no Brasil aparece na obra de Peixoto, de 1741, em Minas Gerais.
- ¹⁵ Reis e Silva, *Negociação...*, pp. 36, 128.
- ¹⁶ Reis e Silva, *Negociação...*, pp. 44, 129.
- ¹⁷ Reis e Silva, *Negociação...*, p. 61.
- ¹⁸ Reis e Silva, *Negociação...*, pp. 55-57; cf. Antônio Guimarães ao presidente Barros Paim, em 24 de junho de 1831, Juizes de Paz, maço 2.681, APEBa.
- ¹⁹ Reis e Silva, *Negociação...*, pp. 48-50, 129.
- ²⁰ Reis e Silva, *Negociação...*, pp. 57-58.
- ²¹ Reis e Silva, *Negociação...*, p. 61.
- ²² Destes 65 registros, 55 contêm casos com alguma informação sobre a liderança, sendo que em 45 deles consta o nome. Neste total, não foram contadas as várias notícias com alusões a "batuques, batucajés, sambas e algazarras" que não são identificáveis como tendo uma conotação religiosa. Também não foram contadas aquelas que, mesmo tendo um possível caráter religioso, não mostravam evidência de uma congregação estável e

- eram, presumivelmente, celebrações de caráter pontual, como alguns ajuntamentos festivos ou ritos funerários. Também foram descontadas as notícias que, por não apresentar a informação necessária, pudessem ser duplicações de casos já documentados.
- ²³ Reis, “Candomblé...”, p. 129.
- ²⁴ Schwartz estima a porcentagem de negros livres em “40% ou mais” da população total, na Bahia, em 1816-1817 (*Segredos...*, p. 373). No Recôncavo, em 1808, os negros e mulatos livres constituíam 43%; Mattoso, *Bahia*, p. 119. Segundo Reis, os africanos e crioulos livres e libertos constituíam 30% dos 65 mil habitantes de Salvador em 1835 (“Candomblé...”, p. 122).
- ²⁵ Os dados sobre os Estados Unidos e Jamaica: Schwartz, *Segredos...*, p. 373. Bastide, *Les Amériques...*
- ²⁶ *O Alabama*, 29/9/1868, p. 4
- ²⁷ Reis comenta detalhadamente os dois casos de lideranças brancas (em 1859, o português Domingos Miguel e sua amásia, a parda Maria Umbelina, e, em 1873, a branca Maria Couto) e o de uma liderança parda (em 1865, Belmira) (“Candomblé...”, pp. 120-21). Há ainda um segundo caso de “uma mulher de cor parda de nome Umbellina, conhecida por mamã Balunce, moradora aos Coqueiros”, na Freguesia do Pilar, “adivinha, curandeira de malefícios”, denunciada em 1871 (*O Alabama*, 18/2/1871, p. 1). Talvez se trate da mesma Maria Umbelina de 1859.
- ²⁸ Harding, *A refuge...*, p. 71.
- ²⁹ Harding, *A refuge...*, p. 72; Reis, “Candomblé”, p. 120.
- ³⁰ Harding, *A refuge...*, pp. 72-74; Reis, “Candomblé...”, p. 120. Quando, para o período 1800-1888, Harding adiciona aos seus 65 documentos positivos os restantes 30 prováveis e dois casos de provável co-liderança documentados por Verger, ela chega a percentagens de gênero, na liderança, similares às de Reis: homens, 61%, e mulheres, 39%.
- ³¹ Landes, “A cult...”, pp. 386-97.
- ³² Idéia também mantida por Harding, *A refuge...*, p. 97.
- ³³ Reis, “Candomblé...”, pp. 120, 131; Harding, *A refuge...*, p. 127.
- ³⁴ Ver, por exemplo, Marques, *O feiticeiro...*
- ³⁵ Reis e Silva, *Negociação...*, pp. 46-47, 128.
- ³⁶ Reis, “Candomblé...”, p. 131.
- ³⁷ *Jornal da Bahia*, Salvador, 12/2/1859, apud Verger..., *Fluxo*, p. 532. Também Polícia, 21/4/1862, maço 6.234, APEBA, apud Harding, *Candomblé...*, p. 320; *O Alabama*, 13/9/1866, p. 3; Rodrigues, *O animismo...*, p. 171.
- ³⁸ Sodré, *O terreiro...*, pp. 14-15; Mattos, *Negros...*, pp. 19, 70.
- ³⁹ Nas freguesias de Nossa Senhora da Virória, registram-se dois casos, e um outro na freguesia do Pilar, que corresponde à área denominada Barreiras. As referências à Quinta das Devotas (duas) foram identificadas com a Quinta das Beatas, atual Cosme de Farias, em Brotas. Cabe notar a grande extensão dessas freguesias. No caso de Santo Antônio, havia o 1º Distrito, vizinho do Passo, que poderia ser considerado parte do centro urbano, e o 2º Distrito, que se estendia ao norte na área semi-urbana.
- ⁴⁰ Silveira, *Iyá...*, pp. 51-52.
- ⁴¹ *O Alabama*, 2/5/1867, pp. 2-3.
- ⁴² *O Alabama*, 25/8/1869, p. 2.
- ⁴³ *O Óculo Mágico*, 11/10/1866, apud Costa, *Ekabó...*, p. 134.
- ⁴⁴ Verger, *Fluxo...*, p. 532; *O Alabama*, 19/4/1864, p. 1.

- ⁴⁵ *O Alabama*, 2/5/1867, pp. 2-3.
- ⁴⁶ *O Alabama*, 2/5/1867, pp. 2-3.
- ⁴⁷ *O Alabama*, 29/9/1868, p. 3.
- ⁴⁸ *O Alabama*, 11/11/1871, p. 4.
- ⁴⁹ *O Alabama*, 23/9/1869.
- ⁵⁰ *O Alabama*, 19/3/1869, p. 6.
- ⁵¹ *O Alabama*, 23/9/1864, pp. 1-2; 26/9/1868, p. 4.
- ⁵² *O Alabama*, 19/9/1868, p. 1.
- ⁵³ Os dois grandes períodos de ressurgimento do Candomblé, nos anos 1930 e 1970, correspondem de maneira significativa ao Estado Novo e ao governo de ACM e à ditadura, respectivamente, isto é, a períodos politicamente conservadores. A aliança das elites conservadoras com o Candomblé, ou a sua relação paternalista e clientelista, respondem a uma política populista que visa contentar as classes subalternas com gestos simbólicos, mas é retroalimentada por uma dependência (ou medo) das elites ao poder espiritual dos negros.
- ⁵⁴ *O Alabama*, 2/10/1869, p. 3.
- ⁵⁵ *O Alabama*; 9/8/1866, p. 4. Há também um caso de duas negras fugidas, refugiadas num candomblé na Rua do Bangala, na freguesia da Sé: *O Alabama*, 19/4/1866, pp. 1-2; 26/11/1867, p. 1.
- ⁵⁶ Verger, *Fluxo...*, p. 335.
- ⁵⁷ Costa, Ekabó..., p. 153; cf. A. A. V. Nascimento, *Dez freguesias...*, p. 89.
- ⁵⁸ *O Alabama*, 9/8/1866, p. 4.
- ⁵⁹ Reis, *A morte...*, p. 31; Costa, Ekabó..., p. 151; Mattoso, *Bahia...*, pp. 124-25.
- ⁶⁰ *O Alabama*, 12/2/1870, p. 7.
- ⁶¹ Neste ano, num candomblé na Quintas da Barra, no distrito da Vitória, em Salvador, a polícia achou várias vestes e emblemas rituais que sugerem ser esse um culto de múltiplas divindades: "Correspondência do Secretário de Polícia ao Presidente da Província", 13 de abril 1858, maço 2.994-1, Polícia, Delegados 1842-1866, APEBA, (documento achado por Alexandra Brown e João José Reis), apud Harding, *A refuge...*, p. 59. Há transcrição do documento original em Harding, *Candomblé...*, p. 316.
- ⁶² Rodrigues, *Os africanos...*, p. 230.
- ⁶³ Graden, "So much...", p. 69; Matory, *Black Atlantic...*, p. 86; Reis, "Candomblé...", p. 124-25. A análise de Graden incorre em vários erros, entre eles identificar vários candomblés como nagôs quando não há qualquer indício para justificar essa identificação. Por exemplo, um candomblé no Engenho Velho, que aparece em uma notícia em 1869, é identificado por esse autor como sendo o atual candomblé Engenho Velho ou Casa Branca, de nação nagô-ketu. No entanto, as notícias de *O Alabama* deixam claro que o bairro Engenho Velho era uma das áreas de maior concentração de terreiros, não sendo possível tal identificação. Aliás, nessa notícia há outros indícios lingüísticos e rituais que indicam que talvez se trate de um terreiro jeje.
- ⁶⁴ Lima, A família..., pp. 72-73; Pessoa de Castro, "Língua...", p. 75; Braga, *Na gamela...*, pp. 38-39, 56.
- ⁶⁵ Pessoa de Castro, "Língua...", p. 75; Braga, *Na gamela...*, p. 56. A etimologia da expressão "decá" é ainda confusa. Na obrigação do decá, a cabaça é o contentor dos utensílios da iniciação (faca, tesoura, sementes, folhas etc.), entregues ao sacerdote que atingiu a senioridade e a independência. Como em fongbe *ka* significa cabaça, ou cuia,

o termo “deca” (*deka*) é geralmente tido por jeje ou de origem gbe. No entanto, em fongbe contemporâneo, *deka* não existe como palavra. Vivaldo da Costa Lima, citando Akindede e Aguéssy, aponta para a expressão *dô non dé ka mè* como possível etimologia do termo. Essa expressão é utilizada em Porto Novo para designar uma cerimônia em que as famílias das novas iniciadas agradecem ao *vodunon*, oferecendo-lhe toda sorte de comidas (A família..., pp. 133-34, 177). Nina Rodrigues (*Os africanos*, p.138) traduz o termo “ogã” como “senhor, chefe”, que segundo ele seria jeje, mas cabe notar que o termo *ògán*, com o mesmo significado, é iorubá, enquanto o fongbe utiliza a palavra *gan*.

- ⁶⁶ A expressão “pai-de-santo” aparece uma vez, embora utilizada fora do contexto religioso (*O Alabama*, 28/7/1868, pp. 1-2). Agradeço a João Reis por ter chamado minha atenção para o que seria a mais antiga ocorrência documentada desse termo. O apelativo “mãe-de-santo”, que derivaria da expressão iorubá “ialorixá”, não aparece na década de 1860. Outros termos hierárquicos portugueses registrados em *O Alabama* são: “segunda mamãe do terreiro”, “secretário”, “secretária”, “cabo de esquadra” ou “tocador de tabaque”.
- ⁶⁷ Os oito termos cuja origem lingüística não foi identificada são: *congu* (dois), termo sinônimo de *candomblé* ou *batucajé*, como provavelmente também *cundúm* (tocar *cundúm*) (dois); *colla* (grande gênero de árvores africanas da família das *esterculiáceas*, cujos frutos capsulares contêm grandes sementes nuciformes com alto teor de cafeína e outros alcalóides) (dois); *nacucu cuim* (tabaque) (um); *luge* (um); *bonadué* (dança, provavelmente termo jeje) (um); *caruru* (comida, termo talvez de origem tupi) (três).
- ⁶⁸ *Segun* é uma evolução fonética do termo “sirrum”, nome dado aos rituais funerários nos terreiros jejes do Brasil, por sua vez corruptela do termo fon *sinhun* (*sin* = água; *hun* = tambor; *sinhun* = tambor d’água). *Sinhun* é o nome de um dos instrumentos de percussão utilizados nos ritos funerários (em meia cabaça invertida, colocada sobre uma gamela com água, batida com varetas chamadas *aguidavis*). O outro instrumento de percussão é o *zènlí*, um pote ou purrão sobre cuja boca se bate um abano (do fongbe, *zèn* = pote, jarra, cerâmica; *li* = *ali* = a abertura, a via; *zènlí* = abertura do pote, boca da jarra). *Zènlí* designa tanto o instrumento, o ritmo ou música fúnebre como o ritual funerário. Pessoa de Castro documenta o termo *sal-apocã* (var. *cão-da-costa* ou *sal-da-costa*) (*Falares...*, p. 333). No entanto, os especialistas religiosos jejes não reconhecem essa expressão, nem a identificam com o ritual iniciático do *sapocã* (ou *sarapocã*). *Mocan* aparece na notícia de *O Alabama* como objeto ritual de um adivinho de Fa. Na língua fon, *mwenkanto* (o dono do *mwenkan*) significa adivinho, vidente. No Candomblé, atualmente, *mocan* designa um “colar de palha-da-costa trançada enfeitado de búzios, tendo as duas pontas unidas por uma espécie de vassoura feita da mesma palha”.
- ⁶⁹ A discrepância com a contagem de Reis (“Candomblé...”, p. 124), que conclui que “Nagô beats Jeje” (os termos nagôs superam os jejes), deve-se ao fato de que Reis, embora se baseie principalmente em *O Alabama*, incluiu na sua amostra alguns termos nagôs achados em outras fontes documentais.
- ⁷⁰ *O Alabama*, 23/2/1870, pp. 3-4.
- ⁷¹ Cabe acrescentar que nove casos jejes correspondem a registros classificados como “candomblés” e um como “indivíduo”; dos oito registros nagôs, entre os casos “prováveis”, há três classificados como “indivíduos”; o caso “provável” dos angolas é um “indivíduo”.
- ⁷² Há ainda o africano pai Jebù, que poderia ser de Ijebu (*O Alabama*, 15/11/1864), cf. Reis. “Candomblé...”, p. 120.

- ⁷³ *O Alabama*, 8/11/1864, pp. 3-4; 18/11/1864, pp. 3-4; 21/2/1865, pp. 3-4. Em 1868, reporta-se o caso da adolescente Paulina, que estava enfeitada, sendo que “a milonga fora arranjada no *Bate-folha*” (*O Alabama*, 15/10/1868, p. 2). O atual terreiro Barefolha, Mansu Bandu Kenkê, de nação angola (muxicongo ou congo-angola), na Mata Escura de Salvador, foi fundado em 1916 por Manoel Bernardino da Paixão (Ampumandezu). Portanto, referências ao Barefolha anteriores a essa data não podem ser associadas a um candomblé de nação angola.
- ⁷⁴ Reis, “Candomblé...”, p. 128; Harding, *A refuge...*, pp. 93-94, 200, 203; *O Alabama*, 14/9/1864, p. 1; 3/6/1870.
- ⁷⁵ *O Alabama*, 4/1/1868; 24/12/1870, p. 8; 29/12/1870, p. 3; 31/12/1870, p. 6; 24/11/1871, p. 4; Rodrigues, *O animismo...*, p. 157. É provável que o Ilê Iyá Nassô da Barroquinha — terreiro de nação nagô-ketu e matriz do Gantois — estivesse funcionando, por essa época, já no Engenho Velho, porém *O Alabama* não permite constatar esse fato. É o caso também do Ilê Maroialaje, candomblé do Alaketo, de nação “nagô-vodum” — identificação que se refere à coexistência ritual de tradições nagôs e jejes (ver caps. 6 e 7) —, que estaria funcionando desde a primeira metade do século XIX no Matatu (Brotas). Em *O Alabama*, há uma alusão à existência de candomblés no Matatu, mas não são dados mais detalhes. Diante disso, preferi limitar minha análise às informações de *O Alabama*, e esses dois terreiros não foram contabilizados.
- ⁷⁶ *O Alabama*, 24/12/1863, p. 2; 12/3/1864, p. 4; 2/8/1866, pp. 3-4; 23/6/1870; 18/11/1871, p. 1; 21/11/1871, pp. 2, 3; 19/12/1871, p. 4.
- ⁷⁷ *O Alabama*, 27/2/1866, p. 4.
- ⁷⁸ Valentina Maria dos Anjos (Runho), ficha nº 1, CEAQ, 1961: “Pesquisa sobre os candomblés de Salvador”, dirigida por Vivaldo da Costa Lima entre 1960 e 1969, Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO)-UFBA. Fico muito grato a Vivaldo da Costa Lima por ter generosamente facilitado o acesso às fichas de 113 terreiros pesquisados nesse projeto. Doravante, referências a esse material aparecerão como “ficha nº..., CEAQ, ano”.
- ⁷⁹ Olga de Alaketo, Salvador, entrevista 3/1/1996.
- ⁸⁰ *O Alabama*, 15/5/1867; Ferretti, *Querebentã...*, p. 304.
- ⁸¹ *O Alabama*, 11/11/1871, p. 4.
- ⁸² Edison Carneiro, “Lembrança do negro da Bahia”, *A Tarde*, 29/3/1949, p. 15. Os dois terreiros mencionados por Carneiro estavam localizados no bairro de São Caetano.
- ⁸³ Carneiro, *Religiões...*, p. 62; Ramos, “Introdução...”, pp. 12-13; dona Nancy de Souza e Silva, 14/5/1999.
- ⁸⁴ *O Alabama*, 2/3/1867, p. 3. *Humbono Vicente*, 17/2/2001.
- ⁸⁵ *O Alabama*, 22/9/1868, p. 2; 26/9/1868, p. 4; 29/9/1868, p. 3.
- ⁸⁶ *O Alabama*, 23/5/1871, p. 2. Nessa notícia, menciona-se que “o dono das terras apareceu para acomodar o barulho e foi carregado pelos santos nas cabeças das voduns”. A menção da “prova de Zo” e a alusão a voduns sugere tratar-se de um outro candomblé jeje.
- ⁸⁷ J. de Carvalho, *Reinvenção...*, p. 37. No templo de Avimanje, em Uidá (Benim), fui testemunha de um ritual similar chamado *ahwan dida*, em que, depois de cozinhar um bode em uma panela de barro com dendê, os voduns extraíam os pedaços de carne com a mão (Uidá, setembro de 1995). Nos filmes realizados por Frédéric Gadmer em 1929-1930, no Benim, documenta-se um ritual similar num templo de Agassu, no qual os voduns suspensos por outras pessoas colocam os pés sobre a panela fumegante (Gadmer, “Dahomey...”). Para uma descrição de diversas provas de fogo nos templos

de Mawu e Hevioso em Abomey, ver Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, pp. 124, 165-66. Também no culto do orixá Xangô realiza-se o *ajeré*, ritual em que o orixá carrega na cabeça um pote com brasas ardendo.

- ⁸⁸ *O Alabama*, 24/12/1870, p. 5. Há ainda o caso, comentado acima, do africano Zé Rovalo, também chamado de *gumbonde*, mas, devido ao fato de o ritual do *ebô* ali realizado apresentar fortes elementos nagôs, preferi não considerar aqui esse caso.
- ⁸⁹ *O Alabama*, 21/11/1871, p. 1.
- ⁹⁰ *O Alabama*, 14/4/1869; 16/4/1869, p. 2.
- ⁹¹ Rodrigues, *Os africanos...*, pp. 230-31.
- ⁹² Carneiro, *Religiões...*, p. 33.
- ⁹³ Ramos, "Introdução...", p. 13.
- ⁹⁴ Rodrigues, *Os africanos...*, p. 231.
- ⁹⁵ Para uma análise em detalhe da discussão desta seção, ver Parés, "The Nagôization..." e "The birth...".
- ⁹⁶ Rodrigues, *Os africanos...*, pp. 240-45.
- ⁹⁷ Ver Albuquerque, "Esperanças...".
- ⁹⁸ Matory, "Afro-Atlantic culture...".
- ⁹⁹ Peel, *Religious...*, p. 279. Ver também Ajayi, "Nineteenth-century origins..."; Matory, "The English professors...", *Black Atlantic...*, pp. 57-61, "Jeje...", pp. 60, 64; Law, *The Atlantic slave trade...*
- ¹⁰⁰ Braga, *A gamela...*, pp. 37-58; Lima, "O candomblé...", p. 45; "Os obas...", pp. 5-36.
- ¹⁰¹ Matory, *Black Atlantic...*, pp. 88, 95-96.
- ¹⁰² Lima, "O candomblé...", p. 52.
- ¹⁰³ Sobre as narrativas relativas à fundação do Ilê Iyá Nassô e o papel da viagem à África, ver Carneiro, *Candomblés...*, p. 48; Verger, *Orixás...*, pp. 28-29; Bastide, *Sociologia...*, p. 323. Para o mesmo tema, relacionado ao culto egum da ilha de Itaparica, ver Capone, *La quête...*, p. 250.
- ¹⁰⁴ Dantas, "Pureza...", p. 125.

O BOGUM E A ROÇA DE CIMA: A HISTÓRIA PARALELA DE DOIS TERREIROS JEJES NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX

O CRUZAMENTO DA TRADIÇÃO ORAL COM AS FONTES ESCRITAS

Neste capítulo, examino informações históricas da segunda metade do século XIX sobre dois terreiros jejes: o Bogum, de Salvador, e a chamada Roça de Cima, de Cachoeira. Do segundo terreiro surgiu, no fim do século, o Seja Hundé (também conhecido como Roça do Ventura), que continuou a manter estreitos laços com o Bogum até aproximadamente a década de 1950. Os dados para a apresentação que se segue provêm em parte da escassa bibliografia disponível,¹ mas derivam principalmente de documentos históricos que pude encontrar em cartórios e arquivos, de algumas notícias de *O Alabama* e do levantamento das tradições orais do povo-de-santo jeje coletadas nos últimos sete anos.²

A metodologia utilizada, baseada no cruzamento da tradição oral com as fontes escritas, revelou-se complicada por vários motivos. Em primeiro lugar, devido à escassez de documentos sobre as atividades religiosas da população negro-mestiça, em geral, e sobre os membros desses candomblés jejes, em particular. Em segundo lugar, nem sempre os devotos e sacerdotes jejes estão dispostos a falar da história dos seus terreiros e, às vezes, foi preciso muita paciência e persistência para ganhar-lhes a confiança. Em terceiro lugar, quando superada essa resistência, a utilização das tradições orais para a reconstrução histórica, como já foi bem estudado especialmente pelos africanistas,³ apresenta inúmeros problemas.

Sabe-se, por exemplo, como na evocação de genealogias históricas não documentadas é comum a possibilidade do “salto de gerações” ou da “simplificação seletiva”.⁴ Lembram-se das figuras mais relevantes e se esquecem de figuras intermediárias menos importantes, resultando em seqüências genealógicas ou cronológicas incompletas. Pode não se mentir, porém também não se fala tudo.

Em outros casos, há uso de *topoi* ou estereótipos narrativos, que geram transposição de eventos; utilizam-se as mesmas histórias para se referir a eventos geográfica ou cronologicamente distintos ou se atribuem variantes da mesma história a grupos diversos. Essa “economia narrativa” da oralidade pode gerar distorções por omissão e também por invenção. O discurso oral está sempre condicionado pelas interações sociais entre o narrador e o receptor e, muitas vezes, os discursos expressam as orientações e vieses ideológicos, conscientes ou inconscientes, do narrador, servindo como estratégia para legitimar situações presentes a partir do passado ou para fazer frente a versões concorrentes.

É a “realidade” subjetiva e operacional desses “mitos históricos”, independentemente da sua veracidade histórica, que interessa à antropologia. Mas, para a reconstrução histórica, é importante ir além do valor antropológico das “realidades do imaginário” e tentar “filtrar” as informações através de uma peneira crítica, que permita desvendar e corrigir os vieses ideológicos ou distorções implícitas no discurso. Para avaliar a confiabilidade histórica de uma evidência oral é muito importante perguntar à mesma pessoa sobre o mesmo assunto em várias ocasiões e contrastar de forma sistemática esses dados com o testemunho de outras pessoas. Também é necessário identificar se as pessoas foram testemunhas oculares dos fatos ou se receberam as informações de terceiros e, nesse caso, saber quem eram esses terceiros. Finalmente, a correspondência entre as evidências orais e as fontes escritas (quando disponíveis) pode constituir a prova decisiva para a confirmação de um evento.

O presente experimento permitiu constatar recorrentes discrepâncias no cruzamento da memória oral e da memória documental. Nesses casos, privilegiem as informações escritas, após a prévia avaliação da sua confiabilidade histórica, segundo as metodologias convencionais da historiografia. Isso não significa que a evidência documental não esteja sujeita, do mesmo modo que as evidências orais, a possíveis distorções e erros. Mas, sendo documentos contemporâneos dos fatos, permitem supor maior veracidade ou pelo menos maior probabilidade de veracidade. Em qualquer caso, esses comentários introdutórios devem alertar-nos para tomar com certa cautela o hipotético “realismo histórico” da narrativa que segue. Trata-se, em definitivo, apenas de uma tentativa de reconstituição ou ordenamento cronológico dos fatos conhecidos, com a finalidade de ensinar as bases para futuras pesquisas mais demoradas. Iniciarei o nosso percurso pelo Bogum de Salvador.

ORIGENS DO BOGUM E SUAS ATIVIDADES NA DÉCADA DE 1860

O candomblé do Bogum, ou Zoogodô Bogum Malê Rundô, já foi chamado o “terreiro mais antigo do jeje”, “centenário”, “bissecular”, com “mais de três séculos” e outros apelativos que destacam sua antigüidade.⁵ Numa entrevista em 1961, a finada Valentina Maria dos Anjos, Doné Runhó, então mãe-de-santo do Bogum, dizia com mais prudência: “o terreiro foi fundado por africanos e tem muito mais de 100 anos”, o que situaria a sua fundação por volta da primeira metade do século XIX.⁶

Outra tradição oral da casa retrata a fundação do Bogum no final do século XVIII. Segundo essa versão, existia nessa época uma fazenda ou engenho com grande concentração de escravos na zona onde hoje está localizada a Universidade Católica, entre a Avenida Garibaldi e a Avenida Cardeal da Silva, adjacente à Ladeira de São João. Acredita-se que alguns desses escravos fugiram do engenho e se aquilombaram no mato, “plantando”, a uns 800 ou 1.000 metros do dito engenho, os primeiros assentos do Bogum. Conta-se que esses escravos eram de nação mahi, mas que provavelmente havia também africanos de outras nações.⁷ Imagino que, nesse primeiro momento, tratando-se de um quilombo clandestino, a estabilidade do suposto terreiro devia ser precária e as atividades religiosas, esporádicas. Talvez decorrente dessa tradição oral, os moradores do atual Engenho Velho da Federação, onde está localizado o Bogum, acreditam igualmente que o bairro surgiu a partir de um quilombo.⁸ Em 1724, limítrofe com as terras do Convento de São Bento, no Rio Vermelho, e na fronteira com a atual Avenida Cardeal da Silva (antiga estrada da Federação), existia um engenho que, “por se colocar divisória de granito, ficou, até hoje, na toponímia urbana, conhecido como Pedra da Marca”.⁹ Talvez esse fosse o engenho referido pela tradição oral do Bogum, mas além dessa conjectura nada posso dizer.

Embora nas últimas décadas a extensão do terreiro tenha sido seriamente reduzida, antigos membros do Bogum lembram que, no passado, abarcava uma grande área de mato que ia do alto da Federação — hoje Praça Valmir Barreto — e se estendia, descendo o morro, entre a atual Ladeira Manoel Bomfim (também conhecida como ladeira do Bogum) e a Rua Xisto Bahia, até chegar na antiga estrada Dois de Julho — hoje Avenida Vasco da Gama —, onde passava o rio Lucaia e a linha de bonde. No século XIX, a estrada Dois de Julho, que ia do Dique do Tororó até o Rio Vermelho, era também conhecida como o caminho ou estrada do Rio Vermelho e constituía a divisa entre a freguesia de Brotas e a freguesia da Vitória. A área do Bogum pertencia à freguesia da Vitória, no atual bairro Engenho Velho da Federação.

Segundo Rita Amélia, pesquisadora do “Projeto Fundiário do Engenho Velho da Federação”, no passado, o chamado Engenho Velho foi uma grande propriedade que se estendia além da freguesia de Brotas, ocupando parte da freguesia da Vitória, sendo que, em um momento determinado, a parte da freguesia da Vitória foi desmembrada e, junto com as terras da Fazenda Madre de Deus, veio a constituir o atual bairro Engenho Velho da Federação.¹⁰ Se essa hipótese é correta, o desmembramento da parte do Engenho Velho da Federação deve ter ocorrido antes de 1853, já que no inventário do capitão Antônio Teixeira de Carvalho, falecido nesse ano, consta entre suas propriedades a “roça denominada Engenho Velho, sita na freguesia de Brotas, que se divide pelos fundos com o Rio de São Pedro [Lucaia]”.¹¹ Ora, também é muito provável que no uso popular o topônimo “Engenho Velho” seguisse denominando uma área que ia além dos limites estritos do Engenho Velho de Brotas. Na década de 1860, em *O Alabama*, aparecem três candomblés localizados no “Engenho Velho” e pelo menos um, o Bogum, estava no atual Engenho Velho da Federação, fora da freguesia de Brotas.¹²

Segundo João Reis, na primeira metade do século XIX a freguesia de Brotas tinha um só juiz de paz que, no final da década de 1820, seria, como vimos, Antônio Guimarães. Lembremos que, na carta escrita ao visconde de Camamu, em 1829, esse magistrado fala de uma festa no Engenho Velho “fora do meu distrito” e numa carta em 1831 menciona o assalto de um candomblé no Engenho Velho, também fora da sua jurisdição.¹³ Logicamente, então, o Engenho Velho da festa de 1829 e em particular o do candomblé de 1831 estariam localizados na freguesia da Vitória. Se esse for o caso, teríamos, já nos anos 1830, referências a um candomblé na área do atual Engenho Velho da Federação.

O assalto do candomblé em 1831 foi levado a cabo porque, após uma noite de invasões a casas de africanos, ao amanhecer, “saiu-nos um homem ao encontro e disse-nos que subíssemos aquele Monte, e no cimo dele acharíamos uma casa, que de contínuo existia nela pretos, e pretas com danças, toques, e venturas”.¹⁴ Essa localização de um candomblé de africanos no topo de um morro, no Engenho Velho da Federação, é perfeitamente compatível com a localização do Bogum, cujo barracão está estrategicamente localizado no alto da Ladeira Manoel Bomfim. É claro que não é uma evidência conclusiva, já que existem vários morros na Federação e poderiam ter existido outros candomblés. Mas, por enquanto, é o indício mais forte para sugerir o funcionamento do Bogum nos anos 1830.

Seja como for, esse indício, embora impreciso, me parece mais convincente que outros argumentos que defendem a mesma hipótese do funcionamento do

Bogum nos anos 1830. Antonio Monteiro e Jehová de Carvalho, baseando-se no nome do terreiro, Zoogodô Bogum Malê Rundô, sugerem a existência do *candomblé* no tempo das revoltas malês das primeiras décadas do século XIX. Segundo esses autores, no que já virou uma tradição oral bastante expandida entre o povo-de-santo de Salvador, Bogum era o nome de uma “casinha” ou dependência localizada em frente à igreja dos Quinze Mistérios, em Santo Antonio Além do Carmo, onde os malês escondiam “barras de ouro, armas e barris de pólvora” destinados a subsidiar as suas revoltas. Segundo Carvalho, Bogum designava especificamente o cofre onde se guardavam os donativos de ouro e dinheiro. Conforme a versão de Monteiro, um negro malê de nome Aprígio, “capitão responsável pelo comando das forças [malês] no centro da cidade”, foi acusado de delatar o movimento insurrecionista à “gente do governo” e, fugindo da represália dos seus próprios correligionários, teria se refugiado no mato do Engenho Velho, perto do terreiro jeje. Descoberto pelos africanos mahis, teria sido aceito na comunidade religiosa, na qual, com o tempo, passou a ser conhecido como o “negro do Bogum”, expressão que foi depois utilizada para designar o terreiro.

Já a versão de Carvalho, supostamente baseada numa evidência histórica, identifica esse negro malê como Joaquim Jeje, um dos envolvidos no levante de 1835 que teria aceitado “o islamismo dos malês sem renunciar ao fetichismo do povo jeje”. Segundo esse autor, Joaquim Jeje, fugindo da repressão policial após o fracasso da insurreição, teria se refugiado no terreiro do Engenho Velho, escondendo lá o prezado cofre ou baú (*bogum*) com o ouro dos malês. Desse modo se explicaria a inclusão dos termos *bogum* e *malê* na denominação do terreiro. Essas interpretações, apesar do seu atrativo quase novelesco, são questionáveis. Além da discrepância entre uma e outra, há certa imprecisão quanto às datas. Embora o acontecimento seja normalmente associado à revolta de 1835, Carvalho também o relaciona com a insurreição malê de 1826, mas “que se estendeu por erapas ao ano de 1835”.¹⁵

As devassas do levante dos malês de 1835 documentam o escravo “Joaquim natural da costa d’África Gege” (mesmo que em outra parte ele se declare nagô, como vimos em capítulo precedente), mas ele foi preso e não existe nenhuma referência a um baú em relação a ele.¹⁶ Há o caso do escravo Belchior, de nação nagô, que, na noite da revolta, estando na casa onde se reuniam os líderes malês e, não concordando com as intenções dos insurgentes, “tomou a sua caixa e foi para Santo Antônio da Moraria em casa do seu Senhor”. A maioria de escravos tinha sua “caixa” e, em 1835, dezenas delas foram revistas. No caso de Belchior, não se encontrou nela “coisa alguma que indício fosse de ser o nomeado escravo cúmplice na insurreição”.¹⁷ Teria conseguido Belchior

esconder o conteúdo original da caixa antes do registro? Tratava-se de um outro baú? A possibilidade segue aberta para quem quiser especular, mas a evidência documental coloca sérias dúvidas sobre a possível relação de um desconhecido baú de Joaquim Jeje com a denominação do terreiro Bogum. Mais adiante voltarei com outros aspectos da etimologia do nome do Bogum.

Embora não caiba descartar o funcionamento do Bogum nos anos 1830, não encontrei evidência definitiva da existência dessa congregação religiosa até a década de 1860. Em 2 de maio de 1867, aparece em *O Alabama* uma primeira referência a um ritual funerário realizado “por alma de um Machado, *dignidade do Bogum*, que faleceu”. Provavelmente se tratava de um importante ogã desse terreiro, mas cabe notar que o *zelim* ou *sirrum*, como são chamados os rituais funerários na nação jeje, se realizou na Rua das Laranjeiras, no centro histórico da cidade, e não no Engenho Velho. Na Rua das Laranjeiras funcionavam vários terreiros, e o fato de realizar-se ali o *zelim* é uma primeira indicação da ligação que existia entre o Bogum e outras congregações religiosas. A cerimônia durou nove noites e “tocou-se ali candomblé a valer. A orgia principiava às 9 horas e acabava às 4 da manhã”.¹⁸ Embora não fosse infrequente a celebração de rituais funerários de membros de uma congregação religiosa em casas particulares ou fora do seu próprio terreiro, nesse caso é provável que tenha ocorrido porque no Bogum estava sendo realizada uma iniciação, e os rituais envolvendo eguns ou espíritos de defuntos são incompatíveis com o preparo dos voduns.

Poucos dias depois, em 10 de maio, aparece uma segunda notícia, encaminhada ao

Ilmo. Sr. Dr. Chefe de Polícia, pedindo-lhe que mande ao Engenho Velho, no candomblé denominado *Bogum*, de que são chefes o barbeiro José Moraes, morador ao Cabeça, Isidoro Melandras e a preta Rachel, buscar uma mulher, cuja superstição e fanatismo, ligados à mais crassa ignorância, levaram-na a entregar-se àqueles desalmados, os quais servem-se dela para práticas hediondas e repugnantes.

Essa mulher, uma crioula de nome Andreлина, “a quem chamam Acadêmica, conduzida para a mencionada roça, vive ali, há dez semanas, trancada em um quarto, nua em pele, até receber o sapocã”.¹⁹ O sapocã é decerto o chamado hoje em dia sarapocã, a primeira saída semipública de uma iniciada na tradição jeje (ver adiante e cap. 8).

Apesar do viés ideológico e pejorativo conferido à notícia, aprendemos que a chefia do Bogum era compartilhada por dois homens e uma mulher africana, co-liderança que, como já foi sugerido, constitui uma característica da organização eclesiástica dos cultos de vodum na área gbe. Também se verifica na

pauta geral desse período uma predominância masculina na liderança religiosa. Sobre o barbeiro José Moraes, residente no Cabeça, não consegui mais informações e também não sabemos se ele era africano ou crioulo. Ora, no século XIX, os barbeiros africanos muitas vezes atuavam como cirurgiões que aplicavam diversos tratamentos médicos, como as sangrias ou as ventosas, estas um “remédio africano favorito”.²⁰ É provável que José Moraes, sendo barbeiro e líder de um candomblé, tivesse também essas qualidades de “curandeiro”.

Dois anos depois, em 14 de abril de 1869, no mesmo jornal, aparece um novo “ofício ao Ilmo. Sr. Dr. Chefe de Polícia, levando ao seu conhecimento o seguinte: Há no Engenho Velho, entre outros, um terreiro de candomblé, conhecido pelo nome de *Bogum*, cujo chefe é José Barbeiro, com tenda no Cabeça [o mesmo José Moraes]”. Nessa notícia, denuncia-se a misteriosa morte de uma vodúnsi durante a iniciação. Seguindo a opinião da “voz pública”, o jornalista reporta que

uma dessas infelizes, a quem a ignorância e fanatismo levaram a crer em tais bruxarias, tinha caído no santo e achava-se na casinha do noviciado, em companhia de outras. No ato de fazer o sapocã, cerimônia que consiste em cortar os cabelos e poder transpor o limiar da tal casinha, depois de seis meses, a neófita não se ajeitava a certas danças que são de uso, e para ensiná-la era castigada quotidianamente pela *donunce*, espécie de grã-mestra da ordem,

do que teoricamente veio a falecer.²¹

Embora os castigos pudessem fazer parte do rigor da iniciação, mais uma vez devemos nos acautelar sobre a veracidade dessas informações, ou suspeitas apenas, das quais o jornalista só ouviu falar. O que interessa destacar aqui é a referência à *donunce*, como “grã-mestra da ordem”. Essa mulher, máxima responsável religiosa das iniciações, era provavelmente a preta Rachel, mencionada na notícia precedente, e indica a importância da figura feminina na liderança compartilhada do Bogum.

Na mesma notícia indica-se que as outras neófitas do *barco* de iniciação foram “imediatamente retiradas para uma casa em S. Miguel, onde se acham, precaução esta tomada com receio de que, se a polícia tivesse conhecimento lá fosse e as encontrasse”. Dois dias depois, em 16 de abril, sabemos que, escapando mais uma vez da perseguição policial, “às duas horas da noite chegavam às Areias da Armação, as chamadas Vudunças e todos os acessórios do candomblé, conduzidos de casa da africana Clara, em S. Miguel, para ali”. Certamente se tratava do *barco* do Bogum que, após a publicação do dia 14 de estarem numa casa em S. Miguel, mudou-se na noite seguinte para as Areias da Armação, levando os apetrechos da iniciação ou outros objetos de

candomblé pertencentes à africana Clara que poderiam comprometê-la. Muito provavelmente o candomblé nas Areias era o de Maria Velhudinha, onde sabemos que Clara de São Miguel e pessoas de jeje como mamãe Ludovina de Cachoeira tinham participado, em fevereiro do mesmo ano, da “festa do balaio”. Além da referida conexão do Bogum com o candomblé da Rua das Laranjeiras, vemos como esse terreiro mantinha uma complexa rede de relações de cooperação com diversas congregações religiosas, provavelmente também jejes, no centro e na periferia da cidade. A última notícia de *O Alabama* sobre o Bogum, datada de 23 de junho de 1870, diz que “no Engenho Velho, no Bogum, há grande candomblé no sábado, o sacrifício é de um boi”.²²

Dessa evidência podemos concluir que, na década de 1860, candomblés jejes como o Bogum já tinham atingido uma complexidade litúrgica similar à dos candomblés contemporâneos. Praticavam rituais funerários que duravam nove dias (na atualidade, sete) e estruturavam as suas atividades rituais em grandes festas com sacrifício de boi e complexos processos de iniciação coletiva, que duravam um mínimo de seis meses e envolviam experiências de possessão (caídas no santo). Na organização do culto existia uma rígida hierarquia, baseada nas responsabilidades rituais de cada membro, e participavam líderes africanos e devotos crioulos. Além disso, as notícias consecutivas de 1867 a 1870 indicam uma estabilidade da congregação religiosa, onde a atividade ritual se prolongava durante a maior parte do ano. Se alguns desses elementos pareciam estar já implícitos nos candomblés de décadas anteriores, como o candomblé do Accú, em 1829, fica claro que, a partir da década de 1860, eles estavam já totalmente consolidados.

Cabe acrescentar que, vizinhos do candomblé Bogum, de nação jeje-mahi, funcionaram dois importantes terreiros: o Pó Zerrem, de nação jeje-mundubi, já extinto, e o Ilê Iyá Nassô, de nação nagô-ketu, mais conhecido como Engenho Velho ou Casa Branca, ainda na ativa.²³ Vemos assim como a área do Bogum se converteu num dos pontos de concentração mais importantes de candomblés da cidade. Esse trecho do Caminho do Rio Vermelho, conhecido como Joaquim dos Couros, era de fato uma localização estratégica.

No século XIX, essa zona era essencialmente mato, oferecendo todo tipo de folhas para as práticas religiosas. Também a proximidade do rio Lucaia providenciava acesso ao elemento água, essencial para as obrigações de voduns e orixás. Como afirmava a finada Runhó, “para ‘fazer santo’, só tendo mato e água”.²⁴ Além do mais, o espaço de mato fechado dificultava o acesso a pessoas alheias à comunidade religiosa. Os três terreiros estavam localizados em encostas elevadas, sendo que o Bogum estava situado no alto do morro, o que permitia melhor controle da chegada de pessoas indesejadas. Por outro lado, esse



Na Região do Rio Vermelho (c. 1890)

Autor: G. Gaensly e R. Lindemann, in Gilberto Ferrez, *Bahia velhas fotografias 1858-1900*

ponto estava a meio caminho entre o núcleo urbano de Salvador e o Rio Vermelho, na época uma importante comunidade de pescadores negros, sobretudo libertos, o que seguramente favorecia a participação nesses candomblés de pessoas provenientes tanto da cidade como desse vilarejo litoral. A contrapartida de ser um lugar afastado e relativamente oculto era o risco de assaltos às “pretas que transitam com carregos”, o que parece ter sido freqüente na década de 1860.²⁵

O terreiro Pó Zerrem (Pau Zerrem ou Pauzerré) estava localizado numa encosta paralela à ladeira do Bogum, dividindo a área com esse terreiro. Nada se sabe sobre as suas origens ou fundadores, provavelmente africanos, mas algumas pessoas acreditam que esse terreiro seja mais antigo que o próprio Bogum.²⁶ Já sugeriu que a festa documentada em *O Alabama*, celebrada em 1868, no candomblé do Engenho Velho, liderado pelo africano Antônio, poderia corresponder ao Pó Zerrem, por apresentar diversos elementos identificáveis como jejes.²⁷ Além dessa conjectura, a memória oral lembra apenas o seu dirigente mais famoso, Manoel Aprígio da Conceição, mais conhecido como seu Aprígio ou Tata Aprígio de Sogbo, que operou talvez na última década do século XIX e decerto nas primeiras décadas do século XX.²⁸ O terreiro deixou de funcionar por volta de 1945, provavelmente devido às disputas internas surgidas após a morte de seu Aprígio. As terras foram vendidas e, nos anos 1960, a zona foi urbanizada.²⁹

Para Waldeloir Rego, Pó Zerrem seria uma corruptela da expressão fongbe *kpo zeli*, sendo *kpo* a pantera, totem ancestral (*tohúiyó*) do clã agassuvi, de onde

emergiram as dinastias reais de Allada, Daomé e Porto Novo, e *zeli* (*zènlí*), o nome que os fons dão ao instrumento percussivo, ao ritmo fúnebre e/ou aos rituais funerários. Outros pesquisadores identificam o termo *zerrem* como de formação de *sirrum*, outro nome dos rituais funerários *jejes*.³⁰ Essa ligação do nome do terreiro com os ritos fúnebres sugere a importância que o culto dos *eguns* ou ancestrais podia ter nesse terreiro.

De fato, o *Pó Zerrem* é normalmente identificado como sendo *jeje-mundubi*, “nação” onde o culto dos *eguns* seria uma das características litúrgicas.³¹ Sabemos, por outro lado, que no contexto religioso das congregações *jejes*, *mundubi* está associado à família de *Kaviono* (*Hevioso*). *Humbono* Vicente falava que o *Pó Zerrem* era *Kaviono*, e o fato de ser seu *Aprígio* de *Sogbo* e de preservar o terreiro o culto do vodum *Averekete*, também dessa família (embora venerado na sua qualidade de *Legba*, segundo *Everaldo Duarte*), confirmam a importância da família *Kaviono* e reforçam a identificação do terreiro com a nação *jeje-mundubi*.³²

A diferença de “nação”, sendo o *Pó Zerrem* *jeje-mundubi* e o *Bogum* *jeje-mahi*, pode explicar tanto as relações de conflito como as de complementaridade que se parecem ter dado entre os dois *candomblés*. Embora as poucas informações de que dispomos sobre o *Pó Zerrem* sejam relativas ao período de seu *Aprígio*, elas sugerem essa alternância de rivalidade e cooperação ritual. Em 1988, mãe *Nicinha*, dirigente do *Bogum*, declarava que antigamente o culto de *Averekete* era realizado por ocasião das festas de *Sogbo* e *Badé*, mas que o *peji* de *Averekete* estava instalado no “*Pozzerram*” e o seu culto no *Bogum* fora interrompido desde a desaparecimento desse terreiro.³³ Ainda segundo *humbono* Vicente, nas terras do *Pó Zerrem* havia um pé de bambu (assento dos ancestrais na tradição *jeje*) em que os membros do *Bogum* realizavam obrigações privadas para abrir as atividades litúrgicas da casa, bem como depositavam certos despachos.³⁴

Por outro lado, por estar o *Pó Zerrem* mais envolvido com o culto dos *eguns*, o pessoal do *Bogum* não freqüentava muito, já que o culto do vodum tende a evitar o contato com os cultos que lidam com *eguns*. *Everaldo Duarte* comenta que era mais o pessoal do *Pó Zerrem* que subia ao *Bogum*.³⁵ Outra das possíveis causas na dinâmica de mútua exclusão era que, no *Pó Zerrem*, além de mulheres eram iniciados homens como *vodúnsis*, contrariamente ao que sucedia no *Bogum*, em que eram iniciadas exclusivamente mulheres, pelo menos a partir do período pós-abolição. Em palavras de *humbono* Vicente, “*Pó Zerrem* era homem, o *Bogum* era mulher”.³⁶

A proximidade geográfica do *Bogum* e do *Pó Zerrem* (e talvez do *Ilê Iyá Nassô*) parece, portanto, ter gerado dinâmicas de cooperação, mas também de

competição e potencial conflito. A cooperação pode ter favorecido possíveis interpenetrações de práticas e valores entre as tradições religiosas das diferentes "nações", processo que, sem dúvida, esteve na base da constituição do Candomblé no século XIX. Mas a possível competição pode ter favorecido um resultado oposto, isto é, processos de contraste que acentuaram as diferenças litúrgicas como sinais de identidade diferenciada.

Infelizmente, não foi possível achar nenhuma informação documental sobre o Bogum a partir de 1870. Retomarei a sua história já na época pós-abolição no próximo capítulo. Agora é preciso deslocar a nossa narrativa para Cachoeira, onde na segunda metade do século XIX estava funcionando um outro importante *terreiro jeje*, a Roça de Cima, que, como já foi dito, mantinha estreitos contatos com o Bogum, evidenciando como a rede social do Candomblé *jeje* não se restringia a Salvador, mas se expandia para o Recôncavo.

O LEGENDÁRIO QUILOMBO E CANDOMBLÉ OBÁ TEDÔ, EM CACHOEIRA

Como vimos no capítulo I, durante o século XVIII, especialmente durante a segunda metade, o tabaco de refugo ou de terceira qualidade, cultivado na área fumageira de Cachoeira, São Félix, Muritiba, Maragogipe e São Gonzalo dos Campos, converteu-se no produto básico do comércio baiano na Costa da Mina, gerando um fluxo contínuo de escravos jejes para essa zona. A ligação entre a cultura do tabaco e o tráfico era tão importante que levou alguns senhores de engenhos e fazendas a se envolverem diretamente no lucrativo comércio da carne humana.³⁷ Por outro lado, a produção de açúcar dos engenhos do Iguape, Santo Amaro da Purificação, São Sebastião do Passé e São Francisco do Conde foi a atividade que sustentou a economia colonial da Bahia. Era nesses engenhos que se concentrava maior quantidade de escravos. Mas cabe notar que, junto à cultura do tabaco e da cana, a agricultura de subsistência era também significativa. Foi, portanto, na área do Recôncavo que se estabeleceram e prosperaram as grandes famílias dos senhores brasileiros que viriam a constituir a elite latifundiária que, mais tarde, organizaria a guerra de independência contra os comerciantes portugueses da praça da Bahia.

A vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, nas margens do rio Paraguaçu, além de ser o maior centro da indústria do tabaco, constituía o pólo econômico mais importante do Recôncavo, sendo o seu porto fluvial e mercado o ponto de intercâmbio entre Salvador e o interior do país. De Cachoeira saíam os caminhos que iam para as Minas Gerais, Maranhão e os sertões. A transumância do gado, o tráfico de ouro e o tráfico interno de escravos

passavam por Cachoeira. Resultado dessa localização estratégica, Cachoeira se converteu no lugar de residência de um grande número de senhores de engenho, favorecendo a prosperidade da vila, assim como a concentração da população negra.³⁸

O grande contingente de africanos jejes em Cachoeira e imediações fica evidente, por exemplo, na constituição, em 1765, da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios de Homens Pretos de Nação Gege. Também vimos como, já nas últimas décadas do século XVIII, os jejes começavam a organizar cultos religiosos de caráter doméstico, como o Calundu da Rua do Pasto (cap. 3). Logicamente, é possível supor que as práticas do culto de vodum em Cachoeira remontam a essa época e que atingiram maior nível de complexidade organizacional ao longo das primeiras décadas do século XIX, como ocorreu em Salvador. No entanto, além dessa razoável conjectura, não temos evidência da presença de um candomblé jeje até os anos 1860.

Existem, na tradição oral, referências a congregações religiosas anteriores a esse período. Na Recuada, núcleo urbano onde morava a população africana de Cachoeira e onde hoje vivem seus descendentes, há uma área conhecida como Galinheiro, uma suposta referência a galinhas ou africanos *gruncis*, e uma outra conhecida como Corta Jaca, nas proximidades do atual mercado. Segundo Ambrósio Bispo Conceição, ogã Boboso, no Galinheiro (ou na Corta Jaca) existia uma casa de candomblé de nação “mussurumi” (*musulmi* ou *muçulmam*, em língua hauçá). O seu culto, ligado com os eguns, em que se dançava com um caixão na cabeça, era considerado perigoso e dele só participavam adultos. A partir dessa casa, os africanos, fardados e armados de “porretes” e outras armas brancas, impediam o passo a estranhos. Baseado nessas informações, Luiz Cláudio Dias do Nascimento apresenta a hipótese da existência de um quilombo chamado Obá Tedô ou, segundo ogã Boboso, Bi Tedô, funcionando num morro íngreme entre o caminho da Capapina e a antiga estrada de Belém, acima da Recuada. Segundo estimativa desse autor, nesse quilombo funcionou um candomblé do mesmo nome, por volta de 1830 ou 1840.³⁹

Ainda segundo ogã Boboso, o candomblé do Bi Tedô era dirigido por um africano de nome Quixareme ou Tijaremi (uma corruptela de tio Xarene ou tio Chareme) e foi lá que se “plantaram” os primeiros fundamentos jejes de Cachoeira. Ogã Boboso diz que tio Xarene era mahi e que foi o fundador e baluarte do jeje, não só em Cachoeira, mas em toda a Bahia. Afirma também que o santo de tio Xarene era Azonsu e que no Bi Tedô se realizavam festas para esse vodum em outubro.⁴⁰ Nascimento acrescenta que a Casa Estrela, localizada no centro de Cachoeira, na atual Rua Ana Neri, nº 41, funcionava como um quartel-general da comunidade africana e, especialmente, como

sede da Irmandade da Boa Morte. Segundo esse autor, a Casa Estrela estava vinculada ao candomblé do Obá Tedô e “acredita-se que era nela que se faziam os ritos de feitura das iawôs”, sendo que, no Obá Tedô, “apenas se faziam as obrigações rituais e os ‘batuques’”.⁴¹

Infelizmente, além dos testemunhos orais contemporâneos, não existe nenhuma evidência documental sobre esse suposto quilombo ou candomblé. Apenas sabemos que, em 1876, foi construído, perto de Recuada, o viaduto do Batedor, no ramal da estrada de ferro Central da Bahia.⁴² Nascimento sugere que o nome do viaduto é uma visível corrupção do termo “Obá Tedô”. Silva Campos, falando de Salvador, comenta que por volta de 1875 a população africana se concentrava na Rua do Alvo e na Rua dos Nagôs, “*Nagô tedô*, conforme eles a nomeavam”. *Tédo* é uma expressão iorubá que significa “o lugar onde um grupo de pessoas se instala pela primeira vez”. *Oba* é rei, portanto, *oba tedô* seria “o lugar onde o rei se instalou” ou, numa versão mais livre de Nascimento, “aqui mora o rei”.⁴³ O termo “Ba”, na expressão “Batedor”, poderia ser também uma referência aos egbas, um dos grupos étnicos nagôs mais numerosos na Bahia, às vezes denominados desse modo. Embora o nome Obá Tedô ou Batédo seja de origem nagô, não é impossível que, em Cachoeira, este se refira a um reduto de africanos de várias nações, nagôs, *gruncis* e hauçás, como parece sugerir a presença do candomblé “musulmi” no Galinheiro.

Além do quilombo Obá Tedô ou Batédo fala-se da presença de outros quilombos na zona rural de Cachoeira. Por exemplo, na Terra Vermelha, ao sul do riacho Caquende, próximo ao Engenho Tororó, parece ter existido um quilombo chamado Malaquia ou Malaquias. Fala-se também que nesses quilombos se teriam organizado algumas das revoltas escravas que aconteceram em Cachoeira nos anos 1826, 1827 e 1828, porém a documentação histórica permanece silenciosa a esse respeito.⁴⁴

A formação de quilombos na área de Cachoeira parece certa e a possibilidade de cultos religiosos africanos terem sido praticados nesses espaços ocultos no mato é bem provável. É do conhecimento popular que o viaduto do Batedor é uma área onde tradicionalmente são levados ebós, carregos e despachos pelo povo-de-santo cachoeirano e se fala que “tem muita coisa enterrada por lá”. Mas, além dessa evidência indireta, nada podemos afirmar com certeza. De qualquer modo, vale notar que, como no caso do Bogum, a tradição oral coincide em afirmar que o primeiro candomblé jeje em Cachoeira surgiu no contexto de um quilombo.

A ROÇA DE CIMA OU SÍTIO DE TIO XARENE

É só a partir da segunda metade do século XIX que encontramos informações mais confiáveis, indicativas da presença de um candomblé jeje a uns poucos quilômetros do núcleo urbano de Cachoeira. Esse candomblé estaria localizado à direita de quem sobe a “estrada velha de Belém” (atual ladeira da Cadeia), antes de chegar à Lagoa Encantada, no caminho que leva ao Engenho do Rosário. Segundo a tradição oral, existiu lá um candomblé de africanos conhecido como a Roça de Cima, liderado por Ludovina Pessoa, tio Xarene e, provavelmente num período posterior, também por José Maria Belchior, apelidado de Zé de Brechó.

Atualmente, esse lugar é identificado pelo povo-de-santo pela presença de uma frondosa e antiga jaqueira. Quando as pessoas passam diante dela, é comum saudarem “trocando língua” e, por vezes, batendo a cabeça na própria árvore. Essa jaqueira é uma árvore sagrada onde foi assentado o dono espiritual da Roça de Cima, o vodum Dandagojé, ou segundo outras versões Dangorojé ou Darangogojé, uma qualidade de Sakpata, que talvez corresponda ao vodum africano Dada Zodzi ou Daazodji.⁴⁵

A Roça de Cima era vizinha, isto é, limitava, com a antiga fazenda Ventura, onde atualmente está localizado o candomblé Seja Hundé que, como veremos, surgiu do candomblé da Roça de Cima. Num registro de terras, datado de 18 de março de 1860, menciona-se a Fazenda Ventura, assim chamada por ser propriedade de Luiz Ventura Esteves, morador na Freguesia de São Sebastião. Na descrição dos limites das terras, menciona-se, entre outros, o trecho que ia de “um pé de cajueiro grande”, no caminho do Engenho do Rosário, até “um pé de jaqueira do sítio de Vicente Ferreira”, descendo de lá até o rio Caquende.⁴⁶ Esse “pé de jaqueira” é muito provavelmente a jaqueira da Roça de Cima, que ainda hoje marca o limite com a fazenda Ventura.

Encontrei ainda um outro registro de propriedade, datado de 8 de junho de 1896, mas que vem oficializar uma escritura particular passada em 5 de agosto de 1882, pela qual José Maria Belchior comprou por 200 mil réis uma fazenda denominada Sítio do Charema (Charene ou Cherema) de José Gonçalo Martins de Oliveira e sua mulher Amália de Oliveira. A localização do Sítio Charene, vizinho da “portaria de Ventura”, indica, sem dúvida, tratar-se da Roça de Cima.⁴⁷ Aliás, Charema ou Charene é, certamente, uma referência a tio Xarene, que devia ser o morador do local antes da data de compra. É provável que tio Xarene tivesse arrendado o sítio ao casal Martins de Oliveira, proprietários da vizinha Fazenda Boa Vista. Se o sítio do Charene, com sua jaqueira, era o mesmo sítio de Vicente Ferreira, que aparece no registro de 1860, po-

der-se-ia especular que o nome português de tio Xarene era Vicente Ferreira, embora nada impeça que se trate de duas pessoas diferentes.

Em qualquer caso, parece confirmado que antes de 1882, tio Xarene tinha controle das terras onde funcionou a Roça de Cima e que, a partir dessa data (talvez coincidindo com a morte de tio Xarene), José Maria de Belchior garantia a continuidade do terreiro, tornando-se proprietário do sítio e, talvez, assumindo a liderança da congregação religiosa. Isso explicaria por que a Roça de Cima é hoje lembrada como o candomblé de Zé de Brechó, quando sabemos que ele não era pai-de-santo. A Roça de Cima é também conhecida como candomblé de Altamira, mas essa denominação só veio a ser utilizada após a morte de Zé de Brechó, quando as terras foram vendidas e adicionadas a uma propriedade maior conhecida como Fazenda Altamira (ver adiante).

Sendo tio Xarene reconhecido pela tradição oral cachoeirana como um dos “baluartes do jeje” e sendo o seu vodum Azonsu (provavelmente na sua qualidade de Dada Zodji), tudo indica que ele foi o primeiro *humbono*, ou *papai de terreiro* como se falava na época, da Roça de Cima, sendo comum no Candomblé que o “dono espiritual do terreiro” coincida com o “dono da cabeça” do fundador e máximo responsável religioso. Nesse sentido, ogã Boboso afirma que, além de Dandagojói (Azonsu), também Ogum era “dono do terreiro”, talvez por ser Ogum o “dono da cabeça” de Ludovina Pessoa. Embora não haja evidência conclusiva, essas informações sugerem uma liderança religiosa compartilhada entre tio Xarene e Ludovina Pessoa. Aliás, a tradição oral sustenta que tio Xarene foi marido de Ludovina Pessoa, o que poderia ser uma distorção da memória oral para expressar essa colaboração religiosa.⁴⁸ Independentemente desse possível relacionamento sentimental, como já vimos, a co-responsabilidade de um homem e uma mulher na liderança de um templo de vodum é prática comum no Benin e também em vários terreiros baianos do século XIX.

Ludovina Pessoa é a segunda, e talvez a mais importante personagem da Roça de Cima. Várias notícias do jornal *O Alabama*, datadas entre 1866 e 1869, confirmam que, nesse período, *mamãe* Ludovina morava e exercia funções religiosas em Cachoeira, ao tempo que freqüentava e até organizava importantes cerimônias em diversos terreiros de Salvador. Na primeira notícia de 1866 explicita-se que, durante o período das festas juninas, diversas mulheres de Salvador foram a Cachoeira e daí “seguiram para uma roça”, sendo que uma tal Lucrecia ficou “presa e violentada em um quarto em casa da africana Ludovina”. Uma segunda notícia em verso, nove meses depois, indica que, durante esse tempo, Lucrecia ficou recolhida na “casinha” (ou *huncó*) e daí saiu “muda”, sem saber a “língua de branco” (isto é, durante a iniciação só falava a

língua ritual africana), sendo depositada pela própria Ludovina numa casa de Salvador para concluir sua iniciação, quando, “depois que um ano passar, e que cortar os cabelos, poderá então falar”. Existe a possibilidade de que o “quarto em casa da africana Ludovina”, onde foi recolhida Lucrecia na primeira parte da sua iniciação, se refira à Casa Estrela de Cachoeira. Como vimos, Nascimento sugere que ali eram preparadas as vodúnsis durante os longos períodos da iniciação. Testemunhos orais atestam que Ludovina Pessoa morou na Casa Estrela, lugar em que teria “plantado” um assento para Legba na sua porta de entrada, ainda hoje visível sob uma pedra de granito com a forma de uma estrela de cinco pontas. No entanto, a “roça” perto de Cachoeira, na qual se realizavam as festas, era certamente o Sítio do Chareme, o que nos permite pensar que a Roça de Cima estava em funcionamento pelo menos desde a década de 1860.⁴⁹

A Roça de Cima parece ter sido o centro religioso mais importante da comunidade jeje em Cachoeira, e lá foram iniciadas as grandes mães-de-santo do candomblé jeje da época pós-abolição. Nessa congregação religiosa provavelmente foi consolidado o modelo litúrgico que devia se perpetuar tanto no Bogum de Salvador quanto no Seja Hundé. A tradição oral coincide em afirmar que na Roça de Cima foram iniciadas as duas primeiras mães-de-santo do futuro Seja Hundé, Maria Luiza do Sacramento (Maria Agorensi) e Maria Epifania dos Santos (sinhá Abalhe).⁵⁰ Fala-se vagamente que ali também foram iniciadas ou receberam alguma obrigação as duas primeiras mães-de-santo do Bogum pós-abolição, Valentina e Maria Emiliana da Piedade, e cer-



Armazéns da cidade de Cachoeira (c. 1860-1865)

Autor: Camillo Vedani, in Gilberto Ferrez, *Bahia velhas fotografias 1858-1900*

tamente Maria Romana Moreira, que sucedeu a Emiliana, foi preparada em Cachoeira. A responsabilidade máxima dessas iniciações, que deviam envolver várias pessoas, não é sempre clara. A tradição oral sustenta que sem o consentimento de Ludovina “não podia se fazer santo no terreiro de jeje”. A Ludovina são normalmente atribuídas as iniciações de Maria Agorensi, Valentina e Maria Emiliana, embora provavelmente alguma delas tenha sido realizada no Bogum de Salvador, enquanto tio Xarene e/ou Zé de Brechó são indicados normalmente como os pais-de-santo de Abalhe e Maria Romana, que foram feitas no mesmo *barco*.⁵¹

Segundo *humbono* Vicente, filho-de-santo de Maria Romana, naquele tempo a iniciação durava 18 meses, sendo que Abalhe foi recolhida com 14 anos e feita com 15, ao tempo que Maria Romana teria sido recolhida com 8 anos e saiu com 9 e meio.⁵² Sabemos que Abalhe, Maria Epifania dos Santos, faleceu em dezembro de 1950, com 90 anos.⁵³ Se a idade que consta no registro de óbito é correta, isso colocaria o seu nascimento em 1860 e a sua iniciação por volta de 1874-75. Entretanto, fala-se que as iniciações de Maria Agorensi e de Emiliana foram anteriores à de Abalhe, provavelmente na década de 1860. É claro que Ludovina iniciou várias outras filhas de santo, como a já citada Lucrecia dos Pastéis, mas o que convém destacar é que na Roça de Cima foram preparadas as mulheres que décadas depois viriam a liderar os candomblés mais importantes da nação jeje-mahi.

LUDOVINA PESSOA: “A PRIMEIRA MÃE-DE-SANTO DO JEJE MARRINO”?

Como apontei no capítulo 4, o surgimento de uma comunidade religiosa de candomblé é estruturado a partir das relações de cooperação, complementaridade e conflito entre várias congregações religiosas. Aliás, a constituição de uma congregação religiosa ou terreiro é sempre o resultado do esforço coletivo de líderes religiosos e uma rede de relações sociais que contribuem para providenciar os recursos materiais necessários, como as terras e o capital para custear as festas. Se Ludovina Pessoa e tio Xarene formavam a liderança religiosa da Roça de Cima, eles contaram com a colaboração de influentes personagens de uma emergente elite negra, como é o caso de Zé de Brechó, que analisarei mais adiante.

Entretanto, Ludovina Pessoa parece ter atingido um grau de liderança sem par no âmbito do Candomblé jeje do terceiro quartel do século XIX. Embora não seja improvável que existisse alguma congregação jeje anterior a Ludovina, ela aparece como o fator aglutinador dessa comunidade em formação,

a ponto de hoje a tradição oral do povo jeje afirmar que a africana Ludovina Pessoa foi a “primeira mãe-de-santo do jeje marrino [mahi]”. Essa versão da história é resumida num documento datado de 12 de janeiro de 1943, datilografado por ocasião da entrega do decá ao *humbono* Vicente, em que se consigna a ascendência religiosa da sua mãe-de-santo Maria Romana Moreira.

Maria Romana Moreira de Possu Beta Pojaí, filha de santo de dois africanos legítimos de Jeje Marrino da cidade de Cachoeira, do terreiro do falecido Tio Xarene e Zé do Brechó, sendo a primeira mãe-de-santo do jeje marrino Ludovina Pessoa de Ogun Rainha, nascida na África. Tinha um terreiro em Cachoeira na roça de cima, tinha a matriz no Bougu. Quando ela sempre vinha todo ano da África vinha sempre para os dois terreiros. Sem o consentimento dela não podia se fazer santo no terreiro de jeje, então ela vinha fazer o vodun. Assim que ela terminava de fazer voltava para África.⁵⁴

Essa versão da tradição oral dos anos 1940 apresenta várias informações de interesse. Por um lado, expressa as estreitas relações entre o Bogum de Salvador e a Roça de Cima de Cachoeira. O fato de se falar do Bogum como sendo “a matriz” sugere, implicitamente, que o terreiro de Cachoeira era considerado uma “filial”, de fundação posterior. Esse assunto tem suscitado um longo debate entre o povo de santo jeje mahi de Salvador e Cachoeira. *Humbono* Vicente afirma que, na verdade, tratava-se de uma “mesma roça, eram tudo unido, mas as mulheres depois brigaram umas com as outras, aí pronto, ficou tudo desunido. Uns dizem lá de Cachoeira, aqui é jeje d’água doce e o Bogum diz que aí é água salgada. É uma esculhambação. O jeje era um só”.⁵⁵ Em 1961, a finada Runhó, mãe-de-santo do Bogum, declarava que “a primeira mãe-de-santo [do Bogum] era Ludovina Pessoa, que era africana”.⁵⁶ No entanto, o pessoal do Seja Hundé em Cachoeira e até pessoas do Bogum mantêm a anterioridade do terreiro de Cachoeira. O ogã Celestino Augusto do Espírito Santo e a finada Nicinha do Bogum, declaravam em 1987: “Ludovina Pessoa saiu de Bogum (cidade da África) e abriu terreiro primeiramente em Cachoeira de São Félix [...] Ludovina Pessoa é uma das mais antigas mães-de-santo, mas sabemos que ela não foi a primeira”.⁵⁷

A evidência documental não permite esclarecer a antecedência de uma ou outra comunidade. Como já apontei, entre 1866 e 1869 Ludovina morava em Cachoeira, mas recebia visitas periódicas de mulheres de Salvador na Roça de Cima. Ao mesmo tempo, Ludovina viajava com frequência a Salvador. Uma notícia de *O Alabama*, em 1869, informa da visita de “mamãe Ludovina, que mora em Cachoeira”, acompanhada do “ogã Ventura”, ao terreiro de Maria Velhudinha, no “lado das Barreiras” na periferia de Salvador, durante a

feira de “fechar o balaio”, cerimônia que encerra o ciclo anual de atividades rituais coincidindo com o início da Quaresma. Esse ogã Ventura, de quem falarei mais adiante, era provavelmente um rendeiro da vizinha fazenda Ventura, que devia participar das atividades religiosas da Roça de Cima. O destaque dado a Ludovina, citada em primeiro lugar de uma larga lista de assistentes provenientes de Cachoeira, São Félix, Maragogipe e Salvador, indica a sua fama e prestígio.⁵⁸ Uma outra série de notícias do mês de maio do mesmo ano documenta outra festa, organizada numa roça da Cruz do Cosme (atual bairro da Liberdade), que foi liderada por Ludovina.

Saiba, sem tirar nem pôr,
Que a função da Ludovina,
Que fez na Cruz do Cosme,
Esteve cousa superfina.

Aparentemente, tratava-se de um *zelim* “por alma de uma mulher, a *Totonia Fateira*” e o “candomblé” ferveu durante vários dias. Na mesma semana, Ludovina, “chefe da *panela*”, confirmou “em casa da *Bella*” um ogã de nome Umbellino. Não sabemos se essa casa era o mesmo candomblé da Cruz do Cosme, mas, no último, como descreve o jornalista, “tinha gente da Bahia; multidão de Cachoeira; tropilha de Sant’Amaro; e uma chusma da Feira”. Isso indica a amplitude da rede social da comunidade religiosa e a alta capacidade agregadora de Ludovina, confirmando que, nessa época, ela era uma das mais respeitadas mães-de-santo do Candomblé baiano.⁵⁹

Esses são os únicos registros contemporâneos que achamos de Ludovina Pessoa e certamente indicam estreitos e periódicos contatos entre Salvador e Cachoeira. Entretanto, não há evidência da presença de Ludovina no Bogum que, como já vimos, nessa mesma época era dirigido por José Moraes, Isidoro Melandras e a preta Rachel. Esse silêncio documental não invalida que Ludovina Pessoa, mesmo morando em Cachoeira, tivesse uma importante participação no Bogum, como sustenta a tradição oral.⁶⁰ De fato, o terreiro de Maria Velhudinha, nas Areias, visitado por Ludovina, era o mesmo onde foi levado o barco de iniciadas do Bogum quando fugiam da perseguição policial.

Sendo uma personagem legendária, Ludovina Pessoa rem suscitado uma diversidade de opiniões em relação à sua vida. Equede Santa do Bogum declarava que Ludovina era avó de Menininha (famosa mãe-de-santo do terreiro Gantóis) e também que “Ludovina vem da senzala”.⁶¹ Porém, pouco sabemos do seu passado. Procurando nos arquivos achei quatro referências a africanas de nome Lodovina ou Ludovina que poderiam corresponder a Ludovina Pessoa.

A primeira referência é o registro de batismo de uma “Lodovina, adulta gege, escrava de Antonio José”, ato realizado na matriz de Nossa Senhora do Rosário, na cidade de Cachoeira, em 12 de janeiro de 1810, tendo por padrinhos Antônio Carvalho e Brazida Maria Trindade, ambos jejes.⁶² Se a nação “gege” dessa Lodovina favorece a sua identificação com Ludovina Pessoa, a sua idade parece dificultá-la. Se ela era adulta em 1810, significa que nos anos 1866-1869, quando hipoteticamente aparece nas notícias do *Alabama*, ela já devia ser muito velha.

A segunda referência documental é a declaração de uma “Ludovina gege”, datada em 19 de agosto de 1829, pedindo clemência ao juiz de Cachoeira após ter sido presa “por denúncia inimiga”. Ludovina, aparentemente, queria embarcar para a Bahia 12 sacos de milho e feijões, pertencentes a seu marido, sem a necessária licença da Câmara, assunto que foi finalmente solucionado com o pagamento de uma multa.⁶³ Trata-se aqui de uma Ludovina casada, talvez moradora numa roça, dedicada à lavoura e à atividade comercial, portanto, muito provavelmente, liberta.

A terceira referência, incompatível com a anterior, é um registro de pagamento de escravos realizado em São Félix, em 22 de janeiro de 1844: “Francisco Lopes de Faria pagou meia liza correspondente a trezentos e cinqüenta mil réis (17\$500 rs.), valor por quanto comprou a Antônio Manoel da Cunha a escrava africana Ludovina”.⁶⁴ O preço relativamente baixo sugere tratar-se de uma escrava já velha.

A quarta referência aparece numa série de documentos relacionados com a carta de liberdade obtida por uma tal Ludovina Africana em Cachoeira, em julho de 1858. Por intermédio da sua madrinha, Carlota Maria da Conceição, Ludovina, africana, maior de 45 anos, do serviço de ganho, consegue comprar a sua alforria pelo valor de um conto de réis à sua senhora, a liberta Maria Jacintha Pereira, casada com o também africano liberto Antônio Lopez Ferreira que, além de Ludovina, possuía um outro escravo africano. Essa carta de alforria foi contestada por Antônio Lopez diante da justiça, que queria vender Ludovina a um terceiro, mas Maria Jacintha Pereira, já tendo recebido parte do dinheiro e alegando demência do seu marido, conseguiu a liberdade de Ludovina.⁶⁵

Ignoro se alguma dessas Ludovinas africanas seria a mesma Ludovina Pessoa, mas sendo Ludovina um nome de uso muito limitado, trata-se de uma hipótese provável. No caso da última Ludovina, a data de alforria precede em 8 anos o tempo em que Ludovina Pessoa aparece dirigindo a Roça de Cima, sendo que ela estaria então com aproximadamente 60 anos. Chama a atenção o preço relativamente alto, para a época, da carta de liberdade, o que sugere tratar-se de uma mulher com qualidades demonstradas. A intervenção da

madrinha Carlota Maria segue um comportamento comum da primeira metade do século XIX, pela qual os padrinhos de um escravo batizado assumiam a responsabilidade pela compra da liberdade do afilhado,⁶⁶ mas sugere também que Ludovina estava inserida numa rede social de libertos africanos solidários, incluindo até a sua senhora. O prestígio religioso de Ludovina Pessoa, certamente já estabelecido na África, teria incrementado a solidariedade condizente com sua liberdade. A combinação desses elementos reforça a identificação dessa Ludovina alforriada em 1858 com a nossa personagem.⁶⁷

Outra informação interessante do documento de 1943, acima citado, é a afirmação de que Ludovina “vinha todo ano da África”. Poderia tratar-se de uma lenda, criada para legitimar a autoridade dessa sacerdotisa, mas, se confirmado, esse fato teria importantes conseqüências no âmbito religioso, pois sugeriria a introdução no Brasil de valores e práticas do culto de vodum posteriores à época do tráfico. Entretanto, examinando os registros de entradas e saídas de passageiros declarados africanos nos livros da inspetoria da Polícia do Porto de Salvador, entre 1873 e 1889, encontrei apenas uma Ludovina Maria da Encarnação, africana, que partiu de Salvador a 13 de julho de 1878 com destino ao Rio de Janeiro.⁶⁸ Talvez as viagens de Ludovina tenham ocorrido antes de 1873; de qualquer maneira, a evidência disponível não permite confirmar a versão da tradição oral.

O que parece certo é que Ludovina, deslocando-se com regularidade entre Salvador e Cachoeira, devia ser uma liberta com algum recurso econômico, talvez uma mulher “do partido alto”, como se dizia na época. Quanto ao santo ou vodum de Ludovina Pessoa, a tradição oral é unânime ao afirmar que era Ogum, mas uns falam de Ogum Rainha, outros de Ogum Tolo e ainda outros de Ogum Aíres.⁶⁹ Lopez de Carvalho, seguindo informações de Nascimento, afirma que “ela foi uma das africanas libertas que fazia parte do corpo feminino da Irmandade Jeje [sic] do Senhor dos Martírios, localizada na Igreja da Barroquinha [em Salvador]”, e que também “fazia parte da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte [em Cachoeira]”.⁷⁰ Nascimento acrescenta que Ludovina foi uma das fundadoras da devoção da Boa Morte. Embora seja provável a sua participação em alguma dessas ou outras irmandades, não há ainda prova documental desses fatos.

Podemos trabalhar com certa confiança sobre a idéia de que, na década de 1860, Ludovina Pessoa, unindo-se a outros africanos jejes e seus descendentes, fundou ou veio consolidar a liderança da Roça de Cima em Cachoeira, mantendo estreita colaboração com o candomblé do Bogum, assim como contatos regulares com vários outros terreiros da cidade. A minha hipótese é que essa dinâmica só foi possível pela existência de uma elite negra de libertos africanos

e seus descendentes que, desde as primeiras décadas do século XIX, mas sobretudo a partir da metade do século, conseguiram ter acesso à propriedade de terras e estabelecer uma variada rede de relações sociopolíticas com a elite branca que podiam garantir o funcionamento dessas congregações religiosas. No caso da Roça de Cima, achamos evidência disso na terceira personagem de nossa narrativa micro-histórica: Zé de Brechó.

ZÉ DE BRECHÓ E A EMERGÊNCIA DE UMA ELITE NEGRA EM CACHOEIRA

José Maria Belchior, ou Zé de Brechó, é um personagem legendário entre o povo-de-santo cachoeirano. Ele tem fama de ter sido um temido feiticeiro ou *ajé* de “muita força”. “Sabia fazer feitiço”, “era dono do ebó” e “podia matar em 24 horas”, tanto a vítima como o cliente que não pagava. São famosas as disputas de Zé de Brechó com o irmão Salaco, Antônio Maria Belchior, outro “macumbeiro” muito falado. Segundo Eugenio Rodrigues da Rocha, seu Geninho,

quando faziam aniversário, um mandava presente para o outro. E quando recebiam o presente, olhavam e diziam: “você diga a ele que ainda está faltando alguma coisa”. Só que essa coisa ninguém sabia o que era. Um experimentava o outro. Naquele tempo as coisas eram assim. A seita tinha aqueles homens sabidos e os dois mais falados em Cachoeira eram eles.⁷¹

A história dos dois irmãos que não combinavam atravessou os anos, e a finada Galdina Silva, popularmente conhecida como “mãe Baratinha”, de nação nagô-ketu, contava que “de tanto um fazer trabalho contra o outro, os dois acabaram morrendo”. Ela celebrava todo mês de maio uma obrigação no cemitério do Rosarinho em louvor aos dois “babalaôs Salachior e Belchior”.⁷² Humbono Vicente explica que Zé de Brechó “virava numa garça e ia para África”. Não são desconhecidos esses “poderes mágicos” dos especialistas religiosos jejes e, como as Iyami Oxorongá, acredita-se que os “feiticeiros” possam transformar-se em pássaro. Quando chegava o vapor de Salvador aos cais de Cachoeira e se via uma garça no mastro, a gente sussurrava “aí vem Zé de Brechó de volta da África”.⁷³

Certamente Zé de Brechó tinha profundos conhecimentos das práticas religiosas e se converteu num importante dignitário do Candomblé cachoeirano, chegando a comprar as terras da Roça de Cima e liderar a congregação religiosa. No entanto, embora se fale que ele foi responsável pelas iniciações de Abalhe e Maria Romana, não fica claro se ele chegou a “pai-de-santo”. Ogã Boboso conta que ele assumia a função de *olowô*, sacerdote detentor dos se-

gedos de Ifá, e, segundo Nascimento, ele foi consagrado a Dadá, um tipo de Xangô, e tinha título de Dadá Runhó.⁷⁴

Além dessa imagem de “feiticeiro”, preservada pela memória oral, temos de Zé de Brechó algumas informações históricas que revelam um personagem mais complexo. Na realidade, ele era descendente de uma emergente elite negra surgida em meados do século XIX e converteu-se, paulatinamente, num reputado personagem público com trânsito livre em todas as camadas sociais cachoeiranas e soteropolitanas.⁷⁵ Contrariamente ao que sugere a tradição oral, ele não era africano, mas crioulo, filho primogênito do casal de africanos Belchior Rodrigues de Moura e Maria da Motta. Provavelmente ele nasceu em janeiro de 1836, em Cachoeira, quando o seu pai era ainda escravo.⁷⁶

Em 14 de agosto de 1855, ano da “grande epidemia” de cólera-morbo que assolou o Recôncavo, Belchior Rodrigues de Moura, “temendo a morte em consequência da epidemia reinante”, dita em Salvador o seu testamento. Nele declarou ser “batizado nos dogmas da religião de Jesus Cristo” e “natural da Costa da África vindo para esta capital, inda de menor idade, como escravo fui comprado em lote pelo senhor José Rodrigues de Moura de cujo poder me libertei pela quantia de seiscentos mil réis, na data do primeiro de fevereiro de 1841”. Belchior Rodrigues de Moura morreu, como temia, em 27 de setembro de 1855, em Cachoeira, deixando sua mulher, com quem jamais casou, a africana Maria da Motta, e cinco filhos: José Maria de Belchior, de 19 anos e 8 meses; Antônio Maria, de 16 anos; Maria Aniceta, de 13 anos; Magdalena, de 4 anos e Juliana, de 2 anos.

Naquele momento, Belchior Rodrigues de Moura possuía seis escravos africanos, um “do serviço de terra” e o resto “do serviço de ganho”, duas casas na Recuada, assim como “um pedaço de terra no lugar da Capapina o qual ocupam três sítios, um do inventariado, e os outros de Joaquim de tal e Jozé de tal”. A avaliação total das propriedades de Belchior Rodrigues de Moura aumentava a considerável soma de 2 contos e 548 mil réis.⁷⁷ As terras foram registradas em 17 de agosto de 1858, por Maria da Motta, em nome de seus filhos, especificando-se que estavam limitadas “pelo sul com a estrada de Belém, e pelo norte com a estrada de Capapina”.⁷⁸ Segundo Nascimento, seria precisamente nessas terras que teria funcionado o legendário quilombo do Oba Tedô. O apelido “de tal” dos rendeiros indica que se tratava de africanos ou crioulos, mas, além de sugerir uma concentração de lavradores negros, nada permite aventurar a existência de um candomblé, e ainda menos um quilombo.

Como em 14 anos, de 1841 a 1855, Belchior Rodrigues de Moura se liberta e consegue comprar terras, duas casas e seis escravos? Na hora da sua morte, Belchior tem um passivo de 1 conto e 391 mil réis, isto é, aproximadamente

metade de seu patrimônio. Parece, portanto, que, além das rendas das terras e dos escravos de ganho, ele concedia empréstimos, normalmente “recebidos em moeda corrente”. Porém, não sabemos em que investia o seu dinheiro ou quais eram os seus “negócios”.⁷⁹ Fazia-se Belchior Rodrigues de Moura de “banqueiro” para os africanos? Era “capitão de junta de alforria”, espécie de caixa econômica dos africanos, destinada a fazer empréstimos para a aquisição da liberdade pelos escravos? Outro comércio que na época proporcionava um enriquecimento rápido era o tráfico ilegal. Esteve Belchior envolvido em tais atividades? Viajou para a Costa da África nesse tempo? Perguntas sem resposta, por enquanto. O que podemos concluir é que, mesmo sendo modestas as propriedades e importantes as dívidas, Belchior Rodrigues de Moura era um liberto pertencente a uma emergente elite negra em Cachoeira, com propriedade de terras, capacidade para captar recursos econômicos e inserido numa rede social que se prolongava do Recôncavo a Salvador.

Com a morte do pai em 1855, José Maria de Belchior, com quase 20 anos, herdou, por partes iguais com o irmão menor, Antônio Maria Belchior, o escravo Felipe e as terras da Capapina. Nos anos seguintes, sua mãe, Maria da Motta, que foi, segundo a tradição oral, vodúnsi da Roça de Cima e membro da devoção da Boa Morte, enfrentou sérias dificuldades para pagar as dívidas do marido: dois escravos morreram e outros aproveitaram as circunstâncias para se libertar. Tal situação fragmentou e reduziu seriamente o patrimônio familiar. Nessa época, seus filhos trocaram os velhos rendeiros da Capapina por outros, talvez numa tentativa de aumentar sua renda.⁸⁰ Podemos supor que o fato de possuir um escravo de ganho e as terras da Capapina conferiu aos irmãos Belchior renda e um certo *status* social entre a comunidade negra local.

Nos registros de votantes de Cachoeira dos anos 1871-1875, José Maria Belchior e o seu irmão Antônio Maria Belchior são listados no quarteirão nº 30, na Recuada. O primeiro declara, como profissão, ser carapina e o segundo, marceneiro. Já em 1880, eles declaram saber ler e escrever, ter uma renda de 400 mil réis anuais e, como profissão, “negócios”, o que sugere certa ascensão social.⁸¹ De fato, em 1874, os dois irmãos ingressam na Sociedade Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos, uma instituição assistencial das Artes e Ofícios. A Sociedade foi fundada esse ano na residência do artista José Clarião Lopes, mas logo passou a realizar as suas assembléias no consistório da Irmandade de São Benedito, num anexo da capela de Nossa Senhora d’Ajuda, onde, aliás, funcionaria também a devoção da Boa Morte.⁸² Esse vínculo da Sociedade Monte Pio com a Irmandade São Benedito é significativo.

A irmandade ou devoção de São Benedito foi erigida na capela d’Ajuda por crioulos livres e escravos, em 1818.⁸³ Dela participavam vários músicos ama-

dores negros, que constituíram a Banda Marcial de São Benedito. Mas, na mesma capela, funcionava a Corporação Musical de Nossa Senhora da Ajuda (mais tarde Sociedade Lítero Musical Minerva Cachoeirana), formada por músicos “eruditos” brancos, ligados à oligarquia cachoeirana, que instituíram a Irmandade de Nossa Senhora d’Ajuda. Por dissidências políticas entre esses dois grupos, que culminaram, por volta de 1871, em inquérito e processo judicial, a Banda Marcial São Benedito teve que abandonar a capela, trasladando-se à igreja da Conceição do Monte, centro religioso da facção política liberal da cidade. Por estar erigida nessa igreja a irmandade de Santa Cecília (padroeira dos músicos negros), em 13 de maio de 1872, os membros da antiga banda marcial constituíram a filarmônica Sociedade Orfêica Lira Ceciliana. A sociedade Monte Pio, a irmandade de São Benedito e a filarmônica Lira Ceciliana formavam, assim, uma rede de instituições em que a elite negra cachoeirana articulava sua visibilidade social e seus interesses liberais e abolicionistas perante a facção política conservadora, associada à filarmônica Minerva, à irmandade d’Ajuda e à igreja de Nossa Senhora do Rosário, ou Matriz.⁸⁴

Embora os registros dos irmãos Belchior não constem no Livro de Termo de Sócios Efetivos da Sociedade Monte Pio, em maio de 1874, três meses após a sua fundação, José Maria Belchior participou da assembléia geral na qual falou sobre “diversos pontos relativos aos estatutos”, e em 18 de outubro, após a aprovação dos estatutos, os dois irmãos pagaram as suas jóias de 20 mil réis. Desde cedo, eles ocuparam cargos importantes. Antônio Maria foi tesoureiro nos anos de 1877, 1879, 1880 e 1892, e membro da Comissão de Polícia da mesma sociedade nos anos de 1884 e 1885. Antônio Maria participava de forma mais regular que o irmão nas atividades da Sociedade, entretanto foi José Maria Belchior quem alcançou mais notoriedade. Além de assumir o cargo de tesoureiro em 1878, em 28 de fevereiro de 1886 ele foi eleito vice-presidente; em novembro do mesmo ano aparece como presidente interino e, em 20 de fevereiro de 1887, é eleito presidente, cargo que manterá até 10 de março de 1889.⁸⁵ Lembremos que desde 1882 ele era proprietário da Roça de Cima e que, além da sua ascensão profissional, ele devia gozar de certa visibilidade social como dirigente de uma importante congregação religiosa.

Como diretor da Sociedade Monte Pio, José Maria Belchior enfrentou um período de dificuldades econômicas devido à perda do patrimônio causada por transações financeiras sem sucesso e pela falta de pagamento das mensalidades por parte dos sócios. Porém, no período da sua gestão, entre 1886 e 1888, a sociedade experimentou um crescimento de seus membros, passando de 91 a 103 sócios efetivos, de 22 a 25 sócios honorários e de 3 a 4 sócios benfeitores.

Nos seus relatórios ele demonstrou uma aparente transparência financeira, com detalhados cálculos das contas, atribuindo os déficits “a enganos nas contas” das direções anteriores, e nos seus discursos ele aparece bastante eloqüente e versado nas artes da oratória. Em várias ocasiões, sugeriu que a Sociedade tinha inimigos que queriam ver fracassar a empresa e falava das “peripécias, obstáculos e malquerenças que contra ela [a sociedade] se têm desenvolvido a fim de que não chegasse, como tem chegado, ao fim da sua instituição”.⁸⁶ Essas “malquerenças” muito provavelmente provinham da facção conservadora e tradicional da oligarquia cachoeirana que via na Sociedade uma ameaça organizada das camadas populares negras, representadas pela sua elite letrada, liberal e abolicionista.

Em 13 de maio de 1888, dia em que foi “votada e sancionada a Lei que extingue a escravatura neste Império”, na sua função de presidente da Sociedade, José Maria Belchior convocou uma assembléia extraordinária em que, após vários discursos, foi enviado um telegrama de felicitação à princesa Isabel, por ele assinado. Depois, os presentes assistiram à manifestação popular, “composta de mais de oito mil pessoas” e acompanhada de “duas Filarmônicas”. Da janela do prédio da Sociedade, o Dr. Pedro Vianna de Abreu, Promotor Público de Cachoeira, proferiu “um luminoso discurso [...] depois do que a Filarmônica Cecília que se achava postada na frente deste edifício cantou uma canção análoga ao ato, tocando depois ambas as Filarmônicas o Hino Nacional”.⁸⁷

Já como ex-presidente, em setembro de 1889, José Maria Belchior foi nomeado chefe de uma comissão da Sociedade para receber a Sua Alteza o Conde d’Eu, esposo da Sereníssima Princesa Imperial, em visita a Cachoeira. Conforme consta nas atas da sociedade, “S. A. mostrou-se satisfeito e agradeceu ao Monte Pio a prova de consideração”. Esse fato não impediu que se filiasse ao Partido Republicano e que, em outubro do mesmo ano, se candidatasse a conselheiro municipal por essa legenda política, ficando colocado em 13º lugar, o que lhe conferiu o cargo de suplente.⁸⁸ Um mês depois, em 20 de novembro, José Maria Belchior assinava junto com outras personalidades cachoeiranas uma declaração de adesão à República.⁸⁹

Seguramente, pelo seu vínculo com a Sociedade Monte Pio, em 12 de outubro de 1900, José Maria Belchior foi nomeado presidente e procurador do Conselho Filial de Cachoeira do Centro Operário do Estado da Bahia, órgão fundado em 1896 e dedicado ao desenvolvimento das Artes, Ofícios e Indústrias.⁹⁰ Acredita-se que Zé de Brechó era maçom e, embora o fato não possa ser confirmado, o seu vínculo com as sociedades de Artes e Ofícios sugere ser essa possibilidade bastante provável.⁹¹

Entre os múltiplos relacionamentos sociais com a elite local, cabe destacar a sua amizade com o influente político de origem portuguesa, mas naturalizado brasileiro, Albino José Milhazes, negociante abastado, exportador e industrial do fumo e proprietário de muitas terras. O comendador Albino Milhazes foi procurador da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição do Monte, cuja igreja, como já foi dito, reunia a facção política liberal de Cachoeira, tendo por aliados outros negociantes fumageiros como Gerald Dannemann e Costa Penna, assim como o deputado e advogado abolicionista Prisco Paraíso. É significativo também que, em 15 de julho de 1883, Albino Milhazes fosse aceito como sócio honorário da Sociedade Monte Pio, o que vem a confirmar o caráter liberal dessa instituição.⁹²

Além de primeiro suplente de conselheiro municipal, possivelmente no final da sua vida, José Maria Belchior foi nomeado capitão da Guarda Nacional.⁹³ Os irmãos Belchior eram também membros da Irmandade do Rosarinho e pelo menos Antônio Maria aparece repetidas vezes assinando os registros de óbito de africanos que foram enterrados no cemitério dessa irmandade.⁹⁴ De fato e, questionando a lendária inimizade entre os dois irmãos, em 16 de abril de 1902 Antônio Maria registra o óbito do irmão, que faleceu “vítima de sífilis, na sua roça, no lugar Boa Vista”, isto é, na Roça de Cima, ou Sítio Charema, vizinho da Fazenda Boa Vista. Nesse documento, Zé de Brechó é nomeado “cidadão”, termo só utilizado para altas personalidades, e como “solteiro, proprietário, primeiro suplente de Conselheiro Municipal desta cidade, capitão da Guarda Nacional, sendo o seu cadáver transportado para a igreja Matriz de onde tem de efetuar-se o seu saimento, e será sepultado no cemitério do Rosário em carneiro perpétuo daquela Irmandade”.⁹⁵

Poucos dias depois, numa nota publicada no jornal *A Cachoeira*, a família do finado vem “manifestar sua não esquecida gratidão às pessoas amigas e conhecidas que durante a moléstia o iam visitar e suavizaram os sofrimentos de seu saudoso parente, não o abandonando nunca, e depois da morte formando numeroso cortejo o conduziram até à última morada”. Desse modo, agradecem ao

Vigário Heráclio Mendes da Costa; ao Conselho Municipal desta cidade, do qual o finado fazia parte; às distintas sociedades que depositaram coroas com inscrição em homenagem — Montepio dos Artistas Cachoeiranos, Beneficência Cachoeirana e Centro Operário. Às filarmônicas Minerva e União das Artes que compareceram executando músicas fúnebres, das quais o finado era sócio. Aos amigos cavalheiros e amigos do finado os Exm^o Snrs Drs Emiliano e Joaquim Viegas, residentes na Bahia, Joaquim Correia da Silveira e Souza e Pedro Alexandrino Belmiro que ofertaram especiais coroas. APRC.⁹⁶

Vemos, assim, como Zé de Brechó, filho de um liberto africano, conseguiu consolidar e incrementar a ascensão social iniciada pelo pai, convertendo-se, paulatinamente, numa prestigiada figura pública, com contatos influentes com personagens da elite cachoeirana e soteropolitana. São os recursos e privilégios dessa elite negra, no caso um crioulo de primeira geração, junto com a experiência religiosa dos últimos e velhos africanos como Ludovina e tio Xarene o que permite explicar o funcionamento de terreiros como a Roça de Cima. Imagino que o prestígio social de Zé de Brechó e o seu cargo de capitão da Guarda Nacional contribuíram bastante para a expansão do terreiro e para garantir a tranquilidade das suas atividades sem excessivos problemas de repressão. O seu caráter empreendedor e progressista e os dotes de líder demonstrados levaram-no a comprar as terras do candomblé jeje em 1882, momento a partir do qual, presumivelmente, passou a comandar a congregação religiosa.

A FUNDAÇÃO DO SEJA HUNDÉ NA ROÇA DO VENTURA

Se o candomblé jeje da Roça de Cima funcionava já na década de 1860, na década seguinte, e especialmente a partir dos anos 1880, Cachoeira viveu um crescimento de candomblés nagôs sem precedentes. Na segunda metade do século XIX, a economia das plantações de açúcar no Recôncavo entrou em declínio, deixando uma grande massa de população rural negra desempregada. Mas, no período de 1870-1880, investidores alemães instalaram em Cachoeira e São Félix várias fábricas mecanizadas de cigarro e charuto, que geraram uma importante imigração de libertos pobres procurando trabalho nesses novos centros industriais.⁹⁷ Essa concentração urbana de população negra, a consolidação de uma elite negra de artesãos bem sucedidos e proprietários de terras e a ascensão social que a atividade religiosa podia oferecer à população negra desempregada na época pós-abolição, explicam, em parte, o progressivo estabelecimento de congregações religiosas relativamente estáveis.

A partir de entrevistas realizadas na década de 1980, Fayette Wimberly identificou na área de Cachoeira e São Félix dois candomblés fundados após 1850 — a Roça de Cima e o candomblé do Capivari, de Anacleto Natividade — e outros nove, todos nagôs, fundados após 1870. Wimberly documentou principalmente o candomblé de Anacleto Urbano da Natividade, escravo nagô, e feitor do Engenho de Nossa Senhora da Natividade da Fazenda Capivari, perto de São Félix, propriedade do coronel Umbelino da Silva Tosta (1831-1881). Pelas suas qualidades de “curador”, demonstradas durante a epidemia de cólera, em 1855, tio Anacleto de Omolú foi autorizado pelo seu

senhor a manter o terreiro, providenciando assistência médica e espiritual tanto a escravos da fazenda como a clientes livres e libertos da região. O barracão do terreiro, construído em volta de um imponente pé de cajá consagrado a São Roque ou Obaluayê, permanece ainda na ativa. Segundo os testemunhos orais coletados por Wimberly, essa árvore estaria dedicada a Iroko ou ao vodum Loko. Essa autora também comenta que o riacho que atravessa o terreiro estava protegido por uma grande serpente que aparecia e desaparecia segundo a vontade dos deuses. Esses indícios levaram Harding a sugerir um culto de múltiplas divindades com forte influência da tradição jeje.⁹⁸

Embora seja difícil datar com precisão a fundação dos outros candomblés, é provável que vários deles funcionassem só a partir da abolição da escravidão, em 1888. Em São Félix, a tradição oral lembra do terreiro de Neves Moreira de Ogum e do terreiro de Cajazeiras — fundado pelo crioulo Luciano Barreto de Ogum Bomi, conhecido como tio Salu.⁹⁹ Nos subúrbios de Cachoeira, no caminho da Terra Vermelha, José de Vapor, neto de escravos nagôs, fundou o terreiro Viva Deus. Na mesma área, tia Judith, descendente de nagôs e parente de Anacleto do Capivari, liderou a casa Aganjú de Deus, ou talvez Aganjú de Dê. No centro urbano de Cachoeira, no Beco do Sabão, já na virada do século XX, funcionou o candomblé nagô de Maria Agueda de Oliveira. Sinhá Agueda era de Iemanjá e nasceu em alto-mar, quando a sua mãe, a africana tia Sofia de Olissá, vinha da África. Maria Felicidade da Conceição, de origem nagô e conhecida como tia Malaqué de Xangô, abriu uma casa de africanos por trás do atual Chafariz, na casa nº 6, e foi sucedida pela sua filha carnal, Maria Galdeça da Conceição, falecida em 1910 (avó paterna de *gaiaku* Luiza e seu Geninho). Na lagoa Encantada, no caminho de Belém, Porfira, conhecida como Aleijadinha, tinha outro candomblé famoso pelos seus presentes à mãe d'água. Segundo a lenda, esses presentes oferecidos na lagoa Encantada apareciam depois no dique do Tororó, em Salvador. Também dessa época lembram-se os nomes de Canuto, que faleceu com avançada idade em 1914; pai João, um temido "feiticeiro" jeje; tio Luiz e tio Fado, entre outros.¹⁰⁰

Além de se falar de diversas "subnações" nagô como nagô-agavi, nagô-tedô, nagô-congú, ou nagô-jexa, cabe notar que o rito nagô do Recôncavo, que se caracterizava por ter cantigas próprias e usar uns atabaques pequenos tocados à mão, era distinto da tradição nagô-ketu conhecida em Salvador. O rito nagô de Cachoeira, além da sua especificidade de origem iorubá, esteve influenciado pela tradição jeje, sendo comum em algumas dessas casas o culto do vodum jeje Bessen, mas seria mais correto falar de uma mútua interpenetração de elementos rituais, que no final do século XIX deu lugar à tradição que o povo-de-santo chama "nagô-vodum" ou "nagô-vodúnsi". O rito nagô-ketu

predominante em Salvador só se popularizou na região de Cachoeira tardiamente, na década de 1930, com a fundação, no Portão, perto de Muritiba, do Ilé Ibece Alakeru, de Manoel Cirqueira de Amorim, popularmente conhecido como Nezinho do Portão, muito ligado à mãe Menininha do Gantois.¹⁰¹

Diante da grande proliferação de terreiros nagôs no final do século XIX, é notável a relativa unidade que mantiveram os jejes em volta da Roça de Cima. Só nas primeiras décadas do século XX se fala de outro terreiro jeje na região, o candomblé jeje-dagomé de dona Vitoria da Fazenda Caju, perto de Maragogipe, ao qual só se chegava de embarcação ou a cavalo, indo pela estrada da praia de Bom Jesus.¹⁰² No entanto, na Roça de Cima, provavelmente na última década do século XIX, parece que se produziu uma cisão. Como já foi dito, limitando com a Roça de Cima, localizava-se a Fazenda Ventura, propriedade em 1860 de Luiz Ventura Esteves. Lá trabalhava um africano ou crioulo lembrado como Vovô Ventura, muito provavelmente o mesmo “ogã Ventura” que acompanhava Ludovina Pessoa no candomblé de Maria Velhudinha, em Salvador, em 1869.

Uma versão da tradição oral sustenta que seu Ventura “se casou” com Maria Luiza Sacramento, Maria Agorensi, filha-de-santo de Ludovina, enquanto outra diz que seu Ventura só se amasiou ou foi o “companheiro da tia”. Provavelmente graças a esse relacionamento, Maria Agorensi, ajudada por Ludovina, abriu um novo terreiro na fazenda Ventura, o Seja Hundé, conhecido como a Roça do Ventura ou candomblé do Ventura, que permanece na ativa até nossos dias. A finada Aguesi, Eliza Gonzaga de Souza, sobrinha de Maria Agorensi e importante vodúnsi do Seja Hundé, contava que, quando ela nasceu, em 1903, Vovô Ventura já tinha falecido. Acrescenta que, quando Maria Agorensi assumiu como *gaiaku*, possivelmente por razões de ordem religiosa que exigem restrições sexuais ao responsável máximo de um candomblé, o casal se separou, passando ele a morar numa casa menor localizada perto do atual barracão. “Seu Ventura diziam que vendia aipim, todo o mundo ia comprar aipim a seu Ventura.” Alguns afirmam que seu Ventura não tinha nenhuma responsabilidade religiosa, que “era só o dono da terra”, enquanto outros falam que era alabê do Seja Hundé e que seu santo era Badé. A segunda hipótese parece mais provável, quando lembramos a sua condição de ogã referida em *O Alabama*, em 1869.¹⁰³

A suposta propriedade das terras da Fazenda Ventura por parte de seu Ventura, idéia mantida por pesquisadores como Nascimento e Carvalho, não está comprovada. *Humbono* Vicente e ogã Boboso sustentam que ele era só um rendeiro que tomou o nome ou apelido do antigo proprietário das terras, o capitão Luiz Ventura Esteves, senhor de engenho e morador na Freguesia de São Sebastião de Passé.¹⁰⁴ Porém, na partilha amigável dos bens do capitão,

falecido em 26 de fevereiro de 1885, não são mencionadas as terras de Cachoeira.¹⁰⁵ É provável, portanto, que Luiz Ventura Esteves tivesse vendido as terras de Cachoeira a um terceiro desconhecido antes da sua morte.

Humbono Vicente, ogã Boboso e seu Geninho coincidem em afirmar que as terras da roça do Ventura foram, em um momento determinado, parte do vizinho Engenho do Rosário. Na década de 1880, esse engenho pertencia ao já mencionado e influente comendador Albino José Milhazes. Após sua morte em 1891, a propriedade foi herdada pela sua mulher, Sílvia Milhazes, que, em 1895, a vendeu aos negociantes Francisco Cardozo & Silva Companhia. No entanto, em 1900, o capitão Albino José Milhazes, filho do comendador e proprietário da vizinha Fazenda Faleira, comprou de novo os terrenos e benfeitorias do Engenho do Rosário.¹⁰⁶ É provável que, graças à amizade de Zé de Brechó com a família Milhazes, Maria Agorensi conseguisse comprar e desmembrar a parte do Engenho do Rosário que hoje constitui o Seja Hundé. Ogã Boboso diz que a escritura de compra está datada em 1901 ou 1909. Seu Geninho confirma que Maria Agorensi comprou a roça do Ventura por 200 mil réis, e que a escritura foi redigida pelo tabelião seu Sapocaia. Esse documento passou, após a morte de Agorensi, pelas mãos do pejiçã Miguel Rodrigues da Rocha e hoje estaria nas mãos de ogã Boboso, mas nunca me foi apresentado nem encontrei o seu registro no cartório do Fórum. A posse da terra é um tema muito delicado e as informações são confusas. *Humbono* Vicente sugeria que Maria Agorensi e os seus sucessores só teriam os direitos de arrendamento das terras e não o título de propriedade.¹⁰⁷

Embora algumas pessoas acreditem que Ludovina Pessoa foi a primeira *doné* ou *gaiaku* do Seja Hundé, a maioria de informantes coincide em afirmar que a primeira mãe-de-santo foi Maria Agorensi, cabendo a Ludovina só dirigir os rituais para “plantar o fundamento”. A tradição oral afirma que Maria Agorensi conseguiu comprar as terras do candomblé vários anos após a sua abertura, o que implicaria ter esta acontecido antes de 1901. A hipótese mais conservadora seria datar a fundação do terreiro nos últimos anos da década de 1890. Como já vimos, em 1896, Zé de Brechó registrou oficialmente a propriedade do Sítio do Charema, até então só registrada em escritura privada. Não seria improvável que esse fato indicasse algum temor de Zé de Brechó de perder a posse das terras, como consequência de disputas sucessórias no candomblé.

Também não sabemos quando a Roça de Cima deixou de funcionar. A tradição oral é contraditória em relação ao possível funcionamento simultâneo por alguns anos da Roça de Cima e do Seja Hundé. *Humbono* Vicente afirmava que primeiro existia a Roça de Cima “onde moravam os africanos

[...] logo o santo [o vodum Bessen] pediu abrir o terreiro de abaixo [...] acabou acima, passou abaixo [...] no jeje só tem um terreiro”. Por outro lado, ogã Boboso sustenta que ambos os terreiros funcionaram simultaneamente durante algum tempo e que existia uma conexão litúrgica entre as duas congregações religiosas. “Bessen é um só, mas tem força para tomar conta dos dois.”¹⁰⁸ Segundo essa opinião, as vodúnsis do Seja Hundé, durante sua iniciação e o ciclo de festas, subiam à Roça de Zé de Brechó para realizar certas obrigações, entre elas talvez o *boitá* (ver cap. 6). Segundo ogã Boboso, Maria Agorensi “saiu sem briga, foi seguir seu caminho”. A finada Aguesi dizia que “Agorensi abriu e o pessoal de Ludovina se juntou”.¹⁰⁹

O que parece claro é que quando Ludovina Pessoa e Maria Agorensi abriram o Seja Hundé foi com a participação de um número significativo de rodantes da Roça de Cima, o que tornava difícil a permanência das duas casas. Se foi um processo espontâneo e harmonioso, não sei. Mas esses deslocamentos de várias dançantes de uma casa para outra indicam geralmente dissidências internas. Fala-se que naquela época Zé de Brechó estava amasiado com a jovem Maria Epifania dos Santos, sinhá Abalhe, e que esta, num primeiro momento, não seguiu a Maria Agorensi. A minha impressão é que, após a saída de Maria Agorensi, a Roça de Cima ainda funcionou, talvez de uma forma precária, por alguns anos com pessoal que permaneceu fiel a Zé de Brechó. Certamente, com a morte dele, em 1902, a Roça de Cima deixou de funcionar definitivamente.¹¹⁰

Existe uma outra dúvida quanto à nação ou modalidade de rito praticada nesses dois terreiros. Enquanto há unanimidade em identificar o Seja Hundé como um terreiro de nação jeje mahi (marrin ou marrino), alguns afirmam que a Roça de Zé de Brechó era jeje mundubi. Como uma casa com ascendência religiosa num terreiro mundubi muda de nação passando a ser mahi? A finada Aguesi insistia em distinguir entre a feitoria de Maria Agorensi, realizada por Ludovina, e a de Abalhe, realizada por Zé de Brechó, como se tivessem acontecido não só em momentos diferentes, mas talvez com preceitos religiosos diferentes.¹¹¹ Tudo parece indicar que ao redor da Roça de Cima se reuniram africanos jejes de diversas origens, e que talvez essas diferenças de tradição religiosa pudessem explicar o rompimento e saída de Ludovina Pessoa e Maria Agorensi.¹¹² De qualquer maneira, o Seja Hundé, desde a sua fundação, e certamente após a extinção da Roça de Cima, herdou alguns dos assentos de lá, passando a justapor o culto de voduns mundubi e mahi (ver cap. 7).

Resumindo, a história do Seja Hundé inaugura-se com Maria Agorensi, provavelmente no período pós-abolição. Acabava a época dos terreiros como a Roça de Cima, liderados majoritariamente por homens africanos, e iniciava-se o ciclo de candomblés liderados majoritariamente por mulheres crioulas. Como

afirma seu Geninho, no passado “o jeje era uma maçonaria, era só homem, não tinha mulher”.¹¹³ Vale salientar que, provavelmente no mesmo período, na década de 1890, em Salvador, o Bogum retomava as suas atividades sob a chefia da crioula Valentina, de quem não se lembra o nome de família, talvez iniciada em Cachoeira por Ludovina. Esses fatos coincidem com uma tendência geral de expansão dos candomblés no período pós-abolição que implicaram, como foi visto, a multiplicação dos terreiros nagôs, assim como outros de influência congo-angola, que por sua vez propiciaram a expansão do chamado Candomblé de Caboclo. Antes de apresentar, no próximo capítulo, a reconstituição histórica do Seja Hundé e do Bogum no período pós-abolição é oportuno abrir um parêntese para examinar a etimologia do nome africano desses terreiros.

ETIMOLOGIAS DO NOME AFRICANO DO BOGUM E DO SEJA HUNDÉ

O nome africano do candomblé Bogum é unanimemente reconhecido como *Zoogodô Bogum Malê Rundô*, enquanto o do candomblé Seja Hundé é normalmente identificado como *Zoogodô Bogum Malê Seja Hundé*. A semelhança dos dois nomes só vem confirmar a estreita relação entre ambos os terreiros e a idéia sustentada pela tradição oral de que no passado constituíam uma única comunidade religiosa desdobrada em duas congregações. Essa semelhança indica também que os fundadores ou membros de um dos terreiros participaram na fundação do outro. Cabe notar que *Zoogodô Bogum Malê Seja Hundé*, às vezes grafado *Ceja Undê*, é o nome do candomblé do Ventura, e não há qualquer evidência de que a Roça de Cima ou Sítio do Xarene tivesse esse nome. Por isso, no presente trabalho, evito utilizar essa denominação em relação à Roça de Cima. Minha hipótese é que o Seja Hundé recebeu esse nome por ter participado da sua fundação Ludovina Pessoa, também reconhecida como fundadora ou membro ativo do Bogum. Nesse sentido, como sustenta parte da tradição oral, o Seja Hundé (mas não a Roça de Cima) poderia ser considerado “filial” do Bogum, que pela sua antecedência histórica seria a “matriz”.

Lébéné Philippe Bolouvi analisou em detalhe a etimologia do nome *Zoogodô Bogum Malê Rundô*, correspondente ao Bogum. Concordo com ele que, do ponto de vista lingüístico, a ausência de monemas gramaticais aparentemente identificáveis indica provavelmente tratar-se de uma justaposição de formas isoladas, talvez de origens lingüísticas variadas. Esse autor fala de uma justaposição “estratégica” de termos, mais ou menos em relação direta com a fundação da casa de culto, isto é, em relação com a diversidade étnica dos fundadores do terreiro.

Para Roger Bastide e Waldeloir Rego, o termo *bogum* seria uma corruptela ou alteração do termo “vodum”, mas, como aponta Bolouvi, essa interpretação é questionável se considerarmos que o termo “vodum” é uma das formas fonéticas de origem africana introduzidas nas Américas que melhor resistiram a mudanças, tendo-se preservado na forma original, apesar das variantes ortográficas, na Bahia, no Maranhão, no Haiti, em Cuba e outros lugares do Novo Mundo.¹¹⁴

Já comentei a versão sugerida por Antônio Monteiro e Jehová de Carvalho, que identificam o termo *bogum* com o nome do cofre ou baú onde era guardado o ouro destinado a financiar as revoltas malês das primeiras décadas do século XIX e que o escravo malê Joaquim, de origem jeje, o teria ocultado no local do candomblé. Bolouvi, descartando a identificação de Bogum como alteração de baú, mas aceitando a tese da presença de fugitivos malês no terreiro, ainda sugere que esse negro malê seria originário de Borgu, região localizada ao norte do Benin, cuja população foi parcialmente islamizada, e levanta a hipótese de ser Bogum uma deformação desse topônimo.¹¹⁵ Alternativamente, para alguns membros do terreiro, Bogum seria o nome de um vodum da casa, tanto que um dos três atabaques do terreiro se dizia consagrado a Bogum. Tratar-se-ia de um Dan, associado com uma espécie de cobra de cor preta com crista vermelha que até a década de 1950 era comum no terreiro.¹¹⁶

A minha hipótese é que, no início, Bogum se referia a uma pequena aldeia do país Mahi, provavelmente localizada entre as atuais Agouagon e Soklogbo, a leste de Savalu (ver mapa 4, p. 39). Em 1926-1928, Bergé, um administrador colonial francês que escreveu sobre a história dos povos mahis, descreveu o êxodo dos gueदेvis que, expulsos do planalto de Abomey após a chegada dos agasuis, se dispersaram pelo país Mahi. Num dado momento, provavelmente no século XVIII, um grupo de gueदेvis liderados por Djervo, saindo de Agouagon, encontrou no caminho, no meio da floresta, “um pequeno vilarejo de adjas chamado Bogoun”, onde foram hospedados por algum tempo. Em aliança com os adjas de Bogoun, Djerbo expulsou mais tarde os nagôs do monte Soclogo (atual Soklogbo), onde se instalou definitivamente. A população de Ouoco, outro grupo do planalto de Abomey, sob a liderança de Dossa-Glé, na sua migração para o norte, também passou um longo período em Bogoun.¹¹⁷ Se confiamos nas tradições orais coletadas por Bergé, podemos supor que alguns dos fundadores do terreiro Bogum, que, como sabemos, se declaram de nação jeje-mahi, seriam originários da aldeia Bogoun, no país Mahi. Por outro lado, na área gbe não é infreqüente o caso de topônimos que derivam do nome de voduns ou vice-versa.

Quanto ao termo “Zoogodô”, Antônio Monteiro pensa que é um vocativo onomatopaico em louvor de Xangô.¹¹⁸ Essa interpretação é bastante crível e

parece ainda mais convincente se considerarmos o termo como um composto de dois nomes: Zò e Ogodô. Zò, que em fongbe significa fogo, no Benin é também o nome de um vodum *hunve*, literalmente os voduns vermelhos, associados à família das divindades do trovão, principalmente a Sogbo. Quanto a Ogodô, sabe-se que, junto a Afonjá, foram dois dos nomes dados a Xangô na terra de Tapa.¹¹⁹ Portanto, teríamos uma duplicação reiterativa aludindo a divindades do trovão segundo as tradições jeje e tapa, o que poderia indicar uma participação simultânea de pessoal jeje e tapa na fundação do terreiro. Lembremos, por exemplo, na repressão do Calundu do Pasto de Cachoeira, em 1785, da presença de um tapa entre vários jejes. A alusão a essas divindades do trovão no nome do terreiro ganha mais sentido quando sabemos que a família de Sogbo, vodum jeje do trovão, é considerada a “família real” do Bogum (ver cap. 7).

Por outro lado, a duplicação de denominações étnicas da mesma divindade parece reproduzir-se também numa variante do nome do Seja Hundé que, segundo algumas pessoas, seria *Zo Ogodo Dangara Seja Hundé*.¹²⁰ Nessa versão, o termo *Dangara* poderia ser interpretado como uma contração de Dan e Angoro, sendo estes os nomes jeje e angola, respectivamente, da divindade associada à cobra, no caso do Seja Hundé, a divindade “dona do terreiro”. Como acontece com Zo e Ogodô, encontramos no nome do terreiro de Cachoeira a duplicação de variantes étnicas de divindades centrais do culto, o que, mais uma vez, poderia sugerir a participação na sua fundação de membros de várias “nações” africanas. No Seja Hundé, como veremos, essa não é a única evidência de uma possível interpenetração com elementos da tradição angola.

Fica sem elucidação o significado de Rundô. A raiz *run* é uma clara alteração da palavra fon *hun*, sendo que, no tom alto, é sinônimo de vodum e, no tom baixo, significa tambor. No entanto, a palavra *hundo* não tem um significado claro. Talvez se trate de uma variante de *hunto*, que pode designar o tocador de atabaque, ou o responsável pelos sacrifícios, ou talvez se refira a uma evolução de *hundé*, o termo que aparece no nome do terreiro de Cachoeira. Não obstante, também não encontramos uma interpretação convincente para a expressão “Seja Hundé”, embora algumas pessoas suponham tratar-se de um nome ou qualidade de Dan, o vodum-cobra. O ogã Romão do Bogum, transcrevendo informações relatadas por *humbono* Vicente em 1964, grafa o termo como *Sôyan-ôdei*.¹²¹ O primeiro termo, mais uma vez, parece uma alusão aos voduns do trovão, sendo que, na língua fon, *sô* significa trovão e que *ayyan* ou *soyan* é o nome do arbusto consagrado a Sogbo.¹²² Seria *ôdei* uma referência ao vodum caçador Odé? Alternativamente, Felix Iroko documenta Hundè como um dos ancestrais míticos mais importantes da cidade de Hevié, berço do culto do trovão.¹²³

Resumindo, se não existe nenhuma interpretação inteiramente satisfatória, ficando o tema aberto para futuras pesquisas mais demoradas, concordamos com a tese geral de Bolouvi de que os nomes desses terreiros parecem ser uma justaposição de termos independentes, na maioria referências a divindades centrais do culto, cuja origem se deve procurar além do domínio lingüístico jeje ou gbe. Esse fato, por sua vez, parece refletir hibridismos étnicos havidos na fundação dos terreiros.

NOTAS

- ¹ Sobre o Bogum, têm aparecido, a partir dos anos 1940, comentários dispersos em várias publicações especializadas e artigos de jornal, que serão citados oportunamente. Sobre a Roça de Cima e o Seja Hundé, ver Wimberly, "The expansion..." pp. 74-89; Dias do Nascimento, *Candomblé...* e Presença... Marcos Antônio Lopez de Carvalho escreveu um texto sobre o Candomblé jeje de Cachoeira, sem título e ainda inédito, ao qual tive acesso numa versão preliminar de 1999, doravante citado como Lopez de Carvalho, Documento... As pesquisas destes dois últimos autores foram realizadas simultaneamente à minha e, em várias ocasiões, tivemos oportunidades de compartilhar e discutir informações.
- ² Foram muitas as pessoas com as quais conversei a respeito da história dos terreiros, mas devo destacar entre elas os mais velhos, que, aliás, foram os que mais contribuíram para a pesquisa: o finado Vicente Paulo dos Santos, mais conhecido como *humbono* Vicente do Matatu, um dos mais afamados especialistas religiosos da tradição jeje; Ambrósio Bispo Conceição, ou ogã Boboso, um dos mais prestigiados especialistas religiosos do Seja Hundé; a finada Luiza Franquelina da Rocha, ou *gaiaku* Luiza, líder do *candomblé* Rumpayme Huntoloji, de Cachoeira; o seu irmão carnal, Eugênio Rodrigues da Rocha, conhecido também como seu Geninho e Everaldo Conceição Duarte, pejigã do Bogum.
- ³ Ver, por exemplo, Vansina, *Oral...*
- ⁴ Lima, "O candomblé...", p. 55.
- ⁵ "Bogum quer tombamento para preservar o seu bissecular Terreiro", *A Tarde*, 24/8/1986; "Sepultada mãe-de-santo do mais antigo terreiro jeje", *A Tarde*, 6/10/1994; "Terreiro do Bogum inicia cerimônias de preparação", *A Tarde*, 7/10/1994. Ainda alguns membros do Bogum estimam a data da fundação em 1620 (Butler, *Freedoms...*, p. 191).
- ⁶ Ficha nº 1, CEAQ, 17/1/1961.
- ⁷ Everaldo Duarte, 13/12/1998; 7/2/1999; 11/11/1999. Também se conta que alguns desses escravos aquilombados poderiam ter fugido em direção ao Recôncavo.
- ⁸ "Moradores lutam pelo Engenho Velho", *A Tarde*, 5/5/1997.
- ⁹ Rego, "Terras beneditinas...", pp. iv-18.
- ¹⁰ Rita Amália, comunicação pessoal, Salvador, 6/4/2001; Maia, "Projeto Fundiário"; "Moradores lutam pelo Engenho Velho", *A Tarde*, 5/5/1997.
- ¹¹ A transcrição desse inventário aparece no inventário da sua mulher e herdeira, Ana Francisca Texeira de Carvalho, falecida em 1898. "Inventário de Ana Francisca Texeira de Carvalho", 1/7/7/1, Série Judiciária, APFBA.

- ¹² O uso extensivo do topônimo Engenho Velho e a confusão sobre os limites da Freguesia de Brotas e da Vitória, persiste até finais de século XIX. Em 1890, na arrecadação da propriedade de Maria Julia Figueiredo, ialorixá do Ilê Iyá Nassô, terreiro também conhecido como Engenho Velho ou Casa Branca, localizado ao lado do Bogum, na Freguesia da Vitória, consta que ela possuía três casas “no lugar denominado Engenho Velho, estrada do Rio Vermelho, Freguesia de Brotas”: “Arrecadação da propriedade de Maria Julia Figueiredo”, 03/1011/1480/20, Série Judiciária APEBA.
- ¹³ Reis e Silva, *Negociação...*, pp. 44, 55-56, 129; cf. “Antônio Guimarães ao presidente Barros Paim” 24/7/1831, Juizes de Paz, maço 2.681, APEBA.
- ¹⁴ Reis e Silva, *Negociação...*, pp. 56-57; cf. “Antônio Guimarães ao presidente Barros Paim”, 24/7/1831, Juizes de Paz, maço 2.681, APEBA.
- ¹⁵ Monteiro, *Notas*, p. 61. J. de Carvalho, “Nação Jeje...”, pp. 55-56; “Mundo Jeje comemora cinquentenário de sua mãe-de-santo”, *A Tarde*, 26/7/1988.
- ¹⁶ *AAPBa*, nº 40, pp. 24-25, 57, 70.
- ¹⁷ *AAPBa*, nº 40, pp. 86-92.
- ¹⁸ *O Alabama*, 2/5/1867.
- ¹⁹ *O Alabama*, 10/5/1867.
- ²⁰ Karasch, *A vida...*, p. 353.
- ²¹ *O Alabama*, 14/4/1869, p. 1.
- ²² *O Alabama*, 16/2/1869, pp. 2-3; 14/4/1869, p. 1; 16/5/1869, p. 2; 23/6/1870, p. 2.
- ²³ Depois de abandonar o local da Barroquinha, parece que o Ilê Iyá Nassô se estabeleceu provisoriamente em vários outros lugares da cidade antes de se instalar definitivamente no Engenho Velho. Carneiro diz que, “depois, quase simultaneamente com a fundação do Gantois, o Engenho Velho se mudou para o trecho chamado Joaquim dos Couros, no Caminho do Rio Vermelho” (*Candomblés...*, p. 49). Como o Gantois (Moinho) já funcionava em 1868 (ver cap. 4), teríamos que, na década de 1860, o Ilê Iyá Nassô já estaria instalado no Engenho Velho. Verger e Silveira sugerem que o terreiro já estaria instalado ali por volta de 1855. Para sustentar essa hipótese, argumentam que entre os indivíduos “que estavam no lugar chamado Engenho Velho, em uma reunião que eles chamam de candomblé”, constantes numa notícia do *Jornal da Bahia* em 31 de maio de 1855, aparecem os nomes de Leopoldina Maria da Conceição e Escolástica Maria da Conceição Nazaré, membro do Ilê Iyá Nassô antes de liderar a cisão do Gantois (Verger, *Orixás...*, p. 29; Silveira, *Iyá...*, p. 113). Cabe notar que Escolástica Maria da Conceição era também o nome de mãe Menininha, líder do Gantois desde 1922, mas Conceição é um dos nomes de família mais populares no Brasil; o argumento, embora pertinente, não me parece conclusivo.
- ²⁴ “Ruinhó quer mato e rio para ‘voduns’ do Bogum”, *A Tarde*, 5/12/1975.
- ²⁵ *O Alabama*, 27/7/1870, p. 1; 11/3/1871, p. 2.
- ²⁶ Humbono Vicente, 23/2/1999; Everaldo Duarte, 11/11/1999.
- ²⁷ *O Alabama*, 22/9/1868, p. 2; 26/9/1868, p. 4; 29/9/1868, p. 3.
- ²⁸ Campos, “Tradições”, p. 416; *gaiaku* Luiza 25/8/1996; Aguesi, 9/8/1996.
- ²⁹ Everaldo Duarte, 7/2/1999.
- ³⁰ Rego, “Mitos...”, p. 186. A hipótese etimológica de sirrum: Dias do Nascimento, 24/12/1998 (ver cap. 4, n. 68, para uma etimologia de *zênli* e *sirrum*).
- ³¹ *Gaiaku* Luiza, 21/8/1996. No entanto, ogã Boboso diz que o Pó Zerrem “não era mahim, era dahomea [...]. Esses dois jejes são muito parecidos, só que as danças deles [dahomea]

são mais brutas e violentas” (ogã Boboso, entrevista 4/2/1999). As entrevistas com ogã Boboso, Luiz Magno e dona Francesa Arlinda da Silva, em 4/2/1999, foram gravadas em Cachoeira por Dias do Nascimento e Lopez de Carvalho. Fico grato a Nascimento pelo acesso que me concedeu a esse material que, doravante, aparece referido como “entrevista 4/2/1999”.

³² *Humbono* Vicente, 23/2/1999.

³³ “Pierre Verger comenta reportagem sobre Jêje”, *A Tarde*, 31/7/1988.

³⁴ *Humbono* Vicente, 3/7/2000; *gaiaku* Luiza, 7/11/1999.

³⁵ Everaldo Duarte, 27/11/1999. No Bogum, existe o *kutito* ou casa dos mortos para o culto dos ancestrais do terreiro, mas não se misturam essas práticas com as obrigações de vodum.

³⁶ *Humbono* Vicente, 13/11/1999. Nelson José do Nascimento, conhecido como pai-pequeno de Oxum Aborô, um dos filhos-de-santo de seu Aprígio, lembra que foi iniciado em 1933, junto a outro homem de Iansã (Oya Kebê): pai-pequeno, ficha nº 48, CEAQ, 1966.

³⁷ Um dos casos mais conhecidos é o do comendador Pedro Rodrigues Bandeira, abastado negociante e senhor de engenhos na região, que, no início do século XIX, comerciava com tabaco e aguardente de Cachoeira para Salvador, ao tempo que possuía várias embarcações envolvidas no tráfico de escravos: Wemberly, “The African Liberto”. Foi no seu Engenho da Vitória que, em 1827, teve lugar uma insurreição de escravos.

³⁸ Para um estudo histórico de Cachoeira, ver P. C. da Silva, “Datas...”; Dias do Nascimento, *Presença...*

³⁹ Ogã Boboso, 24/3/2001; entrevista 4/2/1999. Dias do Nascimento, *Candomblé...*, pp. 16-17.

⁴⁰ A partir da entrevista com ogã Boboso, em 4/2/1999, Nascimento e Carvalho sugerem que no candomblé do Oba Tedô se cultuava “o vodun Asansur Azoano, cujo nome era Nagopé” (Dias do Nascimento, *Candomblé...*, p. 17; Lopez de Carvalho, *Documento...*, pp. 1, 7). Minha interpretação dessa entrevista é que o termo *nagopé*, também pronunciado *nagobe* ou *modobe*, é uma corruptela de “mundubi” e faz referência à nação da Roça de Cima (candomblé jeje posterior).

⁴¹ Dias do Nascimento, *Candomblé...*, pp. 16-17.

⁴² Milton, *Ephemerides...*, p. 387.

⁴³ Campos, “Ligeiras notas...”, p. 291; Akin Adé, comunicação pessoal, 5/9/1999; Dias do Nascimento, 17/12/1998. Todavia, Gavoy (“Note...”, p. 66) fala de um “compound” fundado pelo Chacha Félix de Souza, no bairro Zomai de Uidá, chamado Batédo, onde moravam 600 escravos nagôs e hauçás.

⁴⁴ Reis, *Rebelião*, pp. 100, 105-12. Em 1814, houve uma outra importante revolta escrava nos engenhos do Iguape: Reis, *Rebelião...*, pp. 86-87.

⁴⁵ *Gaiaku* Luiza, 7/11/1999; ogã Boboso, entrevista 4/2/1999: Garangogoji (minha transcrição), Dangorogji (transcrição de Lopez de Carvalho); Dandagoji (*humbono* Vicente, 30/6/1999); Dahosi ou Dadahosi (ogã Boboso, 5/3/2000). Dada Zodji ou Daazodji é uma qualidade de Sakpata muito antiga, embora documentada em Abomey e Uidá apenas a partir dos anos 1930. Ele é considerado filho da entidade andrógina Mawu-Lissá e irmão gêmeo do vodum feminino Nyohwe Ananu, junto com quem teria procriado os outros Sakpatas. Como “pai-genitor”, ele é chefe dos voduns do panteão da terra e também quem mata com a varíola. Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, pp. 129, 139, 142; Merlo, “Hiérarchie...”, pp. 20, 24. Alternativamente, o nome de Dandagoji talvez derive de *agogoji*, uma defor-

- mação de Agbogboji, “o nome mesmo de Sakpata”, segundo um informante de Maupoil, apud Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, pp. 139, 140.
- ⁴⁶ “Cachoeira 1858-1860”, registro nº 97, Presidência da Província, Série Viação, nº 4.677, APEBA. Documento achado por Dias do Nascimento.
- ⁴⁷ Livro 4, nº 585, p. 180; livro 7 (Indicador Real), nº 913; Registros de Imóveis, FTFC. Na descrição dos limites das terras, mencionam-se a estrada de Belém, o marco de pedra de Virgínio, a portaria de Ventura, o rio Caquende, os bambús, a fazenda Boa Vista, as três irmãs “que são três árvores bastante altas”, a Lagoa e as terras da viúva Melquíades.
- ⁴⁸ Ogã Boboso, entrevista 4/2/1999, 20/8/1996.
- ⁴⁹ *O Alabama*, 12/7/1866, p. 1; 22/3/1867, p. 4. Como aponta Dias do Nascimento (Presença..., p. 86), o nome da Casa Estrela poderia derivar do nome de Arlindo Estrela, proprietário, nos anos 1930, de um terreno contíguo conhecido como Solar dos Estrelas. *Gaiaku* Luiza (26/2/2001) afirma que a denominação Casa Estrela é recente e que no passado era conhecida como “cava da filha da finada Julia”, sendo Julia Guimarães Viana, a antiga proprietária do imóvel.
- ⁵⁰ Os nomes portugueses dessas mulheres se prestam a múltiplas confusões na tradição oral. Segundo *gaiaku* Luiza, o nome de Maria Agorensi seria Maria Luiza Gonzaga de Souza e o nome de Abalhe seria Maria Dionísia da Conceição. Já Lopez de Carvalho (Documento..., p. 1) dá para Abalhe o nome de Maria *Diunisia* do Sacramento; equede Bela fala de Maria Epifania do Sacramento, e ogã Boboso (7/11/1999) refere-se a Maria Epifania Dionísio dos Santos. No presente trabalho, utilizo os nomes achados nos respectivos registros de óbito: Maria Luiza do Sacramento e Maria Epifania dos Santos. Para um comentário dos termos “Agorensi” e “Abalhe”, ver cap. 6.
- ⁵¹ *Gaiaku* Luiza, 17/12/1998; Aguesi 9/8/1996. *Humbono* Vicente sugere que Emiliana foi preparada por Ludovina em Salvador (3/7/2000).
- ⁵² *Humbono* Vicente, 1996; 29/1/1999; 7/12/1999. Em 4/5/1999, disse que Abalhe entrou com 15 anos e saiu com 16 anos.
- ⁵³ Registros de Óbito, vol. C37, nº 4771, FTFC.
- ⁵⁴ Documento datilografado pelo pai-de-santo cachoeirano José dos Santos Silva, de Ogum Megege Dajarrum, e conservado por *humbono* Vicente na sua casa do Matatu.
- ⁵⁵ *Humbono* Vicente, 14/12/1999, 7/12/1999.
- ⁵⁶ Ficha nº 1, CEAQ, 17/1/1961.
- ⁵⁷ Valeria Auada, “A rica história dos terreiros de candomblé da Bahia que o tempo ameaça destruir”, *Tribuna da Bahia*, 28/3/1987. Ogã Boboso afirma que Ludovina Pessoa “fundou o Bogum, a Roça de Cima e a de Baixo” (entrevista 4/2/1999).
- ⁵⁸ *O Alabama*, 16/2/1869, p. 2.
- ⁵⁹ *O Alabama*, 13/5/1869, p. 2; 19/5/1869, p. 3. Segundo ogã Boboso (24/2/2001), Totonia Fateira era filha de Ludovina Pessoa e foi iniciada no mesmo *barco* de Emiliana.
- ⁶⁰ *Humbono* Vicente comentou que tinha ouvido dizer “aos antigos”, entre outros à sua mãe-de-santo, Maria Romana Moreira, que o nome português de Ludovina Pessoa era Rachel: Vicente, 4/5/1999 (Aké); 13/7/1999 (Raqué); 24/3/2000 (Raquel). Como Ludovina Pessoa é um nome português, essa alusão a Raquel em relação a Ludovina talvez se refira à “preta Raquel”, provável colaboradora de Ludovina.
- ⁶¹ Everaldo Duarte, 10/11/2001.
- ⁶² “Livro de Batizados da Paroquia de Cachoeira, 1805-1817”, f. 144, est. 3, cx. 33, ACMS. No mesmo livro, fl. 22, datado de 8 de novembro de 1805, achei o registro de “Lodovica

[escrito *Lodovia* à margem], adulta gege, escrava de Ignacio de Figueiredo Mascarenhas, foram padrinhos Agostinho [ilegível] e sua irmã Mariana da costa". A diferença na pronúncia do nome dificulta sua identificação com Ludovina Pessoa. Para todo o período 1805-1835, encontrei registros de apenas outras cinco Ludovina (Lodovina, Lugduvina), mas todas párvulas e crioulas, filhas de escravas.

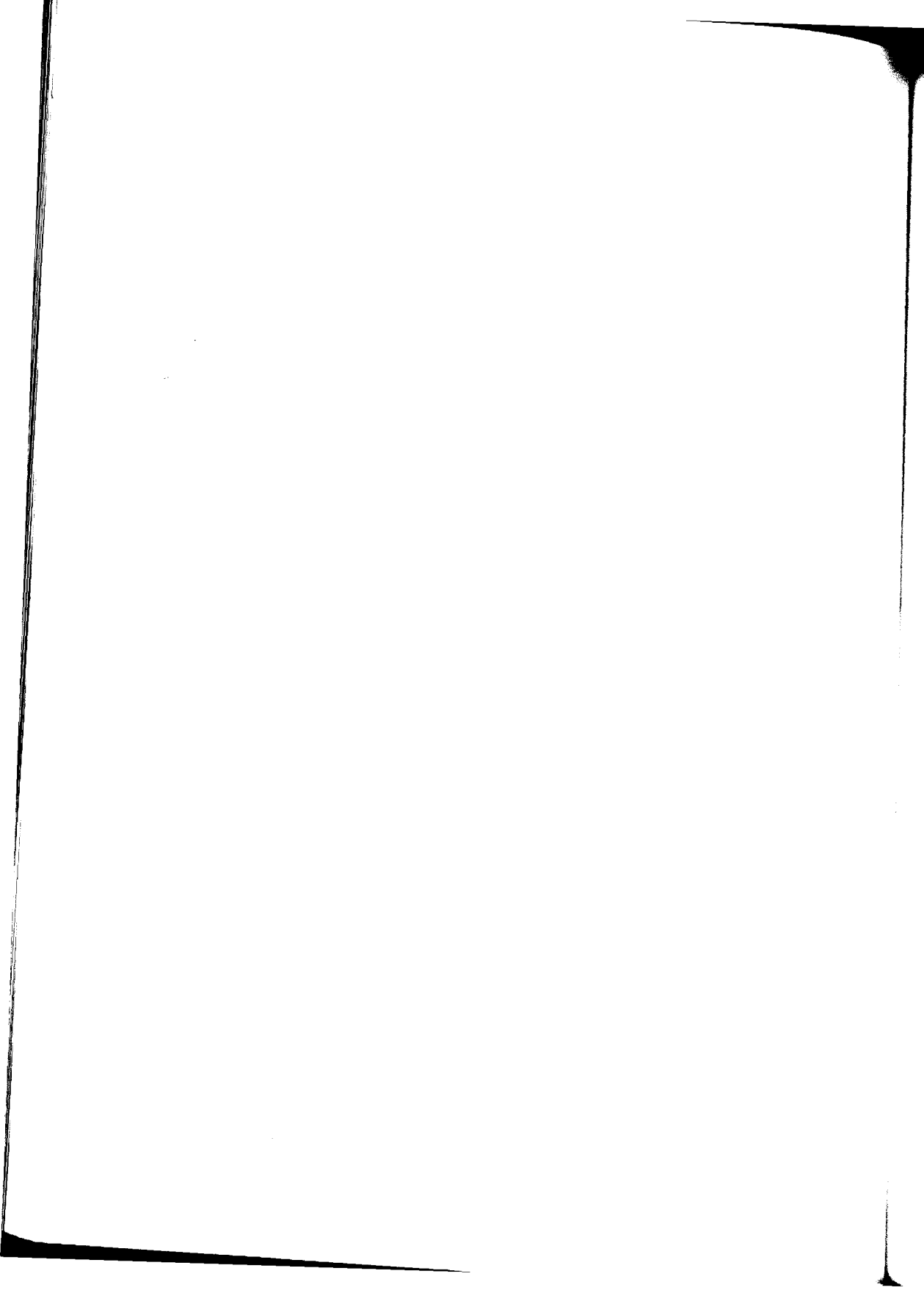
- ⁶³ "Cachoeira, 19 agosto 1829", Documentos avulsos, ARC. Documento achado por Dias do Nascimento.
- ⁶⁴ Livro "Contas-Pagamentos de escravos e alugues de casas. S. Félix 1842-1869", registro nº 182, ARC.
- ⁶⁵ "Ludovina Africana", Cachoeira, 1858, Autos civis, Judiciário, 78/2801/09, APEBa.
- ⁶⁶ Karasch, *A vida...*, pp. 344-45.
- ⁶⁷ Achei ainda uma quinta referência a uma Maria Ludovina, africana, 90 anos, sepultada no cemitério da Santa Casa da Misericórdia, em 2 de maio de 1884: "Livro de óbitos, Cachoeira 1776-1885", cx. 35, est. 3, ACMS. Cabe notar que foi o único registro do nome Ludovina para o período 1870-1885.
- ⁶⁸ Livros da inspetoria da Polícia do Porto, entradas e saídas de passageiros, vols. 1, 2, 3, 50, 51, 52, 53, 54, 55; APEBa.
- ⁶⁹ Ogum Rainha: *gaiaku* Luiza, 1996; Lopez de Carvalho, Documento..., p. 3. Ogum Tolo: Aguesi 21/8/1996. Ogum Afres: ogã Boboso, apud Lopez de Carvalho, Documento..., p. 3; Dias do Nascimento, *Candomblé...*, p. 17.
- ⁷⁰ Lopez de Carvalho, Documento..., pp. 2, 4.
- ⁷¹ Lopez de Carvalho, Documento..., p. 9. Conta-se ainda que Zé de Brechó preparou um ebó com uma cabeça de porco, que foi enterrado na praça municipal, para que Cachoeira afundasse. Salaco desmanchou esse ebó, mas as ocasionais enchentes do rio Paraguaçu ainda são explicadas como tendo origem nesse ebó (Mister, Cachoeira, 25/02/2001).
- ⁷² "Ruínas guardam história da cidade de Cachoeira", *Correio da Bahia*, 4/9/1999, p. 19.
- ⁷³ *Humbono* Vicente, 22/8/1999.
- ⁷⁴ Dias do Nascimento, *Candomblé...*, p. 17. Segundo Jehová de Carvalho, Dadá é uma divindade feminina dos vegetais (*Reinvenção...*, p. 94). Rodrigues descreve seu assento feito com búzios e um espelho, mas não é associada a nenhum outro orixá (*O Animismo...*, p. 51). Em fongbe, *dadá* designa o rei de Abomey, mas no litoral frequentemente designa a irmã mais velha (Segurola, *Dictionnaire...*, p. 111).
- ⁷⁵ Dias do Nascimento fornece interessantes dados de outros indivíduos da "elite intelectual e social negra" de Cachoeira, como os africanos Antônio Domingues Martins e a sua mulher Júlia Guimarães Vianna, os abolicionistas Luís Osanah e o advogado Prisco Paraíso e o Conselheiro Municipal coronel José Ruy Dias d'Afonsecca (Presença..., pp. 35-36).
- ⁷⁶ Em 27 de setembro de 1855, na morte do seu pai, Zé de Brechó tinha 19 anos e 8 meses: "Inventário de Belchior Rodrigues de Moura, 1855-1869", Série Judiciária, 2/602/1056/10, APEBa. Tomamos essa referência como a mais confiável, embora outros documentos mostram discrepâncias notórias, datando o nascimento entre 1829 e 1843.
- ⁷⁷ "Inventário de Belchior Rodrigues de Moura, 1855-1869", Série Judiciária, 2/602/1056/10, APEBa.
- ⁷⁸ "Cachoeira 1858-1860", registro 66, maço 4.677, Presidência da Província, Série Viagem, APEBa.

- ⁷⁹ “Inventário de Belchior Rodrigues de Moura, 1855-1869”, Série Judiciária, 2/602/1056/10, APEBA.
- ⁸⁰ “Cachoeira 1858-1860”, Presidência da Província, Série Viação, maço 4.677, registros 77, 81, APEBA. Maria Motta morou na casa familiar na Rua dos Remédios, nº 38, na Recuada, até a sua venda em 1901: livro 3, nº 920, Registro de Imóveis, FTEC. Ela faleceu em 1904 (Registro de Óbitos, FTEC).
- ⁸¹ “Atas do conselho da qualificação dos votantes 1871-73”; “Qualificação dos votantes da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário da Cachoeira 1871-1875” (fl. 26); “Lista de Cidadãos aptos para votarem, 1880”, documentos avulsos, ARC.
- ⁸² “Livro de Atas da Assembléia Geral da Sociedade Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos. 21 fev. 1874 a 12 março 1893”, ASMPAC.
- ⁸³ P. C. da Silva, “Datas...”, p. 334.
- ⁸⁴ P. C. da Silva, “Datas...”, p. 334; Dias do Nascimento, *A capela...*, pp. 20-32, Presença..., p. 40. Ver também Milton, *Ephemerides...*, p. 360.
- ⁸⁵ “Livro de Atas da Assembléia Geral da Sociedade Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos. 21 fev. 1874 a 12 março 1893”, ASMPAC.
- ⁸⁶ “Relatório do Conselho do Monte Pio dos Artistas. Cachoeira 1885-1887, 1887-1888”, documento 57, ASMPAC.
- ⁸⁷ “Livro de Atas da Assembléia Geral da Sociedade Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos. 21 fev. 1874 a 12 março 1893”, ASMPAC.
- ⁸⁸ *A Cachoeira*, 29/10/1899. Documento achado por Dias Nascimento.
- ⁸⁹ “Livro-Relatório 1889-1890”, documento nº 58, ASMPAC. Milton, *Ephemerides...*, p. 375.
- ⁹⁰ “Conselho Filial do Centro Operário n’este Estado da Cidade de Cachoeira”, 1900, documentos avulsos, caixa “Atuação”, ARC.
- ⁹¹ Aristides Milton menciona a instalação em Cachoeira da loja maçônica *Caridade e Segredo* em 9 de novembro de 1879 (*Ephemerides...*, p. 363).
- ⁹² “Documentos da Câmara Municipal de Cachoeira”, documentos avulsos, ARC; “Livro Lista de Associados 1874-1897”, documento nº 52, ASMPAC. Milton, *Ephemerides...*, p. 312; Dias do Nascimento, *A capela...*, p. 30; Presença..., p. 40.
- ⁹³ Registros de óbito, livro C9, nº 396, FTEC. Ele já aparece nomeado como “capitão José Maria Belchior” numa hipoteca de 21 de maio de 1901 (“Inscrição especial”, Livro 2B, nº 1.075, p. 39v, FTEC).
- ⁹⁴ Registros de óbito, livros C1-C9, FTEC.
- ⁹⁵ Registros de óbito, livro C9, nº 396, FTEC.
- ⁹⁶ “A pedido”, *A Cachoeira*, 1º/5/1902, p. 2. Documento achado por Dias do Nascimento.
- ⁹⁷ Barickman, “Até a véspera...”, pp. 186-93; Wimberly, “The expansion...”, pp. 77-78.
- ⁹⁸ Wimberly, “The expansion...”, pp. 82-84. Harding, *A refuge...*, p. 58. Após a morte de tio Anacleto, o candomblé do Capivari foi liderado pela sua filha Maria Felizarda e, já na década de 1960, por dona Gina de Obaluayê (1933-95), bisneta de tio Anacleto, feita em 1945, no candomblé ketu de Nezinho do Portão (Velho, São Félix, 3/2/1999). Segundo ogã Boboso (16/2/1999) e *gaiaku* Luiza (16/2/1999), o terreiro era “nagô puro”. Segundo Velho (3/2/1999), neto de dona Gina e atual zelador, o terreiro “era nagô-vodúnsi que passou a ketu, e já se bateu jeje e angola também”, mas ele identifica sua nação atual como “ketu puro”.
- ⁹⁹ Tio Salu faleceu em 1949, com mais de 90 anos, e foi sucedido na chefia da casa pela sua mulher, dona Maria Ambrosia da Conceição (1907-1992), irmã da Boa Morte. O

erreiro é identificado como jeje-nagô ou nagô-vodúnsi (Rita Maria Barreto Soares da Conceição, Muritiba, 17/2/1999). Segundo ogã Boboso e *gaiaku* Luiza (16/2/99), o terceiro era nagô.

- ¹⁰⁰ Aguesi, 21/8/1996; *gaiaku* Luiza, 26/9/2000, 24/3/2001; ogã Boboso, 5/5/2002. Geninho diz que o primeiro terreiro da Terra Vermelha foi o de Jerônimo que “batia de mão, nagô e angola” (Geninho, 30/1/2000, 5/3/2000, 5/5/2002). Nascimento menciona o candomblé de Macambira, no Caquende (*A capela...*, p. 39).
- ¹⁰¹ *Gaiaku* Luiza, 26/2/2001.
- ¹⁰² Luiz Magno, entrevista 4/2/1999.
- ¹⁰³ Aguesi, 9/8/1996; *gaiaku* Luiza, 1996, 7/11/1999; ogã Boboso, 7/11/1999, 31/1/2000.
- ¹⁰⁴ Ogã Boboso, 7/11/1999; *Humbono* Vicente, 10/11/1999.
- ¹⁰⁵ “Partilha amigável de Luiz Ventura Esteves”, Série Judiciária, 06/2596/3096/21, APEBA.
- ¹⁰⁶ Livro 4, nº 539; Livro 3, nº 1.133; Registro de Imóveis, FTFC. Em 1858, o Engenho do Rosário era propriedade do major Antônio Olavo de Meneses Doria (“Registro de terras de cachoeira 1858-60”, Série Viação, nº 4.677, APEBA). Em 1878, até pelo menos 1880, o engenho foi propriedade do negociante Bernardo Mendes da Costa (“Inventário de Manoel Nunes de Freitas Costa”, fl. 139-40, 02/120/120/1162, ARC). Já em 31 de janeiro de 1890, aparece um anúncio num jornal local reportando dois cavalos furtados “em poder do vaqueiro do comendador Albino José Milhazes no engenho Rozario” (*O Tempo*, Cachoeira).
- ¹⁰⁷ *Humbono* Vicente, 22/8/1999, 19/1/2000; ogã Boboso, 31/1/2000, 5/3/2000, 5/5/2002; Geninho 1º/2/2000. Helvecio Vicente Sapocaia era tabelião e, em 1886, foi nomeado sócio honorário da Sociedade Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos, quando Zé de Brechó assumiu a direção (“Relatório do Conselho do Monte Pio dos Artistas. Cachoeira 1885-1887, 1887-1888”, documento 57, ASMPAC).
- ¹⁰⁸ *Humbono* Vicente, s.d.; ogã Boboso, 18/12/1998.
- ¹⁰⁹ Ogã Boboso, entrevista 4/2/1999; Aguesi, 20/8/1996.
- ¹¹⁰ Por volta de 1904, as irmãs de Zé de Brechó, Maria Ancieta e Maria Juliana Belchior venderam a Roça de Cima às “menores púberes” Zilda e Elza da Nova Milhazes, sobrinhas do português Albino Milhazes. Em 1912, as irmãs Zilda e Elza venderam a “Fazenda Altamira”, composta do Sítio do Chareme e um segundo “pedaço” de terras vizinhas, aos menores Pedro, José e Clovis da Costa Pimentel, que, em 1921, a venderam ao seu atual dono, o juiz de direito José Nascimento Costa Falcão (Tabelionato de Notas, março de 1910 a outubro de 1912, p. 73; agosto de 1920 a junho de 1922, p. 24v. Livro de Escrituras, FTFC). Agradeço a Dias do Nascimento por providenciar essas informações. A população de Cachoeira acredita ser essa fazenda mal-assombrada, por haver ali muita coisa enterrada pelos africanos.
- ¹¹¹ *Gaiaku* Luiza, 1996, 17/12/1998; Geninho, 22/1/2000; Aguesi, 9/8/1996.
- ¹¹² Nessa hipótese, podem ter sido críticas as supostas viagens à África de Ludovina, que podia ter trazido de volta para o Brasil, associada a preceitos religiosos específicos, a renovada identidade mahi que estava sendo assumida pelos retornados brasileiros em Agoué e em outras cidades da Costa da Mina (Matory, “Jeje...”, pp. 66-67; Strickrodt, “Afro-Brazilians...”).
- ¹¹³ Seu Geninho, 5/3/2000.
- ¹¹⁴ Bolouvi, *Nouveau...*, pp. 59-61; Bastide, *Sociologia...*, p. 375; Rego, “Mitos...”.
- ¹¹⁵ Bolouvi, *Nouveau...*, p. 60.

- ¹¹⁶ Everaldo Duarte, 4/1/1996. Em relação aos arabaques, “um é de Oxum, outro de Bogum e o outro [não consta]” (ficha nº 1, CEAO, 17/1/1961. Ailton, 4/10/2001).
- ¹¹⁷ Bergé, “Étude...”, pp. 713, 717.
- ¹¹⁸ Apud Bolouvi, *Nouveau...*, p. 60. Alternativamente, é interessante o comentário de Dunglas, “Contribution...”, vol. XX, p. 22, segundo o qual, em fongbe, *Zou goudo* significaria “derrière le Zou”, isto é, detrás, ou ao norte, do rio Zo, designando o país Mahi.
- ¹¹⁹ No Bogum se desconhece Zó como vodum, mas existe uma obrigação do mesmo nome associada a Sogbo (ver cap. 4). Quanto a Ogodô, Lima comenta: “Indagada sobre essa segunda feitura no santo [de mãe Aninha], Senhora me respondeu que ‘isso tinha que ser feito, porque Xangô deu dois nomes na terra de Tapa, *Ogodô* e Afonjá’. Eram duas qualidades do Xangô de Aninha” (“O candomblé...”, p. 55).
- ¹²⁰ Jaime Montenegro, 10/8/1999; Dias do Nascimento, 23/1/1999.
- ¹²¹ “Obrigação de Vicente”, manuscrito, 19/2/1964. Cópia fornecida por *humbono* Vicente.
- ¹²² Burton, *A mission...*, p. 78, diz que, em Uidá, “o alto arbusto do fetiche do trovão” se chama *Ayyan* ou *Soyan*. Baudin, em *Fetichism...* (p. 23), conta que *Ayan* é o nome da árvore na qual, segundo a lenda dos iorubás, Xangô se suicidou.
- ¹²³ Iroko, *Mosaïques...*, pp. 15-18.



LIDERANÇA E DINÂMICA INTERNA DOS TERREIROS BOGUM E SEJA HUNDÉ NO SÉCULO XX

Dando continuidade à reconstituição histórica dos terreiros Bogum e Seja Hundé, neste capítulo examino a liderança e dinâmica interna dessas congregações religiosas no século XX. Além disso, no final do capítulo são apresentadas informações sobre outros terreiros jejes que funcionaram na mesma época. Início a exposição pelo Seja Hundé, apresentando na Tabela 5 os nomes, apelidos, voduns e os prováveis períodos de liderança das suas sucessivas *gaiakus* (um dos títulos utilizados no jeje para designar a mãe-de-santo ou a chefe da casa).

Tabela 5 — Liderança do Seja Hundé

Período	Nome	Apelido	Vodum
c. 1896-1922	Maria Luiza Sacramento	Maria Agorensi	Bessen
1934/37-1950	Maria Epifânia dos Santos	Abalhe	Bessen
1957/62-1969/71	Adalgisa Combo Pereira	Pararasi	Parara
c. 1978-1994	Eliza Gonzaga de Souza	Aguesi	Agué
1994-atual	Augusta M ^a da Conceição Marques	Lokosi	Loko

OS TEMPOS DE MARIA AGORENSI

A primeira *gaiaku* do Seja Hundé, Maria Luiza do Sacramento, cujo *ruim* ou nome ritual africano era *arrunsi* Missimi (provavelmente deformação de *hunsi* Mesime), era conhecida como Agorensi Mesime ou Maria Agorensi. *Agorensi* é o título dado à vodúnsi consagrada ao vodum Bessen, o dono da nação jeje-

mahi.¹ Acredita-se que ela foi iniciada por Ludovina Pessoa antes de 1875 e, segundo a *finada Aguesi*, a sua iniciação durou dois anos. Embora considerada africana por alguns, ela nasceu em Nagé, perto de Maragogipe, aproximadamente em 1840. Aqueles que a conheceram nas primeiras décadas do século XX, já na sua velhice, dizem que tinha cabelo grisalho, usava bengala e costumava sentar-se num tamborete de quatro pés com um pequeno buraco no meio. Seu Geninho a recorda como uma “velha negra, ranheta [...] era severa e andava sempre com um cacetezinho [...] era magrinha, muito rígida e séria, dura na queda, todo o mundo tinha medo dela”.²

É provável que ela pertencesse à Irmandade dos Martírios e à devoção da Boa Morte de Cachoeira, na qual, sabemos, existia uma forte presença de mulheres do terreiro jeje. No seu registro de óbito, datado em 3 de maio de 1922, Aristides Gomes Conceição, ogã antigo e morador na roça do Ventura, declara que

às quatorze horas, na ladeira da Praça, faleceu de antigos padecimentos sua parente Maria Luiza do Sacramento, maior de oitenta anos de idade, de filiação desconhecida, solteira, natural de Nagé, residente nesta cidade, vai ser sepultada no cemitério da Misericórdia em carneiro da Irmandade dos Martírios.³

Pouco sabemos dos primeiros anos da gestão de Maria Agorensi no Seja Hundé. As informações disponíveis indicam que o ponto de maior brilho da sua gestão correspondeu à década de 1910, quando botou dois *barcos* (grupo de iniciados). Nas décadas anteriores, o candomblé deve ter funcionado basicamente com dançantes da Roça de Cima, mas é significativo o longo período que foi preciso para organizar as primeiras iniciações, o que provavelmente indica um paulatino processo de consolidação da rede social da congregação religiosa. Segundo *gaiaku* Luiza, Maria Agorensi foi auxiliada por três *derés* ou “mães-pequenas”. A mais conhecida foi *deré* Custódia de Oiá, mas também são lembradas *deré* Madalena e *deré* Isidora. Esses cargos eram assumidos simultaneamente, mas cada *deré* tinha responsabilidades diferenciadas.⁴

Segundo a *finada Aguesi*, o primeiro *barco* de Maria Agorensi foi de 8 *vo-dúnsis* e o segundo, de 12. A iniciação durava então seis meses, três meses dentro e três meses fora, um período substancialmente mais curto do que o das iniciações na Roça de Cima que, segundo vimos, eram de dois anos ou um e meio. O primeiro *barco* foi provavelmente recolhido em 1914 e estava constituído por: 1) *dofona* Bela de Azonsu; 2) *dofonitinha* Milu de Oiá; 3) *fomo* Eliza Gonzaga de Souza de Agué; 4) *fomotinho* Antônio Pinto de Oxum Dei; 5) *gamo* Edwirge de Oxum Nike; 6) Dagmar de Akotoquem; 7) Joana Boca da Noite de Sogbo e 8) Virgínia Moreira de Olisá.⁵

Do segundo *barco* de 12 não tenho a data, mas logicamente deve ter sido recolhido entre 1915 e 1921. Também não conheço os detalhes da sua composição, embora *gaiaku* Luiza, em um alarde da sua admirável memória, forneceu-me uma lista das vodúnsis do Seja Hundé em tempos de Maria Agorensi. Além das oito rodantes já mencionadas, citou os seguintes nomes: 9) Leonídia de Oxum; 10) Lizarda de Oxum; 11) Antonia de Oiá; 12) Maria Custódia de Assis de Oiá; 13) Virgílio de Bessen; 14) *dofona* Esmeralda de Azonsu; 15) *dofona* Gina de Nanã; 16) Miúda de Nanã; 17) Naninha de Nanã; 18) Cecília de Aziri; 19) Marciana de Aziri; 20) Miúda de Kposu; 21) Raimunda de Odé; 22) Santinha de Badé; 23) Fausta de Badé; 24) Arcanja de Badé (Badesi Arcanja); 25) Joana Delfina de Sogbo e 26) uma de Akorombe.⁶ Trata-se de um número elevado de vodúnsis, o que indica a importância e o sucesso do candomblé naquela época. Sistematizando o número e nome dos voduns, teríamos: um Odé, um Agué, dois Azonsu, quatro Oxum, três Oiá, dois Aziri, um Kpo, dois Sogbo, três Badé, um Akorombe, três Nanã, um Olissá, um Bessen e um Akotoquem.

Além das rodantes, um terreiro não sobrevive sem a assistência de ogãs e equedes. Em 1914, antes do recolhimento do primeiro *barco*, foram confirmados cinco ogãs, alguns deles chegando a se converter em eminentes personalidades da congregação: 1) pejiã Miguel Rodrigues da Rocha; 2) ogã *senevi* Tomas de Aquino Bispo, mais conhecido como ogã Caboco Acaçá; 3) Fernando; 4) Ermírio e 5) Agapito.⁷ Além deles, são lembrados também: 6) Aristides Gomes Conceição, “parente” de Maria Agorensi; 7) ogã João, *hunto* (tocador de atabaque), filho de *deré* Custódia e irmão menor de ogã Caboco; 8) o sargento Edinho; 9) ogã *minazon* Luis Gonzaga, pai de Aguesi e 10) Renato Gómez Conceição, filho de Aristides, conhecido como Congo de Oro, de Iemanjá e Sogbo. O último foi ogã suspenso, mas, posteriormente, abandonou o terreiro. Entre as equedes, *gaiaku* Luiza se lembrava de Doninha e Tatu, filhas do ogã Aristides, Cecília, Antonia, Neném, Cotinha, Zelina, Ana e Isabel. Seu Geninho mencionou também a Dadi, irmã de seu pai, Miguel Rodrigues da Rocha, e Masu, sua irmã por parte do pai.⁸

Desse panorama aproximado da composição da congregação religiosa do Seja Hundé, vale a pena destacar alguns nomes importantes. Eliza Gonzaga de Souza, Vivi de Agué Aboro, *etemin* Aguesi, filha de Luis Gonzaga (ogã *minazon* do candomblé) e sobrinha carnal de Maria Agorensi, estava com 9 ou 10 anos de idade quando foi recolhida no primeiro *barco*. Ela viria a ser a *gaiaku* do Seja Hundé nos anos 1970. Sua irmã, Maria Ana do Carmo, foi equede de Bessen; o irmão, Fernando, foi confirmado ogã de Bessen em 1914, e a irmã, Valentina, seria iniciada posteriormente, em tempos de Abalhe, como *fomotinha* de Nanã.

Entre as vodúnsis, que em sua maioria eram mulheres, cabe destacar a presença de dois homens: Antônio Pinto, *fomotinho* de Oxum Déi, iniciado no primeiro *barco* e Virgílio de Bessen, iniciado no segundo.⁹ Quem alcançou mais renome foi *fomotinho* de Oxum. Parece que a decisão para iniciar um homem causou muito debate e não aconteceu até que Oxum incorporou em Antônio, que passou uma noite inteira dentro do poço de Oxum, para que as velhas aceitassem recolhê-lo no *hunco*. No entanto, fala-se que “*fomotinho* não acabou a obrigação e fugiu para o Rio ainda com o *kelê*”.¹⁰ Lá fez muitos filhos de santo e, embora tenha modificado muitos aspectos rituais, converteu-se na “raiz carioca” do jeje-mahi (ver adiante).

Uma das pessoas mais influentes no Seja Hundé dessa época foi seu Miguel Rodrigues da Rocha, casado com a descendente de nagôs Cecília Ovídia de Almeida e pai carnal de seu Geninho, *gaiaku* Luiza e Joana, iniciada para o vodum Azonsu em tempos de Pararasi. Em 1914, seu Miguel foi confirmado como pejiçã, o chefe do peji, cargo correspondente à segunda pessoa depois da mãe-de-santo. A sua participação nas atividades religiosas do candomblé, junto com a sua condição de protetor, mediador e mantenedor do terreiro, lembram, de certa forma, o carisma de Zé de Brechó.

Segundo relato da sua filha *gaiaku* Luiza, seu Miguel era de Badé com Oxalá e tinha lemanjá. Era um homem fisicamente imponente, alto e forte. Tinha açougue em Cachoeira. Por volta de 1918, trabalhou como marinheiro e dizem que viajou para a África. Ele esteve envolvido em política e foi guarda do comendador Ubaldino Nascimento de Assis. Segundo expressão da sua filha, “ele era um Getúlio Vargas”, acrescentado que “vivia com balas no cinto”. As eleições, naquela época, envolviam freqüentes distúrbios e tiroteios entre facções rivais.¹¹ Depois de uma dessas eleições, seu Miguel teve que fugir para o Rio, trabalhando lá como mestre-de-obras e pedreiro na construção do Palácio do Catete, voltando a Cachoeira só em 1922. Faleceu em 1966, como fiscal da prefeitura. Ele conseguiu um certo poder político e econômico e ajudava a custear as festas em tempos de Maria Agorensi. Quando pejiçã Miguel chegava ao terreiro, era saudado com toque de tambor.¹²

Ogã Caboco, conhecido como Caboco Acaçá, de nome Tomás de Aquino Bispo, era filho de *deré* Custódia e do ogã seu Agapito, mas teve por mãe de leite a dona Cecília, mulher de seu Miguel. Aos 11 anos foi confirmado como ogã *senevi*, junto com o pai carnal, seu Agapito, e seu Miguel. Era também *hunto* (tocador de atabaque) muito bom. Com o tempo, ogã Caboco viria a ser ogã *impe*, encarregado das matanças. Ele também “deu mão”, isto é, ajudava em outras casas jejes como o Bogum, a casa de *gaiaku* Luiza, sua irmã de criação, ou a de *humbono* Vicente. Segundo *humbono* Vicente, ele era quem



Pejigã seu Miguel (sentado), ogã senevi Caboco Acaça (com relógio) e outros ogãs do Seja Hundé (c. 1960)

mais sabia no Seja Hundé, “acabou ele, acabou tudo”. Ogã Caboco faleceu na década de 1970, em Belo Horizonte.¹³ Seu irmão, João, também era ogã *hunto* e a irmã, Gina, era vodúnsi de Nanã.

Dessas informações se percebe uma complexa malha de relações de parentesco entre os membros da congregação religiosa, que se irá acrescentando e imbricando ao longo da história do terreiro. Essa parece ser uma característica geral dos terreiros jejes, tanto na Bahia quanto na Casa das Minas de São Luís do Maranhão. Um número significativo de vodúnsis, ogãs e equedes são recrutados entre membros de certas famílias com ascendência africana e esses vínculos de sangue se perpetuam ao longo das gerações. Seu Geninho fala do “povo da veia” para se referir a essas pessoas, em contraposição aos “frequentadores” ou participantes que não pertenciam a tais famílias. No primeiro período do Seja Hundé, tem destaque a participação importante de parentes de Maria Agorensi e de *deré* Custódia, assim como a influência do pejigã seu Miguel. Essa dinâmica associativa baseada no parentesco, talvez a forma de solidariedade intergrupar mais básica, é, em geral, sabiamente utilizada pela liderança religiosa para reforçar e manter o poder.

Não me parece que esse fenômeno seja recente nem exclusivo dos jejes. Como sugeri no capítulo 4, foram precisamente esses vínculos de parentesco (no século XIX, entre africanos e sua descendência crioula) que permitiram a formação de congregações religiosas domésticas e, mais tarde, o surgimento dos candomblés. Junto com o parentesco de sangue, o parentesco religioso

estabelecido através dos processos de iniciação contribui para a formação de alianças internas entre vários grupos da congregação que, nos períodos de conflito, como podem ser as disputas de sucessão, vêm a se manifestar na forma de facções concorrentes.

Recapitulando, o período que vai de 1914 até a morte de Maria Agorensi, em 1922, parece marcar um dos momentos de esplendor do Seja Hundé. Após, talvez, duas décadas desde a sua fundação, o terreiro atinge uma das “épocas douradas”. Seu Geninho, nascido em 1906, foi testemunha, na sua infância, desses eventos. Em depoimentos recolhidos por Lopez de Carvalho, ele lembra com saudade e vividez o esplendor do candomblé do Ventura daquela época.

Moramos no Ventura por muito tempo [...] nossa casa ficava defronte ao peji [altar] de cima. Era uma casa de dois quartos, de telhado de palha e foi meu pai quem construiu. Tinha um correio de casas, todas de palhas, onde moravam os antigos, como o Sr. Aristides, Tia Custódia, dofona Gina [...]. O candomblé lá na Roça do Ventura amanhecia o dia. Tinham aquelas vendedoras que vinham de Cachoeira vender aquelas bobagenzinhas delas. A noite toda, com o fifó iluminado, vendiam amendoim cozido, cocada, pé-de-moleque [...]. Dentro da roça, em época de festa, tinha uma biroscas que vendia charutos, bolachas [...]. A Roça do Ventura, em Cachoeira, não existia outra igual. Quando era o Boitá, nem queira saber! Cachoeira em peso subia, aqueles negociantes todos: Sr. Ricardo Pereira, Sr. Luis Reis e aquelas famílias todas vinham apreciar o Boitá. Era o candomblé que abalava Cachoeira. Vinham muitas autoridades, como Sinhá Porfíria da Terra Vermelha, Aleijadinha da Lagoa Encantada, Zé de Vapor da Terra Vermelha [...]. Ele tinha um filho-de-santo chamado Edgar de Oyá, que era muito considerado na Roça do Ventura [...]. Sinhá Abalhe sempre estava presente, ela nunca abandonou Maria Agorensi, assim como Possusi Romaninha. Essa só falava no jeje, não falava em português não! O povo todo do Bogum vinha, e quando tinha festa lá, o povo d'aqui ia para lá. Vinha um ogan que chamava Bomfim e dominava muito o jeje. Chegava no Caquende, para tomar banho, com ogan Caboco, e só falavam na língua do jeje. Eu garoto lembro deles passando folhas no corpo e falando no dialeto jeje.¹⁴

Esse testemunho evidencia a extensa rede social que existia entre o candomblé e a sociedade civil, assim como, muito especialmente, a indispensável comunicação e intercâmbio de visitas entre os vários terreiros da região, muitos deles nagôs, mas também alguns jejes de Salvador, como o Bogum e o Campina de Boskeji. É através desses laços de complementaridade que se mensura e legitima a visibilidade social de um candomblé e, quanto mais variados, maior o prestígio da congregação religiosa. Em relação às visitas do pessoal do Campina, *humbono* Vicente comenta que, quando chegavam, cantavam,

pedindo licença para entrar na roça, salvando o Seja Hundé, que, segundo ele, seria um nome do vodum Azonsu, dono da casa ou barracão:

Ere ere bi oyo
Campina tere na do
Ere ere bi oyo
Seja Hundé mina do.¹⁵

Como já foi dito, Maria Agorensi faleceu em 1922, fechando-se, assim, um dos capítulos mais notáveis da história do Seja Hundé. Como é de costume na tradição jeje, com a morte da mãe-de-santo são iniciados os rituais funerários, chamados *sirruns* ou *zelins* (*axexés* na tradição nagô), com uma primeira obrigação de corpo presente que dura uma semana e outras posteriores um mês, três meses, seis meses, um ano, três anos e sete anos após o falecimento. Nesses sete anos as atividades do candomblé são normalmente paralisadas, isto é, não são celebradas festas públicas nem são iniciadas novas vodúnsis, embora certos rituais internos, como oferendas de comidas secas no peji, possam ser mantidos. Em todo caso, esses períodos de transição em que deve ser escolhida a nova mãe-de-santo estão normalmente marcados por conflitos internos de luta pelo poder.

OS TEMPOS DE ABALHE

Após 1922, o Seja Hundé paralisou suas atividades por mais de uma década. Uns falam que foram 11 anos e outros, que foram 15.¹⁶ Segundo *gaiaku* Luiza, “a tia morreu. A roça ficou onze anos fechada. O pessoal foi saindo, muitos já não voltaram. Abalhe recolheu as suas”.¹⁷ Foi, portanto, por volta de 1933 ou 1937 que Maria Epifânia dos Santos, sinhá Abalhe, conseguiu, finalmente, assumir como a nova *gaiaku* do candomblé.

Não deixa de ser significativo que a década de 1920, quando o Seja Hundé e também o Bogum permaneceram inativos, tenha coincidido com o período de maior repressão policial do Candomblé, tanto em Salvador quanto no Recôncavo,¹⁸ e que em meados da década de 1930, quando ambos os terreiros reiniciam suas atividades, o fato tenha coincidido com uma época de progressiva tolerância dos cultos afro-brasileiros. Em 1937, intelectuais como Edison Carneiro e Aydano do Couto Ferraz, com a participação de pais-de-santo como Eliseu Martiniano do Bomfim, promoveram o Segundo Congresso Afro-Brasileiro, em Salvador, que em muito contribuiu para o reconhecimento social e a valorização dessa tradição religiosa. Um ano depois, em 1938,

“liberava-se a prática de candomblé, batuques e outras manifestações religiosas negras, graças à intervenção do chefe da Casa Civil do governo Vargas, Oswaldo Aranha, ligado à filial do Axé Opô Afonjá no Rio”.¹⁹

Não sei até que ponto essa dinâmica externa favoreceu a reabertura do Seja Hundé e do Bogum, mas outras dinâmicas de caráter interno, além da repressão policial, parecem ter sido mais críticas para explicar o longo período de interregno que se prolongou além dos sete anos de luto. Ao que tudo indica, essa demora foi devida a dissidências internas em torno de quem podia e devia assumir o cargo de *gaiaku*. Lopez de Carvalho resume a versão dada por *gaiaku* Luiza, que coincide com aquela contada a mim:

As *vodunsi* da casa, ou seja, as filhas de Maria Ogorensi, não aceitaram que Sinhá Abalhe assumisse a direção do Ventura e foi por isso que a roça ficou tanto tempo fechada. Não se tem certeza do motivo dessa não aceitação, das antigas filhas de Maria Ogorensi para com Sinhá Abalhe, mas a população de Cachoeira fala que era pelo fato de Sinhá Abalhe não ter sido iniciada ali no Ventura e sim na Roça de Cima. Que a herdeira do terreiro deveria ser uma filha da casa e não uma irmã de Maria Ogorensi (no caso tia das *vodunsi*). Também se fala, que Sinhá Abalhe sofreu muito para conseguir juntar todas as *vodunsi* da casa de volta, e que para tomar posse teve facão riscado no chão e até chinelada no rosto de Sinhá Abalhe, por parte das sobrinhas. Segundo *Gaiaku* Luiza, quem conseguiu reunir as filhas de volta foi o Azonsú de uma das *vodunsi* antiga [Luiza Moreira de Avimaje]²⁰ que “virou” e disse que a roça de Bessen não podia virar pasto para gado, e que já era tempo das filhas voltarem a aceitarem a nova *Gaiaku*. E foi assim que as *vodunsi* foram voltando pouco a pouco.²¹

Mas nem todos voltaram. O pejigã seu Miguel, com sua família, por exemplo, afastou-se do Seja Hundé a partir dessa época. Sabe-se que, após a morte de Maria Ogorensi, a chave do peji, talvez o emblema máximo do poder num terreiro, passou primeiro para o pejigã Miguel, mas depois, marcando as diferenças surgidas entre Abalhe e seu Miguel, passou para o ogã *impe* Caboco Acaçá.²²

Esse seria um bom exemplo de “drama social” com as quatro fases descritas por Turner de ruptura, crise, reparação e, no presente caso, uma combinação de reintegração e cisma. Vemos também, conforme a teoria de Turner, como se recorre ao ritual (adivinhação, manifestação das divindades e provavelmente outras atividades) para dirimir o conflito e restabelecer a ordem interna da congregação.²³ Em última instância, são as divindades que, apelando à *comunidades* ou à união dos membros do grupo, sancionam a solução do problema. O ritual e o sistema de crenças operam de forma dialética, tanto quanto mecanismos de transformação e superação do conflito, como mantenedores da coesão e da ordem social. No entanto, como veremos mais adiante, a reparação seria apenas parcial e, sob a aparente reintegração do grupo, permanecem latentes a divisões

e as tensões entre facções rivais, dissidências que reapareceram de forma recorrente com novas rupturas, geralmente ocasionadas pela morte da líder da congregação ou o afrouxamento do poder religioso.

A rivalidade entre Abalhe e as filhas-de-santo de Maria Agorensi talvez derivasse de antigas diferenças entre Abalhe e a mesma Maria Agorensi. Como já notei, é possível que nos primeiros tempos Abalhe permanecesse fiel a Zé de Brechó, na Roça de Cima. É também provável que, após a morte dele, Abalhe funcionasse como especialista religiosa independente. Aguesi contava que um homem do jeje, de nome Epifânio Santa Rita, deu o decá a Abalhe e que essa cerimônia foi realizada no Corral Velho (atual praça Marechal Deodoro), pois não podia ser celebrada no Seja Hundé “por causa da outra [Maria Agorensi]”. Essa festa durou três dias e foi muito concorrida.²⁴ Ora, a partir de certo momento indeterminado, Abalhe passou a tomar parte no Seja Hundé. Conforme seu Geninho, segundo ouviu dos mais velhos, Maria Agorensi fez uma obrigação com Abalhe para “tirar a mão da cabeça” de seu pai-de-santo original (tio Xarene ou Zé de Brechó), que era mundubi. Daí, Abalhe passou a ser a segunda pessoa de Agorensi, ajudando e acompanhando todas as atividades do candomblé.²⁵

Em todo caso, a partir do momento em que assumiu como *gaiaku*, por volta de 1934 ou 1937, Abalhe conseguiu que o Seja Hundé voltasse a ser o que era antes, com muitas filhas-de-santo, muitos rendeiros e caseiros morando e zelando pela roça, com festas concorridas que atraíam a presença de importantes membros de outras congregações religiosas da região e de Salvador. A gestão de sinhá Abalhe, no período de 1935 a 1950, constituiu a segunda e talvez a última “época dourada” do Seja Hundé.



Maria Epifânia dos Santos, sinhá Abalhe, irmã da Congregação de N. S. da Boa Morte (c. 1950)
Autor: Pierre Verger

Maria Epifânia dos Santos pertencia, como sua antecessora, ao vodum Bessen e seu nome africano era *arrunsi* Lufame (*bunsi* Lufame), mais conhecida como *fomotinha* Agorensi Abalhe, ou simplesmente Abalhe, pronunciado às vezes Abalia, Abalha ou Abalié, que seria um título honorífico.²⁶ No seu registro de óbito consta que nasceu em Cachoeira, onde morou em várias casas. Ogã Boboso menciona uma na Recuada, que tinha um quarto que “fechou de tanta pedra guardada”. Acrescenta que Zé de Brechó, que esteve amasiado com ela na última década do século XIX, morava em cima.²⁷ Ela era irmã da devoção da Boa Morte e membro das irmandades do Martírio e do Rosarinho.²⁸

Segundo seu Geninho, “tudo o mundo tinha medo da língua de sinhá Abalhe”, mas ela não vivia da religião; em palavras de *humbono* Vicente, “não botava mesa nem ebó”.²⁹ Segundo Miguel Santana, respeitado comerciante e ogã do Axé Opô Afonjá, “ela era pequenininha, preta, negrinha [...] possuía uma quitanda ao lado da igreja do Rosário, onde vendia amendoim, beiju, cavaco, pinha. Não, não vendia artigo da Costa, ninguém vendia artigos da Costa em Cachoeira, tudo era vendido aqui em Salvador”.³⁰ Miguel Santana namorava naquela época Maria Cidreira da Anunciação, cujo nome de santo era Badesque (provavelmente Badesi, devota do vodum Badé) e que, segundo ele, era “a segunda pessoa da mãe-de-santo lá do Engenho do Rosário”. Por esse motivo, ele ficou hospedado durante oito dias no Seja Hundé, onde teve oportunidade de confirmar a reputação de Abalhe como devota do vodum Bessen.

Tinha um negócio que eu não sabia o que era, só ouvia o ruído: chiii... chiii... chiii... e nada. Depois é que vim a saber que era a cobra que Abali tomava conta. Mais que coisa, hem? Francamente, fiquei com medo, mas ela disse: “Não tenha medo, não tenha susto, pode ficar aqui descansado”. Ela criava também umas cobras no rio Caquende, então quando era de manhã levava as carnes cortadas num balaio, e ia ao rio, perto de uns pés de mangabeira apanhava umas folhas, não sei que folhas eram; machucava, passava pelo corpo, se preparava toda e então cheirava e dava baforadas pra dentro da água e chamava as cobras pelo nome. Então elas saíam de dentro da água, botavam a cabeça pra fora. Quando acontecia sair uma que ela não tinha chamado, ela dizia: “Não, primeiro essa, você espera”. E não é que esperava? Era lá, no célebre Caquende.³¹

Não consegui informações precisas sobre quantos *barcos* botou sinhá Abalhe. *Humbono* Vicente falava que foram dois ou três, *gaiaku* Luiza diz que foram três. Entre as vodúnsis iniciadas nesse período são lembradas decerto: 1) *dofona* Adalgisa de Parara (Pararasi), que viria a ser a sucessora de Abalhe, nos anos 1960; 2) *fomotinha* Valentina de Nanã, irmã carnal de Aguesi; 3) *gamo* Augusta Maria da Conceição Marques de Loko (Lokosi), a atual *gaiaku* do Seja Hundé; 4) um homem, *dofono* de Bessen; 5) Edith Moreira, filha de

ogã Caboco. Provavelmente também foram iniciadas por Abalhe: 6) Maria José de Oiá; 7) tia Dada de Azonsu; 8) Valentina de Bessen e 9) sua filha carnal, de Akotoquem, que nasceu no *hunco*.³²



Ambrósio Bispo Conceição, ogã Boboso (c. 1999)
Autor: Fernando Araújo

Entre 1936 e os primeiros anos da década de 1940 foram confirmados simultaneamente: 1) Ambrósio Bispo Conceição, seu Boboso de Sogbo, como ogã *kutó*, e 2) seu Bernardinho de Lissá, primo carnal de Aguesi, como pejigã.³³ Eles dois são os membros mais antigos, ainda na ativa, que preservam o conhecimento ritual do Seja Hundé. São lembrados também como participantes dessa época: 3) ogã José de Abalhe, sobrinho desta e criado por ela na Recuada; 4) Sátiro Humberto da Silva, apelidado de Pássaro Preto, ogã *minazon* e ogã do vodum Loko de Augusta da Conceição Marques; 5) José Magno Ferreira dos Santos, apelidado de Zé Careca, ogã da Oiá da supra-mencionada Maria José, irmão de seu Bernardinho e do sargento Edinho, antigo ogã em tempos de Maria Agorensi; e 6) ogã Baba, que morava no Rio. Entre as equedes, são lembradas, por exemplo, tia Dadi, irmã do pejigã seu Miguel; Maria Ana do Carmo de Bessen, irmã por parte de pai da finada Aguesi e sobrinha de Maria Agorensi; sua filha, Maria São Pedro dos Santos, conhecida como Valdelice de Agué, confirmada como equede de Bessen, e Bela, mulher de ogã José de Abalhe, ainda na ativa.³⁴ Vale notar como, em tempos de Abalhe, as relações de parentesco seguem constituindo um dos fatores importantes no recrutamento dos membros e na estrutura social do candomblé.



Bernardino Ferreira dos Santos, atual pejiçã do Seja Hundé (c. 1999)
Autor: Fernando Araújo

Como explica ogã Boboso, sinhá Abalhe era uma mãe-de-santo muito querida e se relacionava muito bem com as pessoas. O candomblé nagô de Anacleto, no Capivari, em São Félix, tinha uma ligação muito boa com o Ventura. Ela era também muito amiga de seu Aprígio de Sogbo, do terreiro Pó Zerrem de nação jeje mundubi. Os fortes vínculos com o dirigente do Pó Zerrem são compreensíveis, já que sinhá Abalhe tinha ascendência religiosa na mesma tradição. As visitas de Tata Aprígio ao Seja Hundé são lembradas com saudade e, conta-se, nessas ocasiões sinhá Abalhe, calçando tamancos de unha, dançava o mundubi, nome de uma dança própria dessa nação.³⁵

Como vimos, a tradição mundubi se caracterizava por dar muita importância ao culto dos ancestrais, e, de fato, seu Aprígio ajudou Abalhe a instalar ou “assentar” no Seja Hundé o *kututo*, a “casa das almas” ou dos espíritos de defuntos. Essa inovação é vista por alguns especialistas religiosos como uma mudança indesejada, pois trata-se de uma prática alheia à tradição jeje-mahi, em que se faz tudo “em Aizan, toda obrigação com os mortos é através de Aizan” (ver cap. 8).³⁶ No Seja Hundé existia o peji original de Maria Agorensi, localizado num quarto na parte posterior do barracão, mas Abalhe foi também responsável pela instalação de um segundo peji, numa dependência construída ao lado do barracão. Ali provavelmente instalou os assentos que ela tinha na casa da Recuada, talvez alguns provenientes da Roça de Cima, fato que, de novo, sugere importantes alterações na liturgia do terreiro.

Embora o Seja Hundé estivesse ainda fechado, no início da década de 1930 Abalhe e seu pessoal ajudaram na fundação e na feitura do primeiro *barco* do

Ilê Ibece Alaketu Axé Ogum Megege que, como já comentei, foi o primeiro terreiro de nação ketu a funcionar na região de Cachoeira.³⁷ A colaboração com o pessoal do terreiro jeje é um bom exemplo da flexibilidade nas dinâmicas de cooperação religiosa além das supostas “fronteiras” das nações de Candomblé. Paralelamente a esses processos de colaboração “transnacional”, o pessoal do Seja Hundé podia manter relações conflituosas com terreiros da sua própria nação. São conhecidas as disputas entre Abalhe e a temida Badesi Arcanja, antiga vodúnsi do Ventura, feita por Maria Agorensi, que tinha um terreiro “jeje dahomé” em Maragogipe. *Gaiaku* Luiza fala de “guerra” e “uma política danada” entre os dois terreiros. A morte de Badesi Arcanja, na década de 1940, é atribuída por alguns a essas brigas, envolvendo atividades de “feitiçaria”.³⁸

A estrutura altamente hierarquizada das congregações de candomblé está sempre centralizada na figura da mãe-de-santo. O dinamismo e a visibilidade social adquirida pelo Seja Hundé, durante a gestão de Abalhe, estiveram marcados pela capacidade dessa líder religiosa em articular e manejar uma rede de relações políticas que envolvia ora alianças, ora dissidências com indivíduos ou grupos que se estendiam além do âmbito do Candomblé. A participação de Abalhe na devoção da Boa Morte de Cachoeira, por exemplo, oferecia-lhe um espaço paralelo para a gestão dessa micropolítica. Em todo caso, com o falecimento da líder de um candomblé, é como se a comunidade perdesse o centro de referência, o magnetismo que agrega as partes em um todo.

Às 5 horas do dia 1^o de dezembro de 1950, Sílvia França de Jesus, antiga vodúnsi da Roça de Cima, amiga e vizinha de Abalhe na Recuada,³⁹ declara que na

rua dos Remédios [antiga Rua Belchior] n^o 15, na cidade de Cachoeira, faleceu Maria Epifânia dos Santos, do sexo feminino, de cor preta, com noventa anos de idade — estado civil solteira, de profissão doméstica, domiciliada em Cachoeira e natural de Cachoeira, de pais falecidos — a morte foi natural, cuja causa foi atestada: morte súbita sem assistência médica, por Doutor Agualdo Sampaio e o sepultamento se verifica no Cemitério da Piedade em carneiro. Não deixou bens, herdeiros menores ou interditos.⁴⁰

Sua irmã de esteira, Romana Moreira, encarregou-se da obrigação que precede ao enterro, embora tenha chegado tarde de Salvador, quando o caixão já estava no cemitério. Mesmo assim, realizou o ato.⁴¹

Com o falecimento de sinhá Abalhe, finalizava-se toda uma época do candomblé, e o Seja Hundé não conheceria mais aquele esplendor antigo. Como veremos, a morte de Abalhe foi sucedida de novas disputas pela sucessão e liderança da comunidade religiosa. Cabe notar que três semanas antes da morte de Abalhe, falecia em Salvador, em 10 de novembro de 1950, Maria Emiliana

da Piedade, *doné* do Bogum. Esse fato também causou importantes mudanças na dinâmica interna do Bogum, que teve como resultado, entre outros, a interrupção das estreitas relações que tradicionalmente tinham existido entre os dois terreiros jeje-mahis de Cachoeira e Salvador. A década de 1950, portanto, parece marcar um ponto de inflexão na história desses terreiros e o início do que poderíamos chamar a sua “época moderna”, em oposição aos “tempos antigos”. Aproveito essa circunstância para levar a narrativa de volta a Salvador e retomar a reconstituição histórica do Bogum, desde a sua reabertura, no período pós-abolição, até os anos 1950.

O BOGUM NO PERÍODO PÓS-ABOLIÇÃO: DE VALENTINA A EMILIANA (C. 1890-1950)

Como vimos no capítulo anterior, até 1870 o Bogum estava funcionando sob a direção de José Moraes, Isidoro Melandras e a preta Rachel, contando provavelmente com a participação de Ludovina Pessoa. O que aconteceu no Bogum nas três últimas décadas do século XIX fica um enigma ainda por esclarecer. A tradição oral do Bogum fala que, após Ludovina, o candomblé fechou por vários anos até uma nova retomada das atividades religiosas, por volta de 1890.⁴² Embora não exista evidência que possa confirmar essa data, ela coincide com a época em que o Seja Hundé supostamente teria sido fundado. Em 17 de janeiro de 1961, em entrevista concedida a pesquisadores do CEAQ, Valentina Maria dos Anjos (Runhó), naquele tempo dirigente do Bogum, e o filho, o ogã Amâncio de Melo, quando perguntados pela ascendência religiosa da casa, respondiam: “A mãe-de-santo é Valentina, esqueceram o sobrenome dela. O santo dela é Adaen [Sogbo Adan], que corresponde a Xangô no Ketu. O pai-de-santo é Manuel da Silva, que era de Ogun, mas santo não descia nele”.⁴³

Certamente Valentina e Manoel da Silva estavam atuando na primeira década do século XX, mas bem pouco se sabe sobre o processo e o momento de reabertura do Bogum no pós-abolição. Antes de proceder a um exame desse período e, para ajudar a sistematizar a exposição, apresento, na Tabela 6, uma lista cronológica das *donés*⁴⁴ ou mães-de-santo que lideraram o Bogum no século XX.

Sobre as origens de **Valentina**, nada sabemos. Porém alguns falam que era crioula e foi iniciada por Ludovina Pessoa. Alguns comentam que Valentina e Manoel da Silva viveram amasiados, embora outra tradição oral da casa diga que Manoel da Silva estava casado com Dominguinha.⁴⁵ Constatamos que Runhó e o filho falavam de Manuel de Silva como “pai-de-santo”, mas, segundo Everaldo Duarte, seria só uma forma coloquial e respeitosa de falar. A finada equede Santa de Nanã, irmã carnal de Runhó, contava que “Manoel da Silva

Tabela 6 — Liderança do Bogum

Período	Nome	Apelido	Vodum
c. 1890-c. 1920	Valentina	—	Sogbo Adaen
c. 1937-1950	Maria Emiliana da Piedade	Miliana	Agué
1953-1956	Maria Romana Moreira	Romaninha	Kpo
1960-1975	Valentina Maria dos Anjos	Runhó	Sogbo Adaen
1978-1994	Evangelista dos Anjos Costa	Nicinha	Loko
2002- <i>atual</i>	Zaides Iracema de Mello	Índia	Azonsu

morava de frente do Bogum, era rapazinho, tinha uma casinha lá. Ele vivia cortando dendê, de fazer azeite, cuidava a roça [...] caiu [aconteceu de] ele ir lá pelo Bogum [...] e foi suspenso como ogã”. As mesmas fontes notam que, quando reabriu o Bogum, Manoel da Silva não era ainda ogã confirmado. Segundo Duarte, Manuel da Silva “era o feitor daquelas terras. Ele fez uma promessa a Oxalá que se ganhasse em um juízo ia reabrir o terreiro”. Parece que conseguiu resultados favoráveis com a justiça e cumpriu a promessa.⁴⁶ Essa colaboração na abertura do terreiro e sua relação sentimental com Valentina podem explicar por que Manuel da Silva, embora oficialmente apenas um ogã suspenso, desfrutava de grande poder na congregação religiosa, até o ponto de ser lembrado como “pai-de-santo”.

Como no caso do Seja Hundé, os primeiros anos da gestão de Valentina no Bogum são obscuros, mas é razoável pensar que, na primeira década do século XX, o terreiro já estava funcionando com uma certa estabilidade, pois por volta de 1910 Valentina recolheu um primeiro *barco* de oito vodúnsis, celebrando a sua saída em junho de 1911.⁴⁷ A memória oral só conserva o nome de três mulheres desse *barco*, que ficaram na ativa até os anos 1960: Runhó de Sogbo, Dadu de Ogum e Anita.⁴⁸

Runhó enfatizava que “no tempo que eu fiz o santo ainda foi com africanos na casa [...] Tiana Gege, mãe-pequena daqui, é anterior à finada Emiliana, tinha marca de tribo no rosto. Tiana vem do tempo do meu pai-de-santo [Manuel da Silva]”. Os entrevistadores comentavam que Runhó e o filho “fazem notar muita diferença quando falam de africanos e brasileiros. Valentina demonstra verdadeira veneração quando se refere aos africanos”.⁴⁹ Portanto, no Bogum, o convívio entre africanos e crioulos se alastrou até bem entrado o século XX.

A reconstituição histórica do período de transição entre a gestão de Valentina e a sua sucessora, Maria Emiliana da Piedade, apresenta novas dificuldades pela falta de evidências documentais confiáveis. Segundo as tradições orais da casa, Valentina e Manuel da Silva faleceram por volta de 1920 e o terreiro ficou inativo por vários anos, até 1935, quando assumiu Emiliana.⁵⁰ Ora, Runhó explicava que “houve a primeira casa que foi dos africanos, depois foi ficando nós, caboclos [os brasileiros]. Esta casa foi construída em 1927”.⁵¹ Nada impede que o levantamento da nova casa se tenha produzido no período de interregno, para satisfazer às necessidades de moradia de membros da congregação. Mas, se o que foi levantado era um novo barracão, a obra poderia indicar a retomada das atividades religiosas, quando Emiliana assumiu como nova *gaiaku*. Fica por saber se a memória de Runhó, que data esse evento em 1927, é totalmente confiável.

O escritor português Edmundo Correia Lopes, o primeiro autor a escrever sobre o Bogum do período pós-abolição, fez uma visita ao terreiro em setembro de 1937, durante a celebração de um *zelim* ou ritual funerário, e comenta que, naquele momento,

o Bôgúm despertava de um sono longo. Vi a casa em obras, não sei dizer se para a ampliar apenas, se para a erguer das ruínas. Um ano ou mais sobre o passamento da que ali imperava como “mãe-de-terreiro” — ouvi dizer que uma preta que tinha vindo do Daomé de encomenda para um inglês — a comunidade ia-lhe celebrar as exéquias, fazer o solene “despacho”.⁵²

Segundo essa versão, Emiliana assumiu em 1937, o que me parece uma hipótese plausível, pois, além de coincidir aproximadamente com a tradição oral da casa, que data o evento em 1935, trata-se de uma evidência contemporânea dos fatos, fornecida por uma testemunha ocular. O fato de que naquele momento a casa estivesse em obras sugere que a construção do novo barracão se deu em 1937, e não 1927, embora, como aponta Correia Lopes, poderia tratar-se apenas de uma ampliação. Mais problemática parece a identificação da falecida com a “mãe-de-terreiro”, que ali imperou até “um ano ou mais”. Isso implicaria que Valentina viveu até aproximadamente os anos 1930 e que ela era africana, o que contradiz as versões orais segundo as quais ela era crioula e faleceu por volta de 1920.

Nesse ponto, as informações de Correia Lopes, que, aliás, ele mesmo reconhece incertas por apenas “ouvir dizer”, me parecem pouco confiáveis. Poderíamos especular que a “preta” vinda “do Daomé de encomenda para um inglês” não fosse Valentina, mas a africana Tiana Gege que, segundo Runhó, estava na ativa em 1911 e era a mãe-pequena do Bogum, “anterior à finada Emiliana”. Apesar da providencial longevidade dos africanos, encontrar em

Salvador uma africana por volta de 1911 era já um fato bastante excepcional; encontrar uma na década de 1930, muito mais, e se ela chegou ao Brasil antes do fim do tráfico, em 1850, ela era muito provavelmente centenária.⁵³

Quanto à data da morte da que suponho ser a “mãe-pequena” e não a “mãe-de-terreiro”, Correia Lopes deixa aberta a dúvida de ser 1936 “ou mais” e, nesse sentido, cabe lembrar a possibilidade de se tratar de um *zeleim* realizado três ou sete anos após o falecimento, conforme acontece no Candomblé com os membros de alta hierarquia. Também não seria impensável que Tiana Gege, como mãe-pequena, tivesse atuado como regente após a morte de Valentina e que certas atividades religiosas fossem conduzidas por ela durante o período de interregno, o que por sua vez poderia explicar a construção do novo barracão em 1927, como sugeria Runhó.

Em todo caso, além da possível concordância cronológica na interrupção das atividades religiosas no início dos anos 1920, a reabertura do Bogum sob a liderança de Maria Emiliana da Piedade, em 1937, coincidiu aproximadamente com a reabertura do Seja Hundé com Abalhe, o que poderia sugerir uma estratégia conjunta no funcionamento de ambas as congregações religiosas. Como vimos, tem quem afirme que os dois terreiros eram um só e, nesse tempo, o pessoal do Bogum realizava anualmente visitas ao Seja Hundé e o pessoal de Cachoeira retribuía as visitas indo a Salvador.

Correia Lopes comenta que “Bôgúm é o nome por que os adeptos do rito gêge na Cidade de Salvador designam a casa de culto. A filial de Cachoeira, no mesmo Estado da Baía tem o mesmo nome. Esta filial foi fundada por um adepto do terreiro do Salvador”.⁵⁴ Não sabemos quem poderia ser esse adepto do Bogum, talvez Manoel da Silva. Mas o comentário sugere que membros do Bogum participaram na fundação do Seja Hundé, o que, por sua vez, implicaria que o terreiro de Salvador estava funcionando, provavelmente, sob a liderança de Valentina já em 1896, a data que estimei para a abertura do Seja Hundé (ver cap. 5).

A gestão de Maria Emiliana da Piedade é lembrada como uma das épocas mais importantes do Bogum. Ela era uma preta crioula, filha de Manoel Ramiro e Maria Claudina Magalhães; nasceu entre 1858 e 1867 e estaria com aproximadamente 70 anos quando assumiu a chefia da casa, por volta de 1935. Era analfabeta e ficou solteira.⁵⁵ Miliana de Agué, filha do vodum Agué, o caçador e dono das florestas.⁵⁶ Em 1987 ogã Celestino Augusto do Espírito Santo e *doné* Nicinha declaravam que “Emilia foi nascida e criada no terreiro [Bogum]”. *Humbono* Vicente corrobora essa opinião ao dizer que “Emiliana tinha pai e mãe no Bogum”, ambos também de Agué, e acrescenta que ela ia ser iniciada no Pó Zerrem, mas “caiu” no Bogum durante uma obrigação de Zo e foi “feita”



Maria Emiliana da Piedade (sem data)

lá por Ludovina. Everaldo Duarte também sugere que Ludovina tenha iniciado Emiliana no Bogum pré-abolição, embora não seja impossível que ela realizasse também alguma obrigação em Cachoeira.⁵⁷ Duarte a lembra como “alta e forte” e também como “brigante”. Nos últimos anos da sua vida teve problemas num joelho e andava com bengala. Vicente conta que Emiliana *olhava* com búzios que deixava cair numa gamela, e que tinha uma cabaça com a qual fazia Agué assobiar.⁵⁸ É provável que Romana, filha-de-santo da Roça de Cima, frequentasse o Bogum em tempos de Valentina, mas certamente ajudou Emiliana a reabrir a casa nos anos 1930, tornando-se, a partir de então, a mãe-pequena ou segunda pessoa de Emiliana. Segundo *humbono* Vicente, a estreita colaboração de Romana no Bogum, às vezes acompanhada por ogã Caboco Acaçá, não era bem vista por Abalhe no Seja Hundé e esse teria sido um dos fatores que contribuíram para as subseqüentes diferenças entre ambos os terreiros.⁵⁹

Segundo consta em seus estatutos, a Sociedade Afro-Brasileira Fiéis de São Bartolomeu (órgão civil do terreiro) teria sido fundada em 28 de julho de 1937.⁶⁰ Infelizmente, não achei o antigo registro dessa fundação, mas a informação reforça a hipótese de que, nesse ano, coincidindo com a posse de Emiliana, houve um sério esforço para consolidar a organização interna do terreiro. A fundação da sociedade sucedeu à celebração do Segundo Congresso Afro-Brasileiro em janeiro de 1937, e precedeu à constituição, sob iniciativa de Edison Carneiro, da União das Seitas Afro-Brasileiras, em setembro do mesmo ano. Não é improvável, portanto, que a formação da Sociedade Fiéis de São Bartolomeu fosse incentivada pelos organizadores do congresso.

Em todo caso, o Bogum foi um dos 9 candomblés jejes (8 jejes e 1 dahoméa), de um total de 67, registrados na União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, em setembro de 1937. Já em 1948, ano da publicação de *Candomblés da Bahia*, Edison Carneiro reduz sensivelmente o número de terreiros jejes: “Os candomblés desta nação, na Bahia, são apenas três — o da velha Emiliana, no

Bógún, o mais importante de todos, o Pôço Bètá (Manuel Falefá), na Formiga, jêje-marrim (mahi), e o de Manuel Menez, em São Caetano. Estas casas têm resguardado galhardamente a pureza do culto jêje”.⁶¹ Comentarei sobre esses e outros terreiros jejes no final do capítulo.

Por enquanto, o que convém notar é que a década de 1940 foi um dos períodos de apogeu e esplendor do Bogum. Aliás, é nesse período que os primeiros pesquisadores começam a interessar-se pelo terreiro. Já mencionei o caso de Correia Lopes e Carneiro, mas também em 1941-42 o Bogum recebeu a visita do casal de antropólogos americanos Frances e Melville Herskovits que realizaram gravação de várias cantigas rituais.⁶² É também a partir dos tempos de Emiliana que a tradição oral do Bogum conserva lembranças mais precisas sobre a história do terreiro.⁶³

Emiliana preparou pelo menos três *barcos* — o primeiro de sete vodúnsis e o segundo e terceiro de três —, o que vem a confirmar a capacidade de recrutamento de novos membros e a boa dinâmica da congregação. O primeiro *barco* celebrou a sua saída em 28 de julho de 1940,⁶⁴ e nele foram preparadas: Nicinha de Loko (filha carnal de Runhó); Martinha de Ajonsu (Azonsu); Tomázia de Oxum; Teresa de Ogum; Lourdes e uma outra filha de Bessen. Essa obrigação de saída foi muito concorrida, o que indica uma popularidade e visibilidade social do terreiro já afiançada pela gestão de Emiliana.⁶⁵

No segundo *barco*, cuja saída deve ter acontecido em 1944, foram iniciadas: Roxinha de Oxum, conhecida como *dofona* da Vitória; Maria de Azonsu e Luiza Franquelina da Rocha de Oiá.⁶⁶ Luiza Franquelina, ou *gaiaku* Luiza, a quem já me referi em várias ocasiões, foi criada no Seja Hundé e trazida ao Bogum por Maria Romana, passando a integrar esse *barco* quando já estava recolhido. Esse fato deu o que falar e parece que surgiram certas diferenças entre Romana e Runhó por causa disso.⁶⁷



Luiza Franquelina da Rocha, *gaiaku* Luiza (fev. 2002)
Autor: Photini Papahatzi

O terceiro *barco* de três teve a sua saída em 21 de setembro de 1947 e foram preparadas: Dezinha de Oxum (*hunsó* ou mãe-pequena durante a *gestão* de Nicinha), Clarice de Ajonsu e Luizinha de Ossaim.⁶⁸ Em 1999, dessas 13 vodúnsis, tinham falecido Roxinha, Tomazia e Luizinha. Cabe notar que a partir de Emiliana o número de vodúnsis nos *barcos* de iniciação passa a ser um número ímpar, enquanto em tempos de Valentina e de Maria Agorensi e Abalhe no Seja Hundé era um número par, normalmente 8 ou 12. Hoje a prática de iniciar um número ímpar de vodúnsis nos terreiros jeje-mahis parece prevalecer.

Da época de Emiliana é lembrado o Velho Romão, o ogã mais entendido do Bogum, Gregório Bigodeiro e também o ogã Salu que, mesmo sem ser confirmado, foi uma pessoa muito respeitada.⁶⁹ Como no Seja Hundé, durante a chefia de Emiliana existia uma complexa rede de relações sociais com outros terreiros da cidade e do Recôncavo. Já foi comentada a presença de Romana e de Caboco Acaçá, do Seja Hundé, em muitas obrigações do Bogum. Quando o pessoal de Cachoeira visitava o Bogum em grupo, subia a ladeira do terreiro cantando, pedindo licença para entrar, sendo recebido com outros cantos de boas-vindas. O grupo podia passar mais de um mês hospedado no Bogum e participava das festas e obrigações da casa, como a quitanda e as “romarias” ao parque São Bartolomeu para celebrar o vodum Bessen.⁷⁰

Existiam também relações com o vizinho terreiro do Pó Zerrem, sob a direção de seu Aprígio, e com Antônio de Oxumaré e Cotinha, do terreiro Oxumaré na Mata Escura da Vasco da Gama. O famoso pai-de-santo Procópio, “de ascendência jeje” mas chefe do terreiro Ogunjá, de nação ijexá (ketu, segundo Carneiro), freqüentava também o Bogum. Lá, ele participou na feitura de uma vodúnsi, já que o santo dela precisava de um preparo próprio da nação de Procópio.⁷¹ Existiam contatos com a Cacunda de Yaya de nação jeje-savalu e com os terreiros nagô-ketus mais famosos, como a vizinha Casa Branca ou Engenho Velho. Menininha do Gantois e Mariquinha Lembá de Angola freqüentavam também as festas do Bogum.⁷² É, portanto, no período de Emiliana que o Bogum se consolidou como um dos terreiros mais importantes de Salvador. O prestígio do terreiro estava baseado na competência ritual de seus líderes, mas afiançava-se e era legitimado por essa rede social de contatos e colaborações com sacerdotes de outras “nações de candomblé” que contribuíam para acrescentar o reconhecimento social, ritual e espiritual do Bogum entre o povo-de-santo.

CONFLITOS DE SUCESSÃO E CISÕES: A REGÊNCIA DE ROMANA NO BOGUM

Emiliana faleceu com 92 anos, em 10 de novembro de 1950.⁷³ Três semanas depois, falecia Abalhe, em Cachoeira. O Bogum fechou por três anos e esse período de transição foi marcado por disputas pela liderança. Pelo que sei, os antagonismos centravam-se em torno de duas das pessoas mais influentes da congregação naquela época: Romana e Runhó. Por idade no santo e sendo mãe-pequena ou *hunsó*, Romana devia suceder a Emiliana.⁷⁴ Antes de morrer, Emiliana ia nomear Romana como sucessora, mas Runhó, com quem Romana sempre teve problemas (já comentei certas diferenças surgidas por causa da iniciação de Luiza), opunha-se a tal sucessão.⁷⁵ Runhó alegava que Romana não tinha sido iniciada no Bogum e que estava lá só encostada, o mesmo argumento utilizado contra Abalhe no Seja Hundé. Parece que as desavenças também envolviam acusações mútuas de feitiçaria. Conta-se que, depois do *zelim* de seis meses de Emiliana, Romana abandonou o Bogum levando seus santos para a casa de *humbono* Vicente, um de seus filhos-de-santo, enquanto o pessoal do Seja Hundé, em Cachoeira, reclamava esse privilégio. Como é freqüente nessas situações, parece que Romana abandonou o Bogum acompanhada por um grupo de rodantes.⁷⁶ Outra versão conta que Runhó ainda não tinha cumprido todas as obrigações para poder assumir como *doné* e que, finalmente, foi Romana quem, após reconciliação com Runhó, assumiu como regente, na espera de que esta concluísse suas obrigações.⁷⁷

Por volta de 1953, Maria Romana Moreira assumiu efetivamente como zeladora, mas nunca foi *doné* nem botou vodúnsi no Bogum.⁷⁸ Maria Romana Moreira de Kposu Batan Ajaí era mais conhecida como Romaninha Pó ou Romaninha Pósu (Pó-Ossum).⁷⁹ *Humbono* Vicente dizia que ela “era de Oxum, mas quem tomou conta foi Kpo” e que foi o primeiro Kposu “preparado” no Brasil. Como já foi dito, ela foi iniciada por volta de 1875, na Roça de Cima, com tio Xarene e Zé de Brechó. *Humbono* Vicente contava que, um dia, Zé de Brechó encontrou uma trouxa numa encruzilhada, mas como ele era “dono do ebó” não teve medo e a desmanchou, achando no interior uma menina. Era Romana e ele a “criou e fez o santo dela”.⁸⁰

Romana era vendedora de acaçá, pipoca com coco e outras iguarias. Ela teve um filho carnal que foi tenente do exército e uma filha da qual teve vários netos.⁸¹ Romana foi uma mulher carismática e de grande conhecimento do fundamento, não só da nação jeje, mas também das outras “nações”. Ela transitava livremente entre o Bogum, onde estava encostada, e o Seja Hundé, onde nada se fazia sem sua presença. Além disso, Romana também foi mãe-pequena do terreiro Bate Folha, de nação angola (muxicongo), fato que, novamente,

aponta para as estreitas relações entre as nações jeje e angola.⁸² Freqüentava com assiduidade o terreiro Oxumaré. Alguns falam que Romana fez alguma obrigação de iniciação para Antônio Oxumaré, um dos primeiros chefes daquela casa.⁸³ Romana também tinha livre acesso à Cacunda de Yayá e ao candomblé do Pinho, em Maragogipe, de nação nagô.

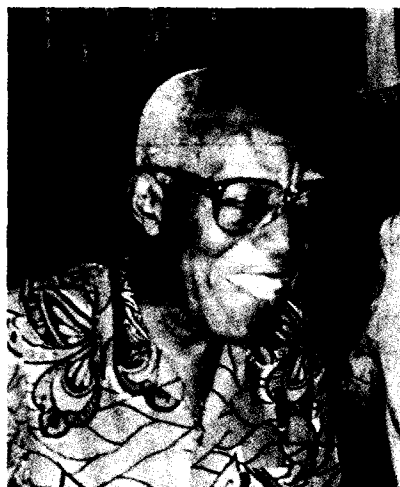


Maria Romana Moreira, Romaninha de Pó (1941)

Essa mobilidade de uma experiente sacerdotisa através de candomblés de nações diversas, na primeira metade do século XX, aponta para um fator que pode explicar certos fenômenos de assimilação ou transferência de valores e práticas rituais de uma nação para outra. Ora, são precisamente esses especialistas religiosos conhecedores do fundamento dos vários ritos (outro caso seria o da sua filha-de-santo *gaiaku* Luiza) os mais conscientes e cientes das diferenças litúrgicas. No entanto, essa prestação de serviços em vários terreiros, que às vezes podia responder a interesses materiais, não era sempre vista com bons olhos, e alguns acusaram Romana de ser uma “boêmia da religião”. Aparentemente, essa atitude foi um dos motivos das disputas que surgiram com Runhó e anteriormente também com Abalhe e Emiliana.⁸⁴

Romana participou na iniciação de muitos *barcos* em terreiros diferentes, mas filhos-de-santo próprios só foram quatro. O primeiro foi Vicente Paulo dos Santos, iniciado em 1935, com 12 anos de idade. Ele recebeu uma primeira obrigação no Bogum com Emiliana, mas foi posteriormente preparado por Romana em sua casa do Matatu, onde viveu até a morte, em 2001. Romana foi ajudada por Velho Romão, ogã do Bogum, e por ogã Caboco, do Seja Hundé. Como já foi dito, Luiza Franquelina da Rocha foi iniciada

em 1944. Existem ainda mais dois filhos-de-santo: Vitorino, que morava em Minas Gerais, e Mário, que morou no sertão baiano.⁸⁵



Vicente Paulo dos Santos, *humbono* Vicente de Ogum (2001)

Nos últimos anos de vida, Romana se hospedou em casa de *humbono* Vicente, mas veio a falecer de diabetes na casa da filha carnal, na Ladeira do Canto da Cruz, em outubro de 1956.⁸⁶ Seus filhos-de-santo Vicente e Luiza afirmam que ela tinha então 115 ou 120 anos, mas é mais provável que tivesse uns 90 anos. Antes de sua morte, Romana deixou a Vicente todos os seus objetos religiosos, entre eles o assento de Kpo, um xaxará de Azoani e um *itacara* de Bessen. Essa entrega foi realizada diante do pessoal do Seja Hundé. Antes de ela morrer, também, vários ogãs do Bogum foram pedir-lhe a chave do peji do terreiro, que então estava fechado, mas ela faleceu sem entregar esse símbolo do poder.⁸⁷ Esses eventos sugerem que Romana, apoiada pelo pessoal do Seja Hundé, manteve até o final dos dias uma relação tensa com a facção do Bogum liderada por Runhó.

Por outro lado, em Cachoeira, Romana também enfrentou certas dificuldades após a morte de Abalhe, em 1950. Romana apoiava a candidatura de Pararasi, filha-de-santo de Abalhe, no posto de *gaiaku*, mas enfrentou a concorrência de *gamo* Edvirgem de Oxum, filha-de-santo de Maria Agorensi. A rivalidade entre a facção de Maria Agorensi e a de Abalhe, iniciada na década de 1920, continuava na década de 1950. Finalmente, parece que *gamo* Edvirgem abandonou a briga deixando o caminho livre para a sucessão de Pararasi, que deve ter acontecido no fim dos anos 50, após a morte de Romana.⁸⁸ Fala-se que Pararasi assumiu “por conta própria” e que não foi “muito bem aceita pela

comunidade de Cachoeira”.⁸⁹ Em Salvador, Runhó também não quis legitimar a sucessão de Pararasi, talvez por ser uma pessoa ligada a Romana. Desse modo, embora com novos atores, o mesmo “drama social” do passado reemergia com características semelhantes e a reintegração parcial da congregação era acompanhada de um novo cisma.

Foi a partir dos anos 1950, e mais concretamente nos últimos anos da regência de Romana no Bogum, que as relações entre o Bogum e o Seja Hundé se esfriam e cessa a comunicação entre os dois terreiros. As causas são confusas, mas fala-se que existiram acusações mútuas de incompetência ritual.⁹⁰ O que um dia foi “um só terreiro” desmembra-se em dois, pelas brigas micropolíticas na procura do poder religioso. Com a morte de Romana, que ainda funcionou como um elo entre ambas as congregações, Runhó se afastou e interrompeu as relações com o Seja Hundé. Alguns falam que ela não queria mais depender do Seja Hundé, que fora o feudo de Romana.

Quando em 1960 Runhó assumiu como nova *doné* do Bogum, já não apareceu ninguém de Cachoeira na cerimônia de posse.⁹¹ Naquela conjuntura, sua filha carnal, Nicinha, foi escolhida mãe-pequena; Runhó colocou nos postos de mais responsabilidade pessoas de confiança.⁹² A partir de sua chefia, outros membros da família dos Anjos começam a ocupar cargos de importância, constituindo o parentesco biológico uma forma de garantir a estabilidade do poder religioso e a continuidade do terreiro.

OS TEMPOS “MODERNOS” NO BOGUM: DE RUNHÓ A NICINHA

Maria Valentina dos Anjos, mais conhecida como **Runhó**, nasceu em 1877, filha de Ana Maria dos Anjos. Ela deve ter ido morar no terreiro Bogum após sua iniciação em 1911, quando tinha por volta de 30 anos. Runhó esteve casada ou viveu maritalmente com Gonçalo Alpiniano de Melo, filho-de-santo da falecida Mariquinha Lembá, de nação angola, e, nessa época, já tinha dois de seus quatro filhos — o primogênito Amâncio Ângelo de Melo, que viria a ser um dos ogãs mais importantes da casa, e Evangelista dos Anjos Costa (Nicinha), que viria a suceder a mãe biológica na chefia religiosa.⁹³

Valentina dos Anjos era filha do vodum Sogbo Adan e seu nome africano era Mere Doji.⁹⁴ O seu apelido, Runhó, que não deve ser confundido com *hunsó* (título da mãe-pequena no Bogum), deriva do termo *gun* ou *aizo hunyó*, nome próprio de uma pessoa consagrada a uma divindade, ou sinônimo de *hunsi* (i.e., vodúnsi).⁹⁵ Os que a conheceram descrevem seu caráter como firme, responsável, alegre e com muita fé.⁹⁶ Ela se declarava católica e com “simpatia por

São Jerônimo”, o que não é de estranhar, se lembramos o sincretismo de São Jerônimo com Xangô e Sogbo.⁹⁷ Runhó não gostava do Candomblé quando era moça, mas após a iniciação aceitou a responsabilidade religiosa com total dedicação. Equede Santa, sua irmã carnal, comentava que o “Sogbo de Runhó não aceitava convites de qualquer pessoa”, aludindo à sobriedade de seu comportamento. Jorge Amado a reverenciou como exemplo da “discrição e o recato tradicionais da nação jeje” e outros destacaram a “austeridade com que conduziu seu Candomblé”.⁹⁸



Valentina Maria dos Anjos, *doné* Runhó (1975)

É possível que Runhó tivesse iniciado duas filhas-de-santo por volta de 1918, antes de assumir como *doné*, pois ela comentava que “minhas mesmo fiz duas filhas depois de sete anos [de ser iniciada]”.⁹⁹ Nada mais sei sobre essas duas filhas-de-santo, mas naquele tempo as iniciações podiam ser realizadas fora do terreiro, freqüentemente em casas particulares ou lugares isolados fora da cidade. Capone menciona também o caso de mãe Lindinha (Arlinda Lopes dos Santos), filha biológica de Cristóvão de Ogunjá, dirigente do Ilê Ogum Anauegi Belé Ioman, terreiro de nação efon localizado no bairro de Ubaranas, em Salvador. Uma das quizilas do Candomblé é que um pai-de-santo não pode iniciar os seus parentes biológicos mais imediatos, o que teria levado Cristóvão a pedir a Runhó, como amiga desse terreiro, que iniciasse a sua filha. Essa obrigação teria acontecido antes de 1947.¹⁰⁰

Em 1961, Runhó comentava que do seu *barco* ficaram vivas apenas três vodúnsis e “com as da casa, feitas pela finada Emiliana, são seis mais ou menos

na ativa”.¹⁰¹ Essa escassez de rodantes foi parcialmente resolvida no ano seguinte, em 1962, quando Pararasi, a candidata de Romana, assumiu a chefia no Seja Hundé. A posse foi considerada ilegítima por algumas rodantes de lá e fala-se que um grupo de aproximadamente dez mulheres passou então a freqüentar o Bogum. Com esses eventos as relações entre o Bogum e o Seja Hundé pioraram e o contato entre ambos os terreiros cessou definitivamente. Entretanto, remediar a escassez de rodantes da casa parece ter sido uma das prioridades do mandato de Runhó.

Entre 1964 e 1972 Runhó iniciou 6 *barcos*, com um total de 16 vodúnsis. Apresento em seguida a lista de iniciadas e as datas das obrigações de saída citadas por Everaldo Duarte. Em 22 de julho de 1964 realizou-se a saída do primeiro *barco* de duas vodúnsis: Maria de Omolu e Teresa de Aziri Tobosi. Em 1966, teve a saída do segundo *barco* de três vodúnsis: Maria Odília de Ajonsu, Eunice de Ogum e Jacira de Badé. Em 1967, o terceiro *barco* de três: Marlene de Toquem, Margarida de Oiá e Anita de Agué. Em 21 de dezembro de 1970, o quarto *barco* de três: uma filha de Aziri, Adelina de Bessen e Zildete de Ode. Em 1º de agosto de 1971, o quinto *barco* de dois: Nizette de Logun e Arlinda de Lissá (Oxalá). Em 20 de outubro de 1972 realizou-se a saída do sexto e último *barco* de Runhó de três vodúnsis: Ivone de Ogum, Beatriz de Oxum e Nilce da Silveira de Ajonsu.¹⁰²

Comprovamos, portanto, uma grande atividade nessa época e também uma grande diversidade de voduns, sendo todos os voduns diferentes, exceto dois Aziri (Iemanjá), dois Ajonsu (Azonsu) e dois Ogum. Isso indica, até certo ponto, uma vontade implícita de preservar a riqueza do panteão jeje e ao mesmo tempo uma grande competência ritual de Runhó. Conhecimento esotérico que ela fazia questão de preservar da curiosidade alheia: “quem não sabe não entende, mas eu não mudo e não ensino”.¹⁰³

Mãe Runhó, que sofria do coração, veio a falecer no sábado, 27 de dezembro de 1975, às 9 horas da manhã. Era a véspera exata do início do ciclo de festas da casa. Segundo a imprensa da época, Runhó tinha então 98 anos. Seu sepultamento ocorreu na manhã do domingo, na Quinta dos Lázaros; “o fêretro, as coroas, o cântico e o choro desceram a ladeira e, a pé, atravessaram ruas e avenidas, à frente Iansã abrindo o caminho, com seu grito terrível”.¹⁰⁴

Às 21 horas foi iniciado o sirrum no terreiro. Na última noite, no sábado 3 de janeiro, compareceram representantes de muitos terreiros e importantes personalidades da cultura baiana como Valdeloír Rego, Jorge Amado e Caribé. A missa de sétimo dia, na manhã seguinte, foi celebrada na Igreja de São João Batista na Vila América. Nesse momento, já se sabia que sua filha *gamo* Lokosi seria a sucessora. “Na verdade, a direção do Terreiro do Bogum



Sirrum de Runhó: mãe Nicinha (em pé) junto ao filho Eivaldo dos Anjos Costa
Acervo *Jornal da Bahia*, 12/12/75

já estava nas suas mãos desde quando Maria Valentina dos Anjos, 'Ruinhó', se encontrava doente. Mas essa realidade não aparecia, 'pois menino não pode aparecer diante dos mais velhos'.¹⁰⁵ Pela primeira vez, o Bogum vive um período de transição sem brigas pela sucessão. A política de aliança do poder religioso a uma mesma família parece que deu resultados.

Após três anos do falecimento de Runhó, o terreiro foi reaberto no dia 2 de janeiro de 1979, e no dia 21 "foi empossada a sucessora Gamo Lokosse". Foi *humbono* Vicente quem "sentou na cadeira" e deu posse a Nicinha. No dia 20 de fevereiro "o prefeito Edvaldo Brito foi homenageado durante o encerramento do ciclo de festas que marcou a abertura do candomblé".¹⁰⁶



Evangelista dos Anjos Costa, *doné gamo Lokosi* (Nicinha)

Evangelista dos Anjos Costa, Nicinha de Loko, nasceu e cresceu no Bogum. Seu nascimento ocorreu em circunstâncias peculiares. Ela mesma explicava que sua mãe dizia “que eu nasci numa rua, debaixo de um pé de loôco (gameleira)”. Daí a posterior consagração de Nicinha ao vodum Loko que, como vimos, foi iniciada por Emiliana em 1940. Jehová de Carvalho acrescenta que ela recebeu ainda algum outro preparo posterior com Runhó, provavelmente para poder assumir como *doné*.¹⁰⁷

Na sua gestão, Nicinha preparou quatro *barcos*. O primeiro foi recolhido em junho de 1985 e teve a sua saída em janeiro de 1986, com uma duração de sete meses. *Humbono* Vicente participou como pai-pequeno. Nele, foram iniciadas *dofona* Zaildes Iracema de Mello, sobrinha de Nicinha, conhecida como Índia de Ojonsu (Azonsu), com 14 anos, e *dofonitinha* Kelba Carvalho de Agontolu, filha do ogã Jehová de Carvalho. O segundo *barco* foi recolhido provavelmente após o ciclo de festas, em fevereiro de 1986, e teve sua saída em outubro do mesmo ano. Nele foram iniciadas *dofona* Sara Jesus de Oxum e *dofonitinha* Gislene Jesus de Bessen. O terceiro *barco* teve sua saída em setembro de 1989, com *dofona* Valdete Jesus de Gun, *dofonitinha* Jubiácira Jesus de Nanã, *fomo* Rita de Cassia de Kpo e *fomotinha* Conceição Gonçalves de Iansa. O quarto e último *barco* teve sua saída em fevereiro de 1990, com *dofona* Georgina de Sogbo e *dofonitinha* Albertina de Agué. Portanto, dez vodúnsis com dez voduns diferentes.¹⁰⁸

Durante o tempo de Nicinha, o terreiro perdeu alguns de seus membros mais importantes, como a equede Santa, que faleceu pouco depois de 1981, e o ogã *huntó* Amâncio Ângelo de Melo, filho de Runhó, falecido em 26 de dezembro de 1983. Entretanto, Nicinha soube enfrentar as dificuldades com grande determinação. Incentivada pela iniciativa do Projeto MANMBA, coordenado pelo professor Ordep Serra, ela foi responsável pela reorganização da Sociedade Fiéis de São Bartolomeu, órgão civil gestor do terreiro, colocando a sua frente o ogã mais velho, Lídio Pereira de Santana, com a assistência de dois de seus filhos, Edvaldo e Hamilton dos Anjos Costa, Everaldo Duarte, o professor Jaime Sodré, Celestino do Espírito Santo, Ana Maria Costa e Gilberto Leal.¹⁰⁹

Essa época, como veremos em detalhe mais adiante, esteve marcada por um esforço persistente da comunidade em promover maior visibilidade social do terreiro. Nessa perspectiva, mãe Nicinha foi anfitriã da 1ª Semana de Palestras: O Povo Malê e suas Influências, celebrada no terreiro entre 21 e 26 de julho de 1986. Nesse fórum, começaram a conceber medidas contra a especulação imobiliária e a organizar uma campanha a fim de conseguir recursos para restaurar o terreiro.¹¹⁰

Nicinha também promoveu encontros com altos dignitários religiosos da África. Em 23 de julho de 1983, após o encerramento da II Conferência Mundial sobre a Tradição Orixá, celebrada em Salvador, Nicinha recebeu no terreiro o Obá (rei) Oyesis Xagulan de Ejigbo, Nigéria.¹¹¹ Em julho de 1988, recebeu a visita de Hunon Dagbo, o supremo responsável dos cultos voduns no Benin, vindo a Salvador como delegado beninense participar da inauguração da Casa do Benin.¹¹² Em ambas as ocasiões, mãe Nicinha puxou cânticos aos voduns em língua africana, que foram imediatamente reconhecidos por seus interlocutores africanos.



Visita de Hunon Dagbo ao Bogum (jul., 1988). Sentados, da esquerda para a direita: Everaldo Duarte, mãe Nicinha, Hunon Dagbo e Pierre Verger
Autor: Arlete Soares

Nicinha, que sofria uma anemia profunda e já tinha sido internada por duas vezes, faleceu às 2 horas da madrugada da quarta-feira, 5 de outubro de 1994, com 82 anos de idade. O cortejo fúnebre, celebrado a pé, como prescreve a tradição jeje, foi do terreiro até o Cemitério da Quinta dos Lázaros, onde foi sepultada. Realizou-se o *zelim* durante sete noites seguidas, a contar do dia da morte da mãe-de-santo, e uma missa de sétimo dia na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, no Pelourinho.¹¹³ Na ausência da *doné*, assumiu provisoriamente como responsável da casa a mãe-pequena *hunsó* Dezinha de Oxum.

O terreiro permaneceu fechado para o público leigo por mais de sete anos. Foram tempos difíceis para a congregação religiosa, que ainda perdeu, em 1995, o ogã *hundeve* Edvaldo dos Anjos Costa, filho carnal de Nicinha. Surgiram diferenças entre a facção dos mais tradicionalistas e conservadores e uma outra dos mais novos que queriam reiniciar as atividades com mais pressa.

Uma das características mais admiráveis dessa congregação tem sido a sua capacidade para superar os longos períodos de inatividade, às vezes de mais de 15 anos, gerados pelas disputas sucessórias. Como falava Runhó em 1961: “A gente quer acabar mas tem tanto santo por aí que a gente tem que continuar [...]. Nós não fazia questão de continuar mas diziam — terreiro é do gege!”¹¹⁴

Em 2001, aproveitando a campanha lançada pela Fundação Palmares para a recuperação dos terreiros de Salvador, o Bogum obteve recursos do Ministério da Cultura para consertar o barracão e os pejis, que nesse tempo sofreram sério estrago. Finalizadas as obras, em 16 de dezembro de 2001, veio a falecer *humbono* Vicente Paulo dos Santos, que deveria jogar os búzios para confirmar a nova *doné*. Diante dessa adversidade, foi convidado do Rio de Janeiro o famoso *olowo* Agenor Miranda Rocha, 94 anos, que em 30 de maio de 2002, dia de Corpus Christi, após olhar os búzios de Ifá, apontou como nova *doné* do Bogum a *dofona* Zaildes Iracema de Mello, 38 anos, conhecida como Índia de Ajonsu (Azonsu), sobrinha de Nicinha e neta de Runhó. Legitimada pelos poderes do mais prestigiado e respeitado *olowo* do Candomblé contemporâneo, a liderança religiosa do Bogum permanecia ligada à família de Runhó, já na sua terceira geração. As atividades públicas da casa foram retomadas em dezembro de 2002, e em 17 de agosto de 2003 a sucessora tomou posse do cargo de *doné*, com o título de Naa Doji, para inaugurar uma nova etapa do Bogum.

OS TEMPOS “MODERNOS” NO SEJA HUNDÉ: DE PARARASI A LOKOSI E A IMIGRAÇÃO CARIOCA

Voltamos agora a Cachoeira para examinar o período que vai de 1960 até nossos dias. A gestão de Pararasi, Adalgisa Combo Pereira, à frente do Seja Hundé, marca uma nova etapa na história do terreiro. Ela nasceu em Castro Alves, perto de Muritiba. Foi iniciada por Abalhe e consagrada ao vodum Parara, uma qualidade de Sakpata ou Azonsu, “dançava de palha da Costa”. Segundo *humbono* Vicente, ela era já “moderna”.¹¹⁵ Como vimos, a sua posse como *gaiaku* foi contestada por alguns membros da congregação. Como escreve Lopez de Carvalho, “segundo a população de Cachoeira, o reinado de *gaiaku* Pararasi não foi dos melhores. Dizem que ela possuía um gênio muito difícil, chegando a ser muito autoritária. Muitas *vodunsi* da casa haviam já falecido e Pararasi teve uma certa dificuldade na administração do terreiro”.¹¹⁶

A duração da chefia de Pararasi é difícil de estimar. Ela deve ter assumido no fim da década de 1950, ou bem no início dos anos 1960. Certamente em

1962 ela já estava funcionando com certa regularidade. Foi nesse ano que *gaiaku* Luiza comprou terras no bairro do Caquende, em Cachoeira, e iniciou as primeiras atividades do terreiro Rumpayme Agono Huntoloji.¹¹⁷ Essa circunstância deu lugar a sérias disputas entre ambos os candomblés, sendo que o Seja Hundé não aceitava a instalação de outro terreiro da mesma nação em Cachoeira. As brigas e os desentendimentos se prolongam até hoje. A idéia de que numa determinada localidade só possa existir um candomblé jeje-mahi e, portanto, uma só *gaiaku* ou *doné*, é replicada no Bogum. Essa norma parece estar associada à noção de que os assentos instalados pelos africanos no Seja Hundé e Bogum não têm possibilidade de ser duplicados em outros lugares, pois as “pedras” supostamente trazidas da África seriam a única e legítima moradia de determinados voduns. Mas também parece que essa “regra” teria sido utilizada e enfatizada como argumento para evitar o desmembramento das congregações jeje-mahis nas suas sucessivas disputas internas durante os períodos de sucessão. Isso explicaria, em parte, o sucesso da expansão das casas nagôs, que não são tão rígidas a esse respeito.

Segundo ogã Bernardino, Pararasi botou quatro *barcos*, e segundo ogã Boboso foram só dois ou três. O primeiro *barco* foi recolhido em 1964. Nele foram preparadas: 1) *dofona* Maria da Conceição de Azonsu, esposa do ogã Zé Careca; 2) *fomotinha* Joana de Azonsu, irmã carnal de *gaiaku* Luiza e seu Geninho; 3) uma vodúnsi de Averekete; 4) uma vodúnsi de Oxum; 5) uma vodúnsi de Logun Edé. Sabe-se ainda de mais três vodúnsis preparadas por Pararasi: 6) *dofono* Edivaldo de Bessen; 7) *fomo* Alda de Oiá; e 8) *dofonitinha* Alaíde de Oiá. As duas últimas moram no Rio, mas até recentemente viajavam com regularidade para participar das festas do Seja Hundé. Todavia, a menção de um segundo *dofono* (Edivaldo) indicaria a existência de pelo menos dois *barcos*.¹¹⁸

O primeiro *barco* causou grandes problemas a Pararasi e, segundo alguns, “estrambalkou a roça”, iniciando a decadência do Ventura. Uma explicação dada por Luis Magno, filho carnal da *dofona* Maria da Conceição, é que foram iniciadas uma vodúnsi de Oxum e outra de Logun Edé, voduns que, no jeje, segundo ele, só poderiam ser consagrados na cabeça de uma vodúnsi depois de a mãe-de-santo ter preparado já vários *barcos*. “Ela começou por onde outras terminam.”¹¹⁹ Alternativamente, outras pessoas explicam que, num *barco*, o noviciado de Averekete deve ser feito em último lugar: “Averekete é o último; Pararasi botou em primeiro lugar e daí a casa foi arriando”.¹²⁰ Nenhum desses argumentos parece inteiramente convincente, mas são interpretações que apontam para o fato de que Pararasi teve problemas e críticas pela forma como organizou esse *barco*.¹²¹

Coincidindo com o movimento migratório da população nordestina para as cidades do Sul, Pararasi foi a primeira mãe-de-santo do Seja Hundé a viajar para fora de Cachoeira e a profissionalizar suas atividades religiosas. Ela morou por algum tempo no Rio, na casa de um ogã do Seja Hundé de nome José, e também em Belo Horizonte, onde vivia oferecendo serviços religiosos.¹²² O período no Rio foi o início do desenvolvimento de uma rede social que, como veremos, acabou por mudar de forma significativa a base social do Seja Hundé nas décadas seguintes. A data do falecimento de Pararasi, ao que tudo indica, ocorreu entre 1969 e 1971, quando ela tinha 84 anos de idade. Uns dizem que faleceu em Cachoeira e outros que faleceu em Belo Horizonte, mas *humbono* Vicente assegurava que foi em Salvador: “morreu de uma doença na barriga, dizem que enfeitçada”. Contudo, o sirrum de sete dias, dirigido por Nezinho do Portão, foi realizado numa casa alugada na Rua do Carmo, em Cachoeira.¹²³

Após a morte de Pararasi, Eliza Gonzaga de Souza, Vivi Aguesi, filha-de-santo de Maria Agorensi, assumiu como “regente” do Seja Hundé.¹²⁴ *Humbono* Vicente, talvez numa manobra política no processo de sucessão de Pararasi, aparentemente fez alguma obrigação para confirmar Aguesi nesse cargo, mas também afirma que “ela não recebeu posse”, pois não podia assumir como *gaiaku*.¹²⁵ Segundo a tradição jeje, a qualidade do Agué carregado por Aguesi, Agué Aboro, que é um vodum menino, não permite que sua vodúnsi assumira esse cargo. Também se diz que a pessoa desse vodum, embora capacitada para dirigir ou supervisionar processos de iniciação, não pode raspar nem pintar, isto é, “botar mão na cabeça” de ninguém. Entretanto, em 1980, Aguesi botou um *barco* e iniciou dois filhos-de-santo, um *dofono* de Azonsu e uma *dofonitinha* de Oxum, o que é considerado por alguns como causa de suas enfermidades e posterior demência senil.¹²⁶

Durante a década de 1980, parece que o Seja Hundé continuou com certa estabilidade e se batia anualmente, porém já com um número reduzido de vodúnsis. Em 9 de maio de 1992, Aguesi foi convidada ao Rio de Janeiro pelo pai-de-santo Zezinho da Boa Viagem, um dos filhos-de-santo de *fomotinho* Antônio Pinto, irmão-de-esteira de Aguesi. Foi recebida no aeroporto por mais de cem pessoas e a presença da mídia local, causando grande ressonância entre o povo-de-santo carioca.¹²⁷ No entanto, foi posteriormente esquecida, sem receber atenção quando, na sua velhice, mais a necessitava.

Como sobrinha de Maria Agorensi, Aguesi era a legítima herdeira das terras do Seja Hundé, e é por isso que alguns a consideravam a verdadeira “dona da roça”. Nos inícios de 1990, ela começou a sofrer problemas de saúde, o que foi aproveitado por outros membros da congregação religiosa para afastá-la da liderança do candomblé. Ela morava, então, na Ladeira da Cadeia (na casa que

fora da sua tia Maria Agorensi), e posteriormente sozinha na ladeira Manoel Vitorio, na Recuada, onde foi progressivamente esquecida e abandonada.¹²⁸

Foi nesse período que Augusta Maria da Conceição Marques, *gamo* Lokosi, filha-de-santo de Abalhe, assumiu como nova *gaiaku*. Humbono Vicente lhe deu posse na sua casa do Mataru, em Salvador.¹²⁹ Como Aguesi ainda estava viva, há quem sugira que “o trono da Roça do Ventura estava ocupado [...] paralelamente por duas *gaiakus*: Aguesse e Gamo Lokossi”.¹³⁰ Trata-se de um eufemismo retórico, pois Aguesi já não tinha nenhuma participação nas atividades religiosas e faleceu em 14 de janeiro de 1998, com 95 anos de idade.

Lokosi foi iniciada no Seja Hundé porque a natureza de seu santo, Loko, exigia uma feitura na nação jeje, no entanto ela já tinha assentado anteriormente um Xangô no terreiro nagô-ijexá, onde dançava sua mãe biológica. Na atualidade, além de ser a *gaiaku* do Seja Hundé, ela também lidera um outro terreiro de nação ijexá em Salvador. Essa simultaneidade de adscrições religiosas não deixa de ser significativa e indica a permeabilidade entre os diversos ritos de Candomblé. As diferenças litúrgicas entre uma e outra nação podem ser mantidas em cada terreiro; por exemplo, no terreiro de Salvador Lokosi se recebe caboclo, mas isso não acontece no Seja Hundé, onde os caboclos não são aceitos. Porém, pelo menos um filho-de-santo preparado no rito ijexá acompanha Lokosi regularmente nas obrigações do Seja Hundé.¹³¹

Desde 1995, quando assisti pela primeira vez a obrigações do Seja Hundé, as atividades desse candomblé têm-se desenvolvido com regularidade. Nesse mesmo ano, foram confirmados dois ogãs e foi recolhido um *barco* de uma só pessoa, um neto de ogã Boboso, pertencente ao vodum Bessen. O jovem Netinho, como era conhecido, estava predestinado a assumir a futura liderança do Seja Hundé, pois seu santo, dono da nação jeje-mahi, o indicava como tal. Infelizmente, ele morreu um ano depois, em julho de 1996, truncando essas perspectivas. Para Lokosi esse não foi muito bom augúrio e parecia confirmar a tendência ao declínio, iniciada nos tempos de Pararasi. Num aparente esforço para corrigir essa situação, em junho de 2003 foram confirmados dois novos ogãs e foi recolhida para ser iniciada uma nova vodúnsi de Bessen originária do Rio de Janeiro.

Como Pararasi, *gamo* Lokosi também manteve contato periódico com o Rio, o que contribuiu para gerar uma presença cada vez maior de pessoas desse estado e, em menor medida, de São Paulo, tanto como ogãs quanto como vodúnsis. A complexa rede de parentesco que estruturava e que de certa forma garantia os recursos para o funcionamento do candomblé na primeira metade do século começou a desintegrar-se em favor de um fluxo de participantes cariocas e paulistas que supre essa função. Embora alguns membros da famí-

lia de ogã Boboso e de ogã Bernardino sigam desempenhando um papel importante nas atividades litúrgicas, os participantes cariocas, muitos deles filhos ou netos-de-santo de *fomotinho* Antônio Pinto de Oxum, têm mudado a estrutura social e a dinâmica interna da congregação religiosa.

Se, no passado, o Seja Hundé se caracterizava por ter uma maioria de mulheres negras feitas no próprio terreiro e moradoras em Cachoeira ou imediações, nos últimos anos houve crescente participação de vodúnsis homens, por sinal adés (homossexuais), relativamente jovens, brancos e feitos nas cidades do Sul do país. No ciclo de festas em janeiro de 2000, por exemplo, dançaram três homens do Rio, um de São Paulo, outros dois visitantes locais, acompanhados por apenas uma mulher da casa. A mudança de procedência social dos agentes do ritual religioso tem afetado certos aspectos litúrgicos (toques de tambor mais rápidos, o que é visto como uma influência dos candomblés cariocas), certas formas de convívio (os ogãs têm hoje um casebre com dois quartos, camas e banheiro e não dormem mais no barracão) e, indiretamente, as relações internas de poder.

Everaldo Duarte nota que no Bogum a presença de cariocas e paulistas já se experimentava antes da suspensão das suas atividades em 1993. No entanto, as ligações do Seja Hundé com o jeje carioca são bem mais antigas. Fala-se que no Rio de Janeiro o primeiro terreiro jeje foi o Kwe Simba de *gaiaku* Rozenda, uma africana chegada ao Brasil por volta de 1850.¹³² Porém, quem mais contribuiu para a difusão do rito jeje no Candomblé carioca foi Tata *fomotinho* de Oxumila (Oxum), iniciado em 1913 por Maria Agorensi. Ainda sem ter concluído sua iniciação, com apenas 17 anos ele se mudou para o Rio, estabelecendo-se em São João de Niterói, onde iniciou grande quantidade de filhos-de-santo. Dentre os mais conhecidos figura Zezinho da Boa Viagem, que por sua vez iniciou alguns dos atuais participantes das festas do Seja Hundé. *Fomotinho* também preparou muitos filhos-de-santo em São Paulo, como Jamil Rachid de Obaluaê, influente líder da umbanda paulista.¹³³ Segundo explicam seus netos e bisnetos-de-santo, “*fomotinho* já vagunzou com ketu e angola” e essa seria uma das razões que os teriam levado ao Seja Hundé na procura das “autênticas” raízes do jeje-mahi.¹³⁴ Em tempos mais recentes, também filhos-de-santo de *gaiaku* Luiza contribuíram para a difusão do rito jeje-mahi no Rio de Janeiro. Por exemplo, Doté Nelson de Azunzu abriu um popular terreiro no Parque São José Belford Roxo e foi diretor presidente da Rádio Marrym FM, dedicada à “divulgação de programas espíritas” nos anos 1996-1998. Também Amaori de Oxóssi e Marcos Antônio Lopez de Carvalho de Bessen, ambos preparados por *gaiaku* Luiza, têm terreiros jeje-mahis no Rio.¹³⁵

Além dos conhecimentos rituais adquiridos em Cachoeira, é sobretudo o contato com as “origens” o que confere a esses especialistas religiosos um prezado prestígio e *status*, uma vez de volta para as suas respectivas comunidades. Na verdade, a afluência de pessoas do Sul aos terreiros jejes da Bahia insere-se num movimento muito mais amplo e complexo que vem afetando as religiões afro-brasileiras desde as décadas de 1970 e 1980. O Candomblé passou de uma religião marginalizada e discriminada a ser percebido como uma prática cultural digna de reconhecimento social. Essa nova visibilidade e prestígio da instituição religiosa se deu com base na valorização da “tradição” e “pureza africana” das casas baianas de fundação mais antiga. Por sua vez, a nova conjuntura levou ao chamado processo de “reafricanização”, que se expressou no discurso contra o “sincretismo” católico, o incremento das viagens de especialistas religiosos à África e a implantação de cursos de iorubá, para citar apenas alguns dos aspectos mais conhecidos. No conjunto, essas circunstâncias contribuíram para que nas cidades do Sul houvesse uma paulatina transferência de praticantes da Umbanda para o Candomblé, percebido agora como uma tradição de mais “força” e eficácia, o que no mercado religioso significava também a possibilidade de maior clientela. Nesse contexto, a África ou, alternativamente, na impossibilidade de chegar até lá, as casas “tradicionais” do Candomblé baiano, que ficavam mais perto e acessíveis, passaram a ser prestigiadas como a alvejada fonte de conhecimento esotérico e “pureza africana” que podia legitimar as práticas e, em definitivo, o poder dos novos especialistas religiosos.¹³⁶

Foi nessa dinâmica sócio-histórica que, no âmbito da nação jeje, o Seja Hundé e o Bogum, como casas antigas de raiz africana, foram dimensionados e associados ao ideal de pureza que, por sua vez, gerou a afluência do pessoal do Sul. No caso do Seja Hundé, muitos desses visitantes justificam essa escolha fundamentando-a na sua genealogia religiosa, que através de *fomotinho* os ligaria por ascendência a essa casa. Também o pessoal do Seja Hundé, com suas viagens ao Rio, São Paulo, Minas Gerais e outras partes dos país, não deixaram de reforçar uma rede social que encoraja, pelos benefícios materiais que reporta, essas visitas durante os períodos de festa. Ora, essa presença maciça de pessoas de fora não deixa de provocar certas tensões e resistência por parte dos membros mais antigos da casa. Mais de uma vez escutei certos “visitantes” se queixando de que “os velhos não explicam nada” e de terem sido afastados de certas obrigações internas. No entanto, os “velhos” são também conscientes da necessidade de ceder e chegar a um compromisso ou consenso, pois sabem que, na situação atual as atividades do terreiro, tanto em nível material como para garantir o número suficiente de participantes, dependem dessas pessoas. O povo jeje tem demonstrado amplamente a sua capacidade de per-

sistência e adaptação, superando momentos difíceis, como, por exemplo, os longos conflitos de sucessão; porém os desafios dos novos tempos são bem diferentes e as conseqüências, imprevisíveis.

A POSSE DA TERRA: PROBLEMAS FUNDIÁRIOS DO BOGUM (1960-1990)

Os problemas do Bogum parecem ser de outra natureza. Nesse caso, o contexto urbano tem sido o grande inimigo dessa congregação. A partir da década de 1960, com a chefia de Runhó, inicia-se o que chamei a “época moderna” do Bogum, marcada por mudanças importantes relacionadas com os efeitos do crescimento urbanístico de Salvador e a especulação imobiliária.

Em 1890, na arrecadação da propriedade de Maria Julia Figueiredo, ialorixá do Ilê Iyá Nassô, consta que o “lugar denominado Engenho Velho, estrada do Rio Vermelho [estava] em terreno arrendado e de propriedade do doutor José Carneiro de Campos”. Como o Ilê Iyá Nassô era vizinho do terreiro Bogum, poder-se-ia inferir que o doutor José Carneiro de Campos tenha sido o proprietário das terras de ambos os candomblés, até pelo menos a última década do século XIX.¹³⁷ Provavelmente, no início do século XX,¹³⁸ as terras do Engenho Velho da Federação foram compradas pelo comendador Bernardo Martins Catharino, cuja propriedade incluía os terreiros do Bogum, Pó Zerrem e Casa Branca e se estendia até o Gantois. Por volta de 1930, essa área de 226.526 metros quadrados foi herdada por Eduardo Martins Catharino, filho do comendador, e, em 1953, após a morte de Eduardo, passou a pertencer à filha do comendador, Maria Laura Martins Catharino, e o esposo Hermógenes Príncipe de Oliveira. Após a separação do casal, em 1989, as terras passaram a ser propriedade de Hermógenes Príncipe de Oliveira, o atual proprietário.¹³⁹

Como indiquei no capítulo anterior, originalmente, a extensão do terreiro Bogum abarcava uma grande área de mato. As terras iam do alto da Federação — hoje Praça Valmir Barreto — e se estendiam, descendo o morro, até chegar na antiga estrada Dois de Julho — hoje Avenida Vasco da Gama —, onde passava o rio Lucaia. Existiam, nas imediações, perto do rio, duas fontes dedicadas às obrigações rituais. O barracão, localizado no alto do morro, era dividido do resto das terras pela Ladeira do Bogum, um antigo caminho público. No final da década de 1950 ou princípios dos anos 1960, esse caminho foi asfaltado pela prefeitura de Salvador, convertendo-se na atual via pública Ladeira Manoel Bomfim. Essa primeira mudança urbanística contribuiu para partir ao meio o terreiro. Desde então, o Bogum “teve o seu espaço físico diminuído cinco vezes ao que era originalmente”.¹⁴⁰

que quer vender o terreno donde está situado o barracão” e acrescentava que a comunidade não podia comprá-lo, pois “não se pode pagar o que ele quer”.¹⁴² Em princípios dos 1970 parece que o Bogum apenas possuía as terras do barracão e, do lado este da Ladeira Manoel Bomfim, apenas dois pequenos pedaços; um deles separado uns 50 metros do barracão, onde estava a árvore sagrada do vodum Azonodo, e um outro onde tinha a casa de Agorensi, uma antiga vodúnsi do Bogum. Poucos dias antes da sua morte, Runhó, em declarações feitas ao professor Juarez Paraíso durante as filmagens de “Tenda dos Milagres”, do cineasta Nelson Pereira, declarava: “Cada dia vai ficando mais difícil fazer as obrigações do gege, aos nossos voduns (orixás). É que estão faltando mato e rio, próximos de nosso terreiro. Antes tínhamos um rio por aqui; mas foi entulhado. E para ‘fazer santo’, só tendo mato e água”.¹⁴³

Em 1978, ainda sob o luto pela morte de Runhó, a árvore de Azonodo, de grande importância ritual, tombou sob as chuvas inverniais, dizem que injetada com agentes químicos que acabaram com a sua vida (ver cap. 8). Pouco tempo depois esse pedaço de terra de Azonodo foi vendido e os benefícios, distribuídos entre vários membros do terreiro. Ogã Celestino comentava: “nos desfizemos de parte do terreno porque fazíamos muro e derrubavam, além de jogarem lixo nele”.¹⁴⁴

Como já comentei, em 20 de fevereiro de 1979 o prefeito Edvaldo Brito visitou o terreiro e foi homenageado pela comunidade. Nicinha iniciava sua gestão com alianças políticas do mais alto nível, embora Jehová de Carvalho, em seu discurso, afirmasse que “esse candomblé nunca homenageou anteriormente nenhuma autoridade e recebe o prefeito, não pelo cargo que ocupa, mas por sua condição de homem integrado ao candomblé”.¹⁴⁵ Entretanto, essas ações indicam uma vontade da comunidade para chamar a atenção dos poderes públicos sobre a situação do terreiro e veicular as suas demandas.

Em 1981, a prefeitura de Salvador, em convênio com o SPHAN/Pró-Memória do Ministério de Cultura e sob a direção do professor Ordep Serra, lança o Projeto MAMNBA (Mapeamento de Monumentos Negros da Bahia), que visava preservar, com o patrocínio dos órgãos públicos, as áreas sagradas dos terreiros de Salvador. Esse projeto conseguiu o tombamento da Casa Branca, em 1984, e o início dos trabalhos de preservação do Parque São Bartolomeu. Ordep Serra e o Projeto MAMNBA em muito contribuíram para a reorganização da Sociedade de Fiéis de São Bartolomeu, que deveria ser instrumental pela coordenação dos esforços do terreiro na luta pela subsistência. Os esforços de ogãs como Everaldo Duarte, Jaime Sodré e Gilberto Leal, entre outros, foram de grande importância nesse processo.

Em 1985, sob a iniciativa do Projeto MAMNBA, o então prefeito de Salvador, Manoel Figueiredo Castro, encaminhou à Câmara Municipal o projeto de

lei nº 3.591/85, para declarar o Bogum, a Casa Branca, o Gantois e o Candomblé Ipatirió Gallo como Área de Proteção Cultural e Paisagística. Essa lei declarava Área de Proteção Rigorosa a extensão do candomblé de uso religioso e residencial, assim como as árvores isoladas e seu entorno. Prescrevia que não seriam permitidas edificações maiores de dois pavimentos nas áreas vizinhas.¹⁴⁶

Um segundo projeto de lei da mesma época determinava que os terreiros não deviam pagar mais décimas à prefeitura. Existem cópias de recibos de impostos pagos pelo Bogum dos anos 1960, no nome de Maria Emiliana da Piedade, o que sugere que esses impostos eram pagos desde os tempos da sua gestão, nos anos 1940. Em declarações ao jornal *A Tarde*, Nicinha se congratulava: “pelo menos, nós não vamos pagar impostos. Hoje em dia, além dos impostos, nós pagamos laudêmios, pois o terreno não é nosso, até então”. Aproveitando a conjuntura e seguindo o conselho da direção do Projeto MAMNBA, o Bogum deixa de pagar também o aluguel das terras. Desde então, a família Príncipe de Oliveira, proprietários oficiais do terreno, também não reclamou mais o pagamento do aluguel. Porém os moradores do Bogum ainda não têm nenhum registro de propriedade das terras.¹⁴⁷



Lateral do terreiro Bogum antes da recuperação do telhado (22/7/87)

A lei que declarava o Bogum Área de Proteção Cultural e Paisagística foi aprovada, mas não foi regulamentada. Devido à falta de controle e meios de implementação da lei por parte da prefeitura, as edificações de mais de dois pavimentos proliferaram nas imediações do terreiro, prejudicando seriamente a privacidade das práticas religiosas. No marco da já comentada 1ª Semana de Palestras:

O Povo Malê e suas Influências, celebrado em 1986, Jaime Sodré chamou a atenção para a área cada vez mais reduzida do terreiro, e Nicinha se queixava dizendo que “isso na maioria das vezes atrapalha a realização das cerimônias secretas do culto, pois estas ficam à vista de curiosos”. A lei existia, mas sua eficácia era nula. Sodré também reclamou da “situação precária de conservação em que se encontram as instalações físicas do terreiro”, com necessidade de obras urgentes, e sugeriu o tombamento para preservá-lo e evitar esses problemas.¹⁴⁸

Se por um lado o projeto de tombamento não prosperou, devido a uma decisão interna dos membros do Bogum, que temiam desse modo não poder preservar a privacidade das áreas sagradas, a campanha lançada através da imprensa e outras iniciativas políticas parece ter surtido algum efeito. Em março de 1987 a Fundação Gregório de Matos, sob a presidência de Gilberto Gil e a direção de Antônio Risério, lançava uma campanha para a recuperação dos principais terreiros da cidade. No Bogum, essa iniciativa contribuiu principalmente para refazer o telhado do barracão e levantar muros em torno do terreno, porque, conforme declarava o ogã Celestino Santos, “o dinheiro da casa é insuficiente para os reparos”. Naquele momento de entusiasmo esperava-se ainda obter outros apoios em níveis estadual e federal. Infelizmente, apenas durante a gestão da prefeita Lídice, em novembro de 1993, foram realizadas algumas reformas na Praça da Federação, nas imediações do terreiro, que passou a se chamar Praça Mãe Runhó, instalando-se ali um busto da *doné* Runhó.¹⁴⁹

Portanto, na década de 1980 o Bogum se mobilizou através de contatos políticos e do uso da mídia para lutar contra a especulação imobiliária e obter benefícios dos órgãos públicos. A utilização da imprensa pelos terreiros (e vice-versa) merece um pequeno parêntese. Ela foi iniciada nos anos 1970, e em 1973 o jornal *A Tarde*, por exemplo, começou a anunciar regularmente vários dos terreiros mais famosos da cidade, entre eles o Bogum, “a fim de facilitar àqueles que desejam visitar os terreiros de Candomblé”.¹⁵⁰ Esse período corresponde ao momento em que a política do Governo da Bahia começa a projetar o Candomblé como sinal de identidade cultural baiana, e que o Candomblé começa a se promover como espetáculo turístico e produto de *marketing* cultural. Simultaneamente a essa manipulação externa, as comunidades religiosas, especialmente através de seus ogãs, não deixaram passar a oportunidade aberta por esse processo, utilizando, por sua vez, a imprensa como arma para sensibilizar a opinião pública e reivindicar ajudas dos órgãos oficiais. A década de 1980 parece ser a mais ativa nesse sentido. No caso do Bogum, a antigüidade do terreiro e a pretensão de ser “o *único* candomblé da nação Jeje no estado da Bahia”, “o *último* de uma série de *sítios históricos*” ou “uma espécie de *museu jeje*” (grifo nosso), além de ser formas de legitimar a autoridade religiosa entre

o povo-de-santo, foram os valores críticos utilizados na estratégia do terreiro para dar credibilidade a suas demandas, defender seus direitos e reivindicar apoio dos órgãos públicos.¹⁵¹

Paralelamente, a outra idéia que contribuiu para a construção do prestígio da casa através da imprensa foi apelar para a idéia de que o Bogum era um “matriarcado”. Como já vimos, a liderança feminina do Bogum data do período pós-abolição, enquanto na segunda metade do século XIX, apesar da significativa presença de Ludovina Pessoa e da preta Raquel, a liderança masculina parece ter predominado.¹⁵² Deixando de lado o desconhecimento desses fatos históricos, o apelo contemporâneo diante dos poderes públicos ao “matriarcado” do Bogum responderia, em parte, à percepção de que um poder religioso feminino seria para as elites brancas mais atrativo e aceitável, por ser menos ameaçador que um poder religioso controlado por homens.

Nesse sentido, são pertinentes as idéias de Matory quando sugere que desde a década de 1930 intelectuais como Gilberto Freyre contribuíram para criar na sociedade brasileira a imagem maternal, bondadosa e protetora da “mãe preta”. Autores como Carneiro ou Landes associaram essa imagem benéfica da mulher negra à “pureza” dos rituais africanos, sobretudo nagôs, em oposição à imagem do homem “feiticeiro”, homossexual e envolvido em práticas sincréticas, associados principalmente à tradição angola.¹⁵³ O Bogum, em suas reivindicações de antigüidade e matriarcado, e implicitamente de “pureza africana”, parece alinhar-se com a ideologia das hegemônicas casas de nação ketu mais “tradicionais”.

OUTROS TERREIROS JEJES NO SÉCULO XX

Nina Rodrigues, no fim do século XIX, apesar de reconhecer a influência da tradição jeje no Candomblé, o que o levou a cunhar a expressão “jeje-nagô”, não cita explicitamente nenhum terreiro dessa “nação”. Aliás, esse autor não fala em nações de Candomblé, apenas menciona o terreiro de Livaldina, “onde foi mais acentuada a influência dos jeje”, por encontrar nessa casa uma figura de serpente que identificou como pertencendo ao culto de Dan.¹⁵⁴ Devemos esperar a década de 1930 para encontrar as primeiras referências a terreiros jejés. Correia Lopes, em trabalho publicado em 1943, documentava sua visita ao Bogum em 1937, e Carneiro, em obra publicada em 1948, mencionava o Bogum, o Poço Béta e o candomblé de Manuel Menez como inscritos, em 1937, na União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia.¹⁵⁵ Em relação ao terreiro de Manuel Menez, em São Caetano, infelizmente não consegui maiores informações.

O terreiro Poço Béta, ainda na ativa, foi fundado por Manuel Vitorino da Costa, mais conhecido como Manuel Falefá ou Manuel da Formiga. Ele nasceu em Santo Amaro, em 21 de dezembro de 1900, e faleceu em 18 de maio de 1980. Existem versões contraditórias quanto a sua feitura no santo. Segundo depoimento do próprio Falefá, ele teria sido iniciado com 11 anos de idade e consagrado ao vodum Nanã, provavelmente em São Francisco do Conde. Por outro lado, segundo Itamoacy, seu filho primogênito, o pai foi feito com 7 anos de idade pela avó, Clarice Constanza Barbosa, em Pojuca, na Fazenda Pau Grande, perto de Santo Amaro.¹⁵⁶

As informações disponíveis, embora confusas, parecem sugerir a existência de um primeiro terreiro, “fundado por Xangô”, talvez em Mata de São João, chamado Poço Bêta. A avó de Falefá, Clare Barbosa (sic), era quem deveria assumir a chefia dessa casa, mas não aceitou o cargo, indicando Falefá como “herdeiro”. Posteriormente, Falefá abriu um candomblé em Salvador, chamado Poço Béta (com uma diferença de acentuação em relação ao nome original), sendo o “padroeiro da casa” o vodum Sogbo Ada, grafado pelo próprio Falefá como “Cô bô Adân da Virdê”. Embora filho de Nanã, o mesmo Falefá declarava: “Eu sou herdeiro de Sogbo”. Isso sugere que ele teve inicialmente responsabilidade no terreiro do Recôncavo, fundado por terceiros.¹⁵⁷

A etimologia do Poço Béta se presta a várias interpretações. *Poço*, provavelmente é uma evolução fonética de Kposu, o vodum-pantera. *Bêta*, ou *bêta*, é um termo mais difícil de identificar, embora nos terreiros jejes da Bahia o vodum Kpo seja também conhecido como Poçu Batan Ajaí, que segundo *gaiaku* Luiza seria o pai do vodum Sogbo. Essa me parece a hipótese etimológica mais plausível, embora haja outras.¹⁵⁸

Segundo Itamoacy, em Salvador Falefá abriu uma primeira casa na Barra, chamada Ori Funji. Pouco depois, provavelmente na década de 1930, mudou o terreiro para a Rua da Formiga, nº 118, em São Caetano, onde permaneceu até 1970, quando Nanã pediu para fechar o terreiro por falta de espaço, e foi deslocado para a Rua São Martins, no bairro de São Marcos, em Pau de Lima, onde permanece até hoje.

Na juventude, Manoel Falefá trabalhou na Marinha, viajando em várias ocasiões para a África, aprendendo a falar o iorubá, ao tempo que comerciava em pano-da-costa, orobô, obi e outros produtos africanos. Falefá foi um personagem popular entre o povo-de-santo, embora entre o povo jeje seu conhecimento da liturgia dessa nação suscite ainda certas reservas. Em 1937 escreveu um texto intitulado “O mundo religioso do negro da Bahia” para o Segundo Congresso Afro-Brasileiro, e seu terreiro esteve inscrito na União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia.¹⁵⁹ Em 1968, sendo já professor de iorubá,



Manuel Falefá (de chapéu) e sua primeira mulher (c. 1950)
Autor: Pierre Verger

recebeu uma bolsa para viajar à região de Popo, no Togo, e Lagos, na Nigéria. De volta dessa viagem, desenhou nas paredes do terreiro imagens de cobras, emblema de Bessen, que foram posteriormente eliminadas. Embora em 1948 Carneiro identifique o candomblé como “jêje-marrim (mahi)”, é provável que tenha sido a partir dessa viagem que ele começou a identificar sua casa como de nação mina-popo. Cabe notar que na ficha do CEAO ele já identifica a avó como “gêge popô”.

Manoel Falefá esteve casado com duas mulheres, tendo com elas pelo menos 17 filhos. Na década de 1960, nove deles já participavam das atividades do terreiro, o que sugere a importante dependência da congregação religiosa nessa estrutura familiar. Fundou no candomblé a Sociedade Civil Ayaba Okere, que ainda funciona.¹⁶⁰ Com a morte de Falefá, em 1980, sua filha-de-santo mais velha, Sibeboran, de Aziri Tobossi, assumiu a liderança do terreiro, mudando seu nome para Ilê Omó Ketá Poço Béta (Casa dos Filhos do Poço Béta) e assentando como “regente” do terreiro a Iemanjá ou Aziri Tobossi. Quando Sibeboran faleceu, em 1992, sua filha carnal, Edvaltina Alves de Souza (dona Vadinha), passou a ser a zeladora, permanecendo nesse cargo até hoje. Atualmente, o calendário de festas transcorre nos meses de maio, julho, agosto, outubro e dezembro.¹⁶¹

Outro importante terreiro das primeiras décadas do século XX foi a Cacunda de Yaya (Yava). Matory fala da origem do Cacunda como saindo de

um terreiro na vila de Acupí, perto de Santo Amaro. Jaime Montenegro, iniciado na Cacunda, ouviu dizer que o pessoal de Santo Amaro era Casarangongo (o que parece um termo banto) e falavam que eram jeje agabi.¹⁶² A Cacunda de Yaya foi fundada inicialmente no bairro de Sussuarana, em Salvador, em 6 de janeiro de 1920. Depois, quando o governo expropriou as terras, foi transferida para São Caetano. Foi dirigida por Sinfrônio Eloi Pires, descendente de africanos, filho de Obaluaê, com a dijina Zuntôno. Sinfrônio morreu em 1ª de junho de 1938, deixando como sucessora sua mulher, Constança da Rocha Pires, mais conhecida como mãe Tança, filha de Nanã, cuja dijina era Ajausse. Mãe Tança morreu em 2 de outubro de 1978 e foi sucedida pela sua filha natural, Maria Pires, filha de Oxum com a dijina Ia-Omi-Ni-Que, tendo por pejigã (e axogum) Pedro de Alcantara Rocha (Pedrinho), filho de Ogum, com dijina Ogum Leé, confirmado em abril de 1933. Sendo filho natural de mãe Tança, após a morte dela Pedrinho passou a ser chamado de babalaxé. As festas mais importantes eram a Festa das Frutas e o amalá de Xangô, celebradas em 6 de janeiro, e a Festa de Obaluaê, com matança de boi e cabritos, no sábado de Aleluia, na Páscoa. Embora a casa preserve os assentos, desde 1991 não se celebram festas lá.¹⁶³

Em tempos de mãe Tança existia uma estreita comunicação com o Seja Hundé, quando gerido por Abalhe e Pararasi. Mãe Tança viajou também para o Rio e parece que se formaram duas facções que deram lugar a disputas internas. O primeiro *barco* de mãe Tança foi recolhido em 1954 com sete vodúnsis, depois ainda teve um segundo *barco* de quatro vodúnsis.¹⁶⁴ O terreiro Ilê Axé Jitolú de mãe Hilda Dias dos Santos, fundado por volta de 1960, no Curuzu, centro espiritual do bloco afro Ilê Ayé, e o terreiro Inlegedá Jigemin de pai Amilton Costa, fundado em 1974, na Boca do Rio e trasladado em 1985 ao Curuzu, têm ascendência religiosa na Cacunda de Yaya.

Tanto a Cacunda de Yaya quanto aqueles terreiros a ela afiliados são normalmente identificados como jeje-savalus. As diferenças litúrgicas entre o jeje-mahi e o jeje-savalu não são muito acentuadas, embora haja benções, cantos de sacrifício e de saída de iaôs, e hinos de nação que são diferenciados. De modo geral, o jeje-savalu apresenta atualmente fortes influências da liturgia nagô-ketu. No terreiro Jigemin de pai Amilton, por exemplo, celebram-se obrigações como a “procissão para Odudua”, semelhante às águas de Oxalá da nação ketu, que não são normalmente celebradas no jeje-mahi. Nesse terreiro, os rituais do *zandró* e do *boitá*, importantes obrigações do rito mahi (ver cap. 8), são raramente celebrados e o *boitá*, por exemplo, é privado e não envolve a procissão em volta das árvores sagradas, característica dos terreiros mahis. O jeje-savalu reconhece como “os verdadeiros donos” de sua nação

Omolu (Azonsu) e Nanã, e não Bessen, como o mahi. Além desses elementos, a língua ritual, toques de atabaque, cânticos sagrados e a prática ritual são muito parecidos.¹⁶⁵

Constatamos que nos anos 1920 e 1930 várias casas jejes de Salvador surgiram como continuação de terreiros localizados no Recôncavo (Santo Amaro, São Francisco do Conde, Mata de São João). No capítulo anterior já mencionei o terreiro jeje-dagomé da Fazenda Caju, nas margens do rio Paraguaçu, perto de Maragogipe. Era dirigido por dona Vitória, que por volta de 1970 tinha uns 90 anos, e devia funcionar já nas primeiras décadas do século. Segundo Luiz Magno, dona Vitória “era de Aberigã com Nanã. Aberigã é o nome que eles chamam o vodum Bessen lá no jeje-dagomé”. Apesar do difícil acesso, na época dos candomblés, eram muitas canoas e barcos para levar o pessoal à roça.¹⁶⁶ Em Maragogipe, nas décadas de 1930 e 1940, abriu terreiro a temida Badesa Arcanja, filha de Maria Agorensi, que, como já comentei, teve sérias disputas com Abalhe nos últimos anos da sua vida.

Gaiaku Luiza também lembra a existência de um terreiro “jeje-efon” na ilha de Itaparica.¹⁶⁷ Uvaldo Ossório, apesar de comentar que “na ilha a influência dos Gêges foi quase nula”, diz que “abolido o cativeiro conservaram-se eles na antiga povoação da Ponta das Baleias, trabalhando como tarefeiros, nos Contratos e nas Destilarias de Aguardente. Eram na sua maioria, tanoeiros e forjadores”, e menciona o “terreiro do Mestre Evódio, velho adorador de Avrikiti, divindade marinha”, e seus companheiros tio Cassiano, mestre Jorge, tia Henriqueta e mestre Antônio Laê. Nessa congregação religiosa cultuavam-se também Obessém (Bessen) e Iroko (Loko).¹⁶⁸ Não são fornecidos mais detalhes, porém a referência de seu líder ao vodum *Averekete* permite supor que o terreiro tinha ascendência entre os povos da costa da área gbe.

Já em Salvador, nos anos 1930, temos também notícia de tio Vidal, com candomblé no Engenho Velho de Brotas. Alguns dizem que ele era ketu e outros que ele era jeje. Mestre Didi, lembra que, em 10 de março de 1937, mãe Aninha do Axé Opô Afonjá, realizou “uma grande obrigação para o babalorixá Vidal, que era de Xangô na nação Jeje, e fez Oxalá (Oxaguiã)”. Poucos anos depois, em 1941-1942, o casal Herskovits registrou várias cantigas identificadas como “Gêge” interpretadas pelo “grupo do Vidal”. A troca de santo e de nação (de jeje para ketu), somada ao controle de repertórios rituais de várias nações, indica a relativa permeabilidade e fluidez de indivíduos entre as nações de Candomblé.¹⁶⁹

Nesse território de fronteira cabe situar uma série de terreiros, como o Ilê Maroialaje ou candomblé do Alaketo, no Matatu, e o terreiro Oxumaré, na Ma-

ta Escura, que, sem se declararem explicitamente jejes, apresentam forte influência da tradição dessa nação. No caso do Alaketo, terreiro dos mais antigos de Salvador, essa justaposição de ritos teria seus antecedentes na cidade de Ketu, de onde seus fundadores eram originários, pois lá os cultos de orixá conviveram com os cultos de vodum de seus vizinhos desde tempos imemoriais. Embora a literatura afro-brasileira identifique geralmente o Alaketo como candomblé nagô-ketu, sua dirigente, a finada Olga Francisca Régis, o identificava como nagô-vodum e explicava:

Nagô-vodun é jeje e ketu, uma parte de jeje e uma parte de ketu, é dizer, dois coisas juntas [...]. Tanto faz a gente fazer um candomblé só para jeje, como faz um candomblé só para ketu e também podemos misturar, fazemos uma obrigação de jeje, fazemos uma obrigação de ketu. A gente faz uma obrigação de Oxumaré, mais para à parte de jeje; e de Azoónu, é mais para à parte de jeje; de Iroko é mais para à parte de jeje. Também fazemos Xangô que é mais para à nossa parte de ketu. [...] Pelas cantigas, pelas obrigações, [o jeje] é diferente, as danças são diferentes das de ketu. Mas agora o povo não separa nada, então eles cantam um bocadinho de jeje, um bocadinho de ketu, quer dizer, tem uns que fazem as coisas diferente. [...] Nos temos a separação deles.¹⁷⁰

Esse interessante comentário ilustra que, apesar do crescente processo de “nagoização” do Candomblé, ainda existem diversos graus de “sincretismo jeje-nagô” e em algumas casas a coexistência não implica pura e simples identificação ou substituição dos voduns pelos orixás.

O caso do terreiro Oxumaré, na Mata Escura (hoje Vasco da Gama), é algo diferente. Foi fundado, antes de 1911, pelo legendário africano tio Salacó de Xangô e por Antônio Oxumaré, seu filho-de-santo.¹⁷¹ Vivaldo da Costa Lima comenta que Antônio Oxumaré é “lembrado, ainda hoje, pelos ‘mais antigos’, por suas ligações com chefes políticos baianos no tempo da Campanha Civilista”. Dona Cotinha (Maria das Mercês), filha-de-santo de Antônio Oxumaré e mãe do terreiro na década de 1930, era de Euá e casou com seu Jacinto.¹⁷² Lima indaga por que Carneiro omitiu o nome de Cotinha na sua obra, uma “vez que o próprio Carneiro cita, em *Religiões Negras*, o terreiro de Oxumaré, que freqüentava”, incluindo, no Apêndice desse livro, uma colorida descrição da festa do “Presente à Mãe d’Água” celebrada em 1934.¹⁷³

Esse candomblé, hoje autodenominado nação ketu, teve forte influência da nação jeje, no início. Verger comenta que “os cultos Gegê e Nagô se fundiam em terreiros como o de Oxumaré”. Sabe-se que nas primeiras décadas do século XX existiam estreitas relações entre o Bogum e o Oxumaré, e que os homens que não podiam ser iniciados no Bogum, pois lá só dançavam mu-

lheres, eram feitos no Oxumaré. É possível que Antônio Oxumaré realizasse alguma obrigação do rito jeje com Romana, que freqüentava muito seu terreiro. O atual dirigente da casa, Silvanilton da Mata, declarava em 1995: “no começo o terreiro era Jeje. Mas por questão de mudanças, hoje se cultua Queto. O terreiro passou por dificuldades muito grandes e houve a necessidade de mudança de nação”. Isso deve ter acontecido na década de 1940, talvez após o falecimento de dona Cotinha, mas os motivos não foram identificados.¹⁷⁴

Além dos terreiros aqui referidos, houve e há ainda vários outros que se declaram jejes. Adaptando uma série de estatísticas dos terreiros de Salvador segundo as nações, elaborei a Tabela 7.

Tabela 7 — Estatísticas dos terreiros jejes em Salvador

Ano	Jeje	%	Ijexá	Ketu	Angola	Caboclo	Umbanda	Outro	Total
1937	9	13,40	6	13	22	15	—	2	67
1969	14	4,57	16	107	61	105	2	1	306
1981	4	0,27	14	660	350	271	50	—	1.349
1983	30	2,47	47	447	384	41	1	261	1.211
1992	19	2,02	22	415	200	245	37	—	938
1998	18	3,60	8	282	137	14	11	26	500

Fontes: Para 1937: Carneiro, *Candomblés*, p. 44. Para 1969: “Pesquisa sobre os Candomblés de Salvador”, dirigida por Vivaldo da Costa Lima, CEAO, 1960-1969, apud J. T. dos Santos, *O dono*, p. 21. Para 1981: Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (Barbosa, 1984), apud J. T. dos Santos, *O dono*, p. 21. Para 1983: adaptado dos dados da pesquisa realizada pela Sic-IPAC na Região Metropolitana de Salvador, apud J. T. dos Santos, *O dono*, p. 19. Para 1992: Livros de registros, Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, Salvador, jun., 1992. Para 1998: Mott e Cerqueira, *As religiões*, p. 13.

Esses dados devem ser tomados com cautela, já que as autodenominações de nação por vezes respondem mais aos interesses de legitimação dos líderes que a um efetivo vínculo de descendência religiosa. Por exemplo, na estatística de 1998 há terreiros com nomes que incluem termos aparentemente jejes, como o Ilê Savaluê de Azanssun, na Liberdade, ou o Ilê Axé Gêge, que se declaram ketus. Também há terreiros que se declaram jejes, mas que têm “donos da casa” pertencentes a outras nações ou cuja filiação a candomblés jejes seria questionável.

Apesar dessas nuances, a tabela mostra um claro declínio da porcentagem dos terreiros jejes ao longo do século. Desde os anos 1930, quando os jejes tinham uma presença significativa de 13%, até as décadas de 1980 e 1990, em que eles representam somente cerca de 2% ou 3,6%, a tendência tem sido

baixar. Esse fato se deve, em parte, à grande expansão de terreiros ocorrida a partir dos anos 1970, quando muitos terreiros sem filiação religiosa definida se declaram ketus por ser essa “nação” a de mais prestígio e visibilidade social. Isso explicaria o 0,2% dos jejes, em 1981, quando as casas ketus apresentam um grande crescimento, chegando a atingir quase 50%.

Como declarava a finada Runhó, “os terreiros de Gege acabou”, percepção nostálgica compartilhada por *humbono* Vicente, quem afirmava que “na Bahia o jeje já foi. Hoje ninguém sabe responder às cantigas”.¹⁷⁵ A memória do rito jeje está se perdendo, mas, paradoxalmente, a “nação” jeje ainda desfruta de grande prestígio entre o povo-de-santo e de uma presença nos meios de comunicação, principalmente a imprensa, comparável à das nações nagô-ketus ou congo-angolas. Em parte isso se deve à visibilidade social de terreiros como o Bogum, mas esse prestígio também está enraizado na própria história do Candomblé, que reconhece a tradição do culto vodum como uma das matrizes constitutivas dessa instituição religiosa.

É difícil predizer a evolução futura da “nação jeje”. Por um lado, existe todo um processo de revitalização dessa nação nos terreiros jeje-mahis do Rio de Janeiro e de outras cidades do Sul. Por outro lado, em Salvador, o Bogum está reiniciando suas atividades litúrgicas e, junto com terreiros como o Huntoloji da finada *gaiaku* Luiza em Cachoeira ou o Jigemin de pai Amilton no Curuzu, que também desfrutaram de certa visibilidade social, podem contribuir para um novo renascimento dessa identidade de nação. Como já foi notado, vários pesquisadores como Lorand Matory, Lopez Carvalho ou Dias do Nascimento publicaram nos últimos anos obras dedicadas a terreiros jejes, e também o presente trabalho se inscreve nessa dinâmica. Esse novo e crescente interesse numa nação até agora pouco pesquisada pode contribuir para consolidar uma tendência que se percebe em certos setores do povo-de-santo, que reclamam contra o nagocentrismo do Candomblé contemporâneo. No momento atual, a construção de identidade a partir de uma “especificidade diferenciada” que contraste com os referentes dominantes pode ser vista como uma estratégia alternativa para incrementar o atrativo e legitimar o prestígio de certos terreiros. Nesse sentido, a tradição do culto de vodum, com seus reconhecidos antecedentes históricos e sua simultânea “raridade”, é uma opção com um potencial ainda por ser desenvolvido.

NOTAS

- ¹ *Hunsi* é sinônimo de vodúnsi. O termo *agorensi*, que utilizo ao longo deste trabalho, é pronunciado e grafado de várias maneiras: ogurinsi, agorinsi, ogorinse, ogorensi, ungoroci, gorência, angorense. Trata-se, provavelmente, de uma corruptela de *angorôsi*, a mulher (si) de Angorô, sendo este o nome da divindade cobra nos terreiros angolas, correspondente a Dan ou Bessen nos jejes e Oxumaré nos nagôs. Para uma discussão do termo e a possível interpenetração das tradições jeje e angola, ver cap. 7.
- ² Aguesi, 21/8/1996; *gaiaku* Luiza, 17/12/1998, 16/2/1999; Geninho, 5/3/2000.
- ³ Registro de Óbitos, livro C23, nº 460, FTFC.
- ⁴ *Gaiaku* Luiza, 7/11/1999. *Dere* Isidora era prima carnal da mãe de Luiza: *gaiaku* Luiza, 5/5/2003.
- ⁵ Aguesi, 9/8/1996; *gaiaku* Luiza, 17/12/1998, 8/8/2001 Os títulos *dofona*, *dofonitinha*, *fomo*, etc. indicam a ordem de entrada no grupo de iniciados e a sua ordem de preparação ritual e comportam diferentes graus hierárquicos: o primeiro a entrar é considerado o mais velho e o último, o mais novo (ver cap. 4).
- ⁶ *Gaiaku* Luiza, 7/11/1999. Pelo menos Badesi Arcanja e Miuda de Kposu foram feitas no segundo *barco*. Para uma outra versão sobre a composição desse *barco*: Lopez de Carvalho, *Gaiaku Luiza...*, p. 82. *Gaiaku* Luiza mencionou também os nomes de Luzia Moreira de Azonsu ou Avimaje (3/1/2000) e de Norberta de Iemanjá (5/5/2002). Como vemos, aparecem várias vodúnsis a mais das vinte de que teoricamente constariam os dois *barcos*. Essa diferença ocorre porque a lista apresentada por *gaiaku* Luiza pode incluir rodantes mais antigas da Roça de Cima, como *deré* Custódia de Oiá, ou rodantes iniciadas em outros terreiros (talvez o Bogum) que, por qualquer motivo, acabaram se encostando no Seja Hundé. O fato de aparecer na lista duas *dofonas* teria a mesma explicação e não implica necessariamente a existência de um terceiro *barco*.
- ⁷ *Gaiaku* Luiza, 17/12/1998, 7/11/1999. Geninho menciona nesse grupo de cinco o *alabe* Leardino, talvez o mesmo Ermírio: Geninho, 23/6/2000, 5/5/2002.
- ⁸ *Gaiaku* Luiza, 7/11/1999; Geninho, 5/3/2000.
- ⁹ Segundo *humbono* Vicente, era Virgílio de Oxóssi e tinha quitanda no Gravata: 13/11/1999.
- ¹⁰ *Humbono* Vicente, 22/8/1999. *Kelé* é um colar ritual que os neófitos usam durante a iniciação; indica a sujeição e obediência à divindade e à mãe-de-santo.
- ¹¹ Ver, por exemplo, "Ubaldo de Assis e pleito presidencial", *A Ordem*, 15/3/1922, ARC.
- ¹² *Gaiaku* Luiza, 17/12/1998, 29/7/1999.
- ¹³ *Gaiaku* Luiza, 17/12/1998; *humbono* Vicente, 19/2/1999, 16/1/1999. Segundo seu Geninho, ogã Caboco faleceu em Belo Horizonte, em 1977, com 77 anos (5/5/2002).
- ¹⁴ Geninho, apud Lopez de Carvalho, Documento..., pp. 8-9.
- ¹⁵ *Humbono* Vicente, 29/4/1999, 3/7/2000.
- ¹⁶ Aguesi dizia que foram quinze anos; *gaiaku* Luiza afirmava que foram onze anos; ainda, Geninho diz que foram só sete: Aguesi, 9/8/1996; *gaiaku* Luiza 17/12/1998, 16/8/1999.
- ¹⁷ *Gaiaku* Luiza, 7/11/1999.
- ¹⁸ Braga, *A gamela...*, p. 22. Ver também, Lühning, "Acabe...".
- ¹⁹ Dias do Nascimento, *A capela...*, p. 16. Matory comenta sobre essa iniciativa de Aninha, atribuída também por certos pais-de-santo a Joãozinho da Gomeia ou Procópio: Matory, *Black Atlantic...*, p. 186.

- ²⁰ *Gaiaku* Luiza, 3/1/2000.
- ²¹ Lopez de Carvalho, Documento..., p. 6; confirmado por *gaiaku* Luiza, 16/8/1999, 7/11/1999.
- ²² Dias do Nascimento, 16/2/1999. A sucessão foi confirmada por *humbono* Vicente, 19/2/1999.
- ²³ Turner, *Schism...*
- ²⁴ Aguesi, 20/8/1996. Segundo ogã Boboso, Epifânio Santa Rita foi o pejigã de Abalhe.
- ²⁵ Geninho, 22/1/2000. Em outra ocasião sugeriu que foi a mesma Ludovina quem "fez o trabalho" em Abalhe, 5/5/2003.
- ²⁶ Ogã Boboso, entrevista 4/2/1999. No Seja Hundé, em 26/12/1999, cantaram uma cantiga na parte de Bessen, em que se mencionava o nome *abalha*. *Humbono* Vicente também falava *abalha*, e não confundir com Abalé ou Balé, que seria uma "qualidade" de Oiá (*humbono* Vicente, 7/12/1999). Ogã Joãozinho, da casa de *humbono* Vicente, dizia que a pronúncia correta é *abalié* (Joãozinho, 16/4/1999). No Benim, *agbalia* pode designar a "recade" ou cetro do Rei Tegbesu (Glélé, *Le daxomé...*, p. 56); porém, o termo corresponde mais provavelmente a *agbâlè*, nome dado à filha nascida logo depois da iniciação da sua mãe ou seu pai num convento Sakpata (Segurola, *Dictionnaire...*, p. 17).
- ²⁷ Registros de Óbito, vol. C37, nº 4.771, FTFC. Mãe Baratinha sustentava que ela era natural de Castro Alves (Dias do Nascimento, 25/6/1999). Ogã Boboso também conta que o casal Brechó-Abalhe morou no primeiro andar de um sobrado conhecido como Sete Portas, perto do atual mercado (entrevista 4/2/1999). Na parte superior da fachada tem uma águia de pedra, que alguns dizem ser um urubu ou a garça, na qual Zé de Brechó se transformava (dona Anália, 2/3/1999). Essa hipótese é questionável, já que a casa Sete Portas só foi construída em 1902, ano da morte de Zé de Brechó. Segundo *gaiaku* Luiza, era Salaco, irmão de Zé de Brechó, quem morava lá (*gaiaku* Luiza, 7/11/1999).
- ²⁸ Ogã Boboso, 7/11/1999; Dias do Nascimento, *Candomblé...*, p. 18.
- ²⁹ Seu Geninho, 5/3/2000; *humbono* Vicente, 7/12/1999.
- ³⁰ C. Castro, *Miguel Santana...*, p. 27.
- ³¹ *Ibidem*.
- ³² Dona Francesa Arlinda da Silva, Cachoeira, entrevista 4/2/1999.
- ³³ *Humbono* Vicente, 19/2/1999, 11/7/2000. Em 1996, ogã Boboso falou ter sido confirmado 60 anos atrás, isto é, em 1936, enquanto seu Bernardinho falou de 50 e poucos anos, portanto no início da década de 1940. Ogã Boboso teria nascido em 8 de dezembro de 1912 (ogã Boboso, 16/2/1999).
- ³⁴ *Todavia gaiaku* Luiza menciona os ogãs Nozinho, Gregório e Matias e as equedes Nininha e Marcelina (*gaiaku* Luiza, 7/11/1999, 3/1/2000). Ogã Jeninho, da Casa Branca, diz que seu pai Benzinho foi ogã do Seja Hundé (14/6/2001).
- ³⁵ Aguesi, 20/8/1996; ogã Boboso, entrevista 4/2/1999; Geninho, 1/2/2000.
- ³⁶ *Gaiaku* Luiza, 3/1/2000, 26/9/2000.
- ³⁷ O líder desse terreiro, Manoel Cirqueira de Amorim, apelidado de Nezinho do Portão, foi criado por tio Anacleto, no terreiro nagô do Capivari, mas sua ascendência religiosa estava estreitamente ligada ao Gantois de mãe Menininha, em Salvador. Ele também participava com assiduidade nas festas e rituais funerários do Ilê Axé Opô Afonjá (Kadia Tall, 26/4/1999; *Gaiaku* Luiza, 25/6/1999; Dias do Nascimento, 22/6/2000; D. M. dos Santos, *História...*, pp. 29, 32).
- ³⁸ *Humbono* Vicente, 8/10/1998; *Gaiaku* Luiza, 17/12/1998; ogã Boboso, 18/12/1998.
- ³⁹ Ogã Boboso, 7/11/1999.
- ⁴⁰ Registros de Óbito, vol. C37, nº 4.771, FTFC.

- ⁴¹ *Humbono* Vicente, 22/8/1999; 13/11/1999.
- ⁴² Everaldo Duarte, 23/8/1996.
- ⁴³ Ficha nº 1, CEA0, 17/1/1961.
- ⁴⁴ Outro dos títulos utilizados no jeje para designar a mãe-de-santo ou chefe da casa (ver cap. 8).
- ⁴⁵ Everaldo Duarte, 10/11/2001. Informações obtidas de equede Santa.
- ⁴⁶ Equede Santa, Salvador, entrevista 1981; Everaldo Duarte, 13/12/1998, 21/4/1999. Infelizmente, a pesquisa para achar alguma referência a Manoel da Silva nos processos da justiça depositados no APEBA resultou infrutífera. O ogã Baruta da Casa Branca comentou que Manoel da Silva foi também ogã da Casa Branca, o que indicaria uma interessante fluidez de relações entre o Bogum e o terreiro nagô-ketu, mas numa outra ocasião não confirmou essa versão: ogã Batuta, 3/6/1999; 8/10/1999.
- ⁴⁷ Ficha nº 1, CEA0, 17/1/1961.
- ⁴⁸ Everaldo Duarte, 13/12/1998. Everaldo Duarte lembra ter ouvido dizer que em tempos de Valentina um padre com duas virgens foi benzer o terreiro (10/11/2001).
- ⁴⁹ Ficha nº 1, CEA0, 17/1/1961.
- ⁵⁰ Everaldo Duarte, 23/8/1996.
- ⁵¹ Ficha nº 1, CEA0, 17/1/1961. O antigo barracão, chamado “bosteiro” por ter o chão de terra batida misturada com esterco de bovinos, folha de pitangueira e caroço de dendê (J. de Carvalho, *Reinvenção...*, p. 37; Everaldo Duarte, 13/12/1998).
- ⁵² Lopes, “Exéquias...”, p. 559. No mesmo ano de 1937, quando Correia Lopes foi visitar a Casa das Minas de São Luís, conta que se apresentou à mãe Andresa dizendo “Sei cantigas geges da Baía”, notando entre parênteses “(Sabia pouco, ainda não estava reconstituído, ao tempo, o Bogum do Engenho Velho)”. Esse comentário confirma que, em setembro de 1937, o Bogum estava em obras e sugere uma reabertura do terreiro ou pelo menos um funcionamento precário antes dessa data (Lopes, “A propósito...”, p. 79).
- ⁵³ Segundo *humbono* Vicente, Tiana Gege era de Oxum e morava na Barroquinha. O Exu e a Oxum dela ainda estariam assentados no Bogum (*humbono* Vicente, 13/9/2000).
- ⁵⁴ Lopes, “Exéquias...”, p. 559. Em 1945, confirmava que o Bogum “tem filial em Cachoeira” (“Os trabalhos...”, p. 53).
- ⁵⁵ “Rascunhos de filhos dos terreiros de seita africanas e cabocla existentes na Bahia”, manuscrito produzido por Deoscóredes Maximiliano dos Santos para o CEA0 em 1966. No registro nº 532, datado em 25/9/1946, consta que Emiliana tinha 75 anos — o que colocaria seu nascimento em 1871 —, mas ao lado está escrito “6/1/1867” como provável data de nascimento. Por outro lado, sabemos que Emiliana faleceu em 1950 e, segundo Runhó, estaria com 92 anos de idade — o que colocaria seu nascimento em 1858 (ver n. 73).
- ⁵⁶ *Humbono* Vicente, 12/11/2001; *gaiaku* Luiza diz que Emiliana é “filha de Aman Beunim Lô” (CEA0, 2ª *Encontro...*, p. 70). Segundo Everaldo Duarte (10/11/2001), Emiliana era de Bafono e tinha o título de *Donaci*. Deoscóredes dos Santos, no registro nº 532 do já citado manuscrito Rascunhos de filhos dos terreiros de seita africanas e cabocla existentes na Bahia, registra “Miliana de Ôgun”.
- ⁵⁷ Valéria Auada, “A rica história dos terreiros de candomblé da Bahia que o tempo ameaça destruir”, *Tribuna da Bahia*, 28/3/1987. *Humbono* Vicente, 3/7/2000, 22/9/2001, 12/11/2001; Everaldo Duarte, 27/11/1999, 23/8/1996, 13/12/1998. Ogã Boboso diz que Emiliana foi feita antes de Abalhe, junto com Tatiana Fateira, falecida em 1869. Outras informações

menos confiáveis apontam Emiliana como irmã-de-santo de Abalhe e Romana e, portanto, filha-de-santo de tio Xarene e/ou Brechó.

- ⁵⁸ *Humbono* Vicente, 18/1/1999, 12/11/2001.
- ⁵⁹ *Humbono* Vicente, 8/9/2001.
- ⁶⁰ Estatutos da Sociedade Afro-Brasileira Fiéis de São Bartolomeu, publicados no *Diário Oficial* nº 10.777 e 10.778, em 16 de outubro de 1977.
- ⁶¹ Carneiro, *Candomblés da Bahia...*, pp. 44-45, 64.
- ⁶² Herskovits e Herskovits, "Afro-Bahian religious songs...".
- ⁶³ Valéria Auada, "A rica história dos terreiros de candomblé da Bahia que o tempo ameaça destruir", *Tribuna da Bahia*, 28/3/1987.
- ⁶⁴ Everaldo Duarte, 13/12/1998; "Cirrum começou no Bogum e Gamo é a nova yalorixá", *A Tarde*, 30/12/1975. Outras informações datam a saída em 1941 ou 1938: "Sepultada mãe-de-santo do mais antigo terreiro jeje", *A Tarde* 6/10/1994; "Mundo Jeje comemora cinqüentenário de sua mãe-de-santo", *A Tarde*, 26/7/1988. Considero 1940 a data mais provável da saída desse barco.
- ⁶⁵ Everaldo Duarte, 13/12/1998. Tomázia de Oxum era sobrinha de Regina de Oxum, por sua vez vinda do terreiro Pó Zerrem (equede Santa, entrevista 1981). A Oxum de Tomázia suspendeu Everaldo Duarte como ogã (Everaldo Duarte, 27/11/1999).
- ⁶⁶ *Gaiaku* Luiza, 16/2/1999, 3/1/2000. Esse *barco* não consta no organograma de Everaldo Duarte.
- ⁶⁷ *Gaiaku* Luiza, 16/2/1999, 3/1/2000. Luiza Franquelina da Rocha tinha sido iniciada no rito ketu em 1937, no Ilê Ibece Alaketu de Nezinho do Portão, e tinha já preparado alguma filha-de-santo no rito angola e ijexá em 1944. A feitura de Luiza no rito jeje foi concluída por Romana fora do Bogum e um ano depois, em 1945, "recebeu a posse" (decá) das mãos de Romana, na presença de algumas filhas-de-santo de Maria Agorensi (não de Abalhe). Luiza falava que sua santa (Oiá) não aceitou ficar "nem no oriente, nem no poente", referindo-se ao Seja Hundé e ao Bogum, e ordenou que abrisse o próprio *axé*. Por um tempo funcionou na sua casa particular, no bairro da Liberdade, até que em 1952 conseguiu abrir candomblé no Cabrito, passando a ser conhecida como *gaiaku* Luiza.
- ⁶⁸ Everaldo Duarte, 13/12/1998, 27/11/1999. A qualidade do Ossaím de Luizinha não era Agué, sendo provavelmente uma qualidade nagô.
- ⁶⁹ Equede Santa, entrevista 1981; *humbono* Vicente, 23/2/1999. Nicinha também comentava ter ouvido falar de outros ogãs antigos da casa "filhos de africanos", citando os nomes de Romão, Basílio, Mariano e Bonifácio ("Terreiro Bogum, testemunho vivo da resistencia jêje", *Jornal AfroBrasil*, ano 2, nº 37, 6-12/11/1985, p. 12).
- ⁷⁰ Everaldo Duarte, 13/12/1998; Duarte, "O terreiro...", pp. 19-22.
- ⁷¹ Pierson, *Branços e pretos...*, p. 324; Carneiro, *Candomblés...*, p. 45; Everaldo Duarte, 27/11/1999.
- ⁷² Equede Santa, entrevista 1981. Nos anos 1930, parece que Emiliana também ajudou Manuel Ciriáco de Jesus a iniciar, em Santo Amaro, seu primeiro *barco* nos preceitos da nação jeje, embora Ciriáco viesse a ser conhecido mais tarde como líder do terreiro Tumbajuçara, de nação congo-angola (Cleo Martins, 17/8/2003).
- ⁷³ Em 3/3/2000, *gaiaku* Luiza me mostrou o cartão de *in memoriam* de Maria Emiliana da Piedade, falecida ao 10/11/1950. Em janeiro de 1961, Runhó declarava: "Emiliana morreu há 10 anos e tinha 92 de idade" (ficha nº 1, CFAO, 17/1/1961).
- ⁷⁴ *Humbono* Vicente, 19/2/1999.

- ⁷⁵ *Gaiaku* Luiza, 16/2/1999, 3/1/2000. Everaldo Duarte lembra que um grupo liderado por equede Raimunda e ogã João Bernardo também contestou as aspirações de Runhó.
- ⁷⁶ *Gaiaku* Luiza, 16/2/1999; *humbono* Vicente, 7/12/1999.
- ⁷⁷ Segundo *humbono* Vicente (23/2/1999), as obrigações foram realizadas em Cachoeira. Já segundo Everaldo Duarte (16/2/2003), elas foram realizadas no Bogum, em presença de Romana.
- ⁷⁸ *Humbono* Vicente, 23/2/1999.
- ⁷⁹ *Humbono* Vicente, 4/5/1999; *gaiaku* Luiza, in CEAO, 2^o Encontro..., p. 70.
- ⁸⁰ *Humbono* Vicente, 6/12/1998, 4/5/1999.
- ⁸¹ *Humbono* Vicente, 23/2/1999.
- ⁸² *Gaiaku* Luiza, 28/1/1998. Conta-se que, nas terras do Batefolha, há um assento de Azonsu que seria anterior à fundação do terreiro por Manoel Bernardino da Paixão em 1916. Talvez Romana fosse chamada para tomar conta das obrigações desse antigo assento de nação jeje. Bernardino faleceu em 1946 (*gaiaku* Luiza, 2/3/2000).
- ⁸³ Everaldo Duarte, 13/12/1998.
- ⁸⁴ Ibidem.
- ⁸⁵ *Gaiaku* Luiza, 28/11/1998.
- ⁸⁶ *Humbono* Vicente, 23/2/1999. Segundo *gaiaku* Luiza, a data do óbito seria 16 de outubro de 1956; já segundo Lopez de Carvalho, seria 23 de outubro de 1956.
- ⁸⁷ *Humbono* Vicente, 23/2/1999. A chave parece que passou primeiro pela mão de ogã João Bernardo, que, juntamente com equede Raimunda, se opunham à sucessão de Runhó, mas foi depois recuperada por Antonio Monteiro, que a entregou à nova *doné* (Everaldo Duarte, 21/10/2002).
- ⁸⁸ *Gaiaku* Luiza, 17/12/1998; Dias do Nascimento, 23/1/1999; *humbono* Vicente, 19/2/1999.
- ⁸⁹ Everaldo Duarte, 13/12/1998.
- ⁹⁰ Ibidem; *humbono* Vicente, 18/1/1999.
- ⁹¹ Everaldo Duarte, 13/12/1998; Jaime Montenegro, 10/8/1999.
- ⁹² “Cirrum começou no Bogum e Gamo é a nova yalorixá”, *A Tarde*, 30/12/1975.
- ⁹³ Runhó estava com 98 anos quando faleceu, em 1975. Nessa ocasião, numa primeira notícia em *A Tarde*, fala-se que Nicinha ia celebrar o 66^o aniversário, mas, numa nota do mesmo jornal, ao dia seguinte, fala-se em 64 anos: “Ruinhó quer maro e rio para ‘voduns’ do Bogum”, *A Tarde*, 5/12/1975; “Calam-se atabaques do Bogum: começa o ‘Cirrum’ por Ruinhó”, *A Tarde*, 29/12/1975; “Cirrum começou no Bogum e Gamo é a nova yalorixá”, *A Tarde*, 30/12/1975; ficha n^o 1, CEAO, 17/1/1961; Everaldo Duarte, 4/1/1999.
- ⁹⁴ *Gaiaku* Luiza, 17/12/1998. “Em breve chegou, do lugar do sacrifício, a ordem, que uma voz feminina repetiu: ‘Mêrê dô ji’ (Hanji, cantar). E o coro principiou” (Lopes, “Exéquias...”, p. 560).
- ⁹⁵ Segurola, *Dictionnaire...*, p. 250.
- ⁹⁶ Neném de Mello, 3/11/1999.
- ⁹⁷ Ficha n^o 1, CEAO, 17/1/1961.
- ⁹⁸ Equede Santa, entrevista 1981; “Acabado Cirrum, o Bogum fica fechado por um ano”, *A Tarde*, 5/1/1976; Jorge Amado, “A solidão do povo jeje”, *Manchete*, 7/2/1976, p. 38.
- ⁹⁹ Ficha n^o 1, CEAO, 17/1/1961.
- ¹⁰⁰ Capone, *La quète*, pp. 126-27. Segundo Everaldo Duarte, essa iniciação foi mais recente (21/10/2001).

- ¹⁰¹ Ficha nº 1, CEAQ, 17/1/1961.
- ¹⁰² Everaldo Duarte, 27/11/1999. No organograma de Duarte, a data do último *barco* é 20/10/1974, mas Ivone de Ogum (Ogunsi) cumpriu, em 20 de outubro de 1998, 26 anos de feita, sendo *humbono* Vicente o pai-pequeno (Ogunsi, *humbono* Vicente, 8/10/1998).
- ¹⁰³ “Mãe Ruinhó vai bem, graças aos orixás”, *Jornal da Bahia*, 23/9/1975.
- ¹⁰⁴ Jorge Amado, “A solidão do povo jeje”, *Manchete*, 7/2/1976, p. 38; “Ruinhó quer mato e rio para ‘voduns’ do Bogum”, *A Tarde*, 5/12/1975; “Calam-se atabaques do Bogum: começa o ‘Cirrum’ por Ruinhó”, *A Tarde*, 29/12/1975; J. de Carvalho, “Nação...”, p. 58.
- ¹⁰⁵ “Acabado Cirrum, o Bogum fica fechado por um ano”, *A Tarde*, 5/1/1976; “Sucessão” e “Cirrum começou no Bogum e Gamo é a nova yalorixá”, *A Tarde*, 30/12/1975.
- ¹⁰⁶ “Candomblé do Bogum faz festa em homenagem ao prefeito da cidade”, *A Tarde*, 20/2/1979, *humbono* Vicente, 7/12/1999.
- ¹⁰⁷ “Cirrum começou no Bogum e Gamo é a nova yalorixá”, *A Tarde*, 30/12/1975; “Mundo Jeje comemora cinquentenário de sua mãe-de-santo”, *A Tarde*, 26/7/1988.
- ¹⁰⁸ Everaldo Duarte, 16/2/2003.
- ¹⁰⁹ J. de Carvalho, *Reinvenção...*, p. 37. *Projeto MAMNBA (relatório e outros documentos)*. Prefeitura Municipal de Salvador, Casa Civil, Grupo de Coordenação de Assuntos Culturais, 1981-1985. Nos estatutos da Sociedade Afro-Brasileira Fiéis de São Bartolomeu (fundada em julho de 1937), publicados no *Diário Oficial* nºs 10.777 e 10.778 em 16 de outubro de 1977, assinaram Edvaldo dos Anjos Costa como presidente, Everaldo Conceição Duarte como vice-presidente, Ailton Conceição Nascimento como 1º secretário, Renato Gonzaga dos Santos como 2º secretário, Hamilton Domingos dos Anjos Melo como 1º tesoureiro, Celso Santana como 2º tesoureiro e, como membros do Conselho Deliberativo, Lydio Pereira de Santanna, Roverval José Marinho, Celestino Augusto do Espírito Santo, Jorge Antonio Fontes Santos e Jorge Gusmão dos Santos.
- ¹¹⁰ 22, 23 e 25 de julho de 1986, *A Tarde*; J. de Carvalho, *Reinvenção...*, p. 37.
- ¹¹¹ J. de Carvalho, *Reinvenção*, p. 38.
- ¹¹² “Pierre Verger comenta reportagem sobre Jêje”, *A Tarde*, 31/7/1988.
- ¹¹³ Segundo a imprensa, Nicinha faleceu com 83 anos: “Sepultada mãe-de-santo do mais antigo terreiro jeje”, *A Tarde*, 6/10/1994; “Terreiro do Bogum inicia cerimônias de preparação”, *A Tarde*, 7/10/1994.
- ¹¹⁴ Ficha nº 1, CEAQ, 17/1/1961.
- ¹¹⁵ *Humbono* Vicente, 19/2/1999.
- ¹¹⁶ Lopez de Carvalho, Documento..., p. 11.
- ¹¹⁷ Após fechar o candomblé do Cabrito em Salvador, *gaiaku* Luiza voltou a Cachoeira em outubro de 1961. A pedido de Oiá e com a ajuda material do pai, seu Miguel, em 1962, *gaiaku* Luiza comprou, por 176 cruzeiros, as terras da nova roça e celebrou algumas missas. Em 1964, com o jogo de búzios realizado por *humbono* Vicente, determinou o que correspondia a cada *atinsa*, realizando-se as primeiras obrigações. Em 1966 morreu o pai e, em 1967, ela viajou a São Paulo e Rio de Janeiro, onde ficou até 1970. Neste ano, realizou a primeira confirmação de uma equede no Huntoloji e começou a bater tambor. Foi só em 1980 que recolheu o primeiro *barco* e que *humbono* Vicente plantou o *axé* do *abassa* (*gaiaku* Luiza, 16/8/1999, 7/11/1999, 3/1/2000).
- ¹¹⁸ Bernardino, 16/2/1999. Ogã Boboso, 16/2/1999, 7/11/1999. Luis Magno, entrevista 4/2/1999; *gaiaku* Luiza, 28/11/1998. Segundo *humbono* Vicente, Pararasi preparou apenas um *barco* (16/1/1999, 11/7/2000). Segundo seu Geninho, Alda e Alaíde pertencem

- ciam ao primeiro *barco*, que seria então de sete vodúnsis (Geninho, 1^a/2/2000, 5/3/2000); segundo Aguesi, Alaide era *fomotinha* e irmã de esteira de um fominho (sic) de Azonzu (Aguesi, 20/8/1996).
- ¹¹⁹ Luiz Magno, entrevista 4/2/1999, Dias do Nascimento, 23/1/1999.
- ¹²⁰ *Gaiaku* Luiza, 6/5/2003.
- ¹²¹ Luiz Magno, por exemplo, atribui a morte da sua mãe, um ano depois, aos erros dessa iniciação (Luiz Magno, entrevista 4/2/1999).
- ¹²² *Humbono* Vicente, 16/1/1999; ogã Iasana do Seja Hundé, 23/6/1999.
- ¹²³ Antonio Moraes, 14/11/2004; *humbono* Vicente, 11/7/2000, 1^a/1/2001. Lopez de Carvalho afirma, sem citar a fonte, que o falecimento aconteceu em 3 de março de 1969, em Salvador: Lopez de Carvalho, *Gaiaku Luiza...*, p. 50. Bernardinho também diz que Pararasi faleceu em Salvador (23/6/1999).
- ¹²⁴ Segundo *humbono* Vicente, a roça fechou durante 15 anos, o que parece ser um período excessivo.
- ¹²⁵ *Humbono* Vicente, 16/1/1999, 19/2/1999, 13/11/1999.
- ¹²⁶ *Gaiaku* Luiza, 16/2/1999.
- ¹²⁷ Olu Ayé, “Nação Jeje Marrym perde *gaiaku* Aguésse 1900-1998”, *Orixás & Africanos*, nº 45, ano XI, 1998 (Rio de Janeiro), p. 3.
- ¹²⁸ *Humbono* Vicente, 19/2/1999, 30/6/1999.
- ¹²⁹ Ogã Joãozinho, 16/4/1999; *gaiaku* Luiza, 7/11/1999.
- ¹³⁰ Olu Ayé, “Nação Jeje Marrym perde *gaiaku* Aguése 1900-1998”, *Orixás & Africanos*, nº 45, ano XI, 1998 (Rio de Janeiro), p. 3.
- ¹³¹ *Humbono* Vicente, 23/2/1999, 6/10/2001.
- ¹³² Conferências de Nilton Feitosa sobre o Candomblé do Rio, apud Capone, *La quête...*, p. 125. O Kwe Simba, ainda na ativa, seria de nação jeje kaviono ou alternativamente *axé podaba*. Rozenda foi sucedida por Natalina de Aziri Tobosi e depois pela líder atual, Helena de Oxumaré (dona Nancy de Souza e Silva, 27/8/1999). Algumas das características da nação *podaba* seriam o culto de divindades como o vodum Jo, um tipo de Iansã, ou o vodum Gotolu, um tipo de Oxóssi; a ausência do culto de Badé ou Averekere (o que questionaria a suposta pertença dessa casa à nação jeje kaviono); a iniciação de noviços para Ogum Xoreque (o que não ocorre no rito jeje-mahi); e os cantos para Ogum e Nanã em “jeje” (não em nagô, como no rito jeje-mahi) (Eduardo de Olissá, Cachoeira, 26/12/1999).
- ¹³³ V. G. da Silva, *Orixás...*, p. 91. Também em São Paulo funciona o Dâmbalá Kuere-Rhó-Becem Akóy Vodou, terreiro de pai Dancy. Embora iniciado na tradição do Vaudou haitiano, pai Dancy foi outro dos assíduos participantes do Seja Hundé, nos últimos anos.
- ¹³⁴ Dadu de Olissá, 26/12/1999; pai Francisco, 26/12/1999.
- ¹³⁵ *Gaiaku* Luiza, 22/6/1999; *Orixás & Africanos* (órgão oficial de divulgação do culto e da cultura afro-brasileiras), nº 45, ano XI, 1998, p. 15.
- ¹³⁶ Sobre a passagem da Umbanda para o Candomblé em São Paulo, ver Prandi, *Os candomblés...* Para uma análise da dinâmica competitiva que se dá no processo de “reafricanização” entre aqueles que procuram a raiz da tradição na África e aqueles que a procuram na Bahia, ver V. G. da Silva, *Orixás...*; Capone, *La quête...*; Parés, “The nagôization...”.
- ¹³⁷ “Arrecadação da propriedade de Maria Julia Figueiredo, 1890”, 03/1011/1480/20, APEBA.
- ¹³⁸ Há menção das terras do Comendador Bernardo Martins Catharino na Vitória pelo menos desde 1930: “Inventário de Joaquim José da Silva Fialho, 1930”, 6/2366/2866/2,

- APEBA. Porém, não há menção dessa propriedade no testamento da sua mulher (“Testamento de Ursula Martins Catarino, 1922”, 7/2950/0/8, APEBA).
- ¹³⁹ Cartório do 1º Ofício de Registro de Imóveis de Salvador, apud Maia, “Projeto Fundiário...”, documentos vários.
- ¹⁴⁰ “Bogum quer tombamento para preservar o seu bissecular terreiro”, *A Tarde*, 24/7/1986.
- ¹⁴¹ Everaldo Duarte, 11/11/1999.
- ¹⁴² Ficha nº 1, CEAQ, 17/1/1961.
- ¹⁴³ “Ruinhó quer mato e rio para ‘voduns’ do Bogum”, *A Tarde*, 5/12/1975.
- ¹⁴⁴ “Mataram árvore africana adorada no terreiro Gêge” (jornal não identificado), 1978; “Locose toma assento na cadeira de Ruinhó”, *A Tarde*, 6/1/1979; J. de Carvalho, *Reinvenção...*, p. 69; Valéria Auada, “A rica história dos terreiros de candomblé da Bahia que o tempo ameaça destruir”, *Tribuna da Bahia*, 28/3/1987. Nesse artigo de jornal, ogã Celestino data a venda do terreno em 1977, mas, segundo Duarte, os problemas com o muro e o lixo deram-se com o terreno de Azonodo; portanto, sua venda aconteceu depois de 1978 (Everaldo Duarte, 22/9/2001).
- ¹⁴⁵ “Candomblé do Bogum faz festa em homenagem ao prefeito da cidade”, *A Tarde*, 20/2/1979.
- ¹⁴⁶ “Projeto de Lei nº 3.591/85”; cf. *Projeto MAMNBA (relatório e outros documentos)*. Prefeitura Municipal de Salvador, Casa Civil, Grupo de Coordenação de Assuntos Culturais, 1981-1985. “Terreiros querem proteção para manter culto a orixás”, *A Tarde*, 10/12/1985.
- ¹⁴⁷ “Terreiros querem proteção para manter culto a orixás”, *A Tarde*, 10/12/1985. Everaldo Duarte, 1º/8/1999.
- ¹⁴⁸ “Bogum quer tombamento para preservar o seu bissecular terreiro”, *A Tarde*, 24/7/1986.
- ¹⁴⁹ “Gil vai lançar campanha para recuperar terreiros”, *Tribuna da Bahia*, 13/3/1987; “Campanha para recuperar terreiros de candomblé”, *A Tarde*, 13/3/1987; “O chamado do Bogum”, *Jornal da Bahia*, 18/3/1987; “A rica história dos terreiros de candomblé da Bahia que o tempo ameaça destruir”, *Tribuna da Bahia*, 28/3/1987; “Trono de Ruinhó”, *Cidade da Bahia*, 28/8/1993; “Decreto de Lídice autoriza monumento à Revolta dos Malês”, *Diário Oficial do Município*, ano VIII, nº 1.145, 22/11/1993. Em 2001, graças à iniciativa de Everaldo Duarte, Gilberto Leal e Raul Lody, o Bogum consegue novos recursos da Fundação Palmares para a restauração do terreiro, viabilizando assim a sua reabertura em 2002.
- ¹⁵⁰ “Seção Serviço Total”, *A Tarde*, 19/1/1973.
- ¹⁵¹ “Bogum quer tombamento para preservar o seu bissecular terreiro”, *A Tarde*, 24/7/1986; “O chamado do Bogum”, *Jornal da Bahia*, 18/3/1987.
- ¹⁵² Considerando o século XX, estatísticas levantadas em 1983 mostram que o percentual de líderes masculinos que se declaravam jejes constituía importantes 40%, contra 60% de líderes femininas (J. T. dos Santos, *O dono...*, p. 19). Também citado por Matory, *Black Atlantic...*, p. 230.
- ¹⁵³ Freyre, *Casa-grande...*, p. 283; Matory, *Black Atlantic...*, pp. 191-207, 229-30; Carneiro, *Candomblés...*, pp. 96-98; Landes, “A cult...”, pp. 386-97. Ver também Dantas, *Vovó...*, cap. 4; Parés, “The nagôization...”.
- ¹⁵⁴ Rodrigues, *Os africanos...*, pp. 230-34.
- ¹⁵⁵ Lopes, “Exéquias...”; Carneiro, *Candomblés...*, pp. 45, 64.
- ¹⁵⁶ Ficha s.n., CEAQ, s.d. [1961-1968]. Entrevista com Falefá realizada por Vivaldo da Costa Lima. Na seção “ascendência religiosa”, constam os nomes de Maria Julia (Duke)

de Oxum e do “pai de santo Manoel [ou] José Domingos, de Ogun (24 anos de morto) (Ife) (Jakáibê)”. Na mesma ficha, menciona-se a Maria Nenem, famosa mãe-de-santo da nação angola que teria pretendido iniciar Falefá, mas “o santo fugiu, não aceitando os cargos da nação” (Itamoacy da Costa, 13/12/1998).

- ¹⁵⁷ Ficha s.n., CEAQ, s.d. [1961-1968].
- ¹⁵⁸ No século XVIII, em Uidá, por exemplo, Labat documenta *beta* como o nome atribuído às vodúnsis do vodum-cobra Dangbe (*Voyage...*, vol. II, p. 188). O padre Steinmetz, em relação à etimologia do termo Nesuhue no Benin, reporta o uso da expressão *Len-su-hue Kpo-vêta*, que significaria a casa (*huê*) do grande (*su*) Len, filho da pantera (*kpo*) da cabeça (ta) vermelha (*vê*) (Falcon, “Religion...”, p. 143). No panteão da família de Sogbo, também é conhecido o vodum Abetá Yoyo (*gaiaku* Luiza, em CEAQ, 2^o Encontro..., pp. 70, 75).
- ¹⁵⁹ M. V. dos Santos, “O mundo...”.
- ¹⁶⁰ Itamoacy, 13/12/1998; Gambovi, sobrinha de Manoel Falefá, 6/12/1998.
- ¹⁶¹ *Gaiaku* Luiza, em CEAQ, 2^o Encontro..., pp. 73-74; Mott e Cerqueira, *Candomblés...*, p. 157. Existem dúvidas quanto à ascendência religiosa de Sibeboran. Segundo Yeda Machado, ela foi feita no Ketu; era amiga da casa de Falefá, mas não era filha de santo dele. Segundo um ogã da casa, ela teria sido efetivamente feita por Falefá, em São Caetano. Esse ogã acrescenta que o nome português de Sibeboran era Josefina (13/12/1998).
- ¹⁶² Jaime Montenegro, 10/8/1999. Todavia, no trabalho de campo ouvi falar de nagô-agabi (em relação a antigos terreiros do Recôncavo) (*gaiaku* Luiza, 26/2/2001).
- ¹⁶³ Matory, Man..., pp. 211-13; cf. Pedro de Alcântara Rocha, entrevista 10/9/1992; pai Amilton, 26/12/1995.
- ¹⁶⁴ Jaime Montenegro, 10/8/1999.
- ¹⁶⁵ Pai Amilton, entrevista 26/12/1996.
- ¹⁶⁶ Luiz Magno, entrevista 4/2/1999. Segundo outra transcrição da entrevista, Averigã seria um nome de Oxaguian.
- ¹⁶⁷ *Gaiaku* Luiza, 1996. No cap. 1, comentei a freqüente associação que o povo-de-santo faz entre a denominação étnica efan ou efon (povo do país Ekiti, na área iorubá) e o etnônimo fon e a tendência a confundir esses terreiros com os terreiros jejes.
- ¹⁶⁸ Ossorio, *A ilha...*, p. 130. Fico grato a Renato da Silveira que chamou minha atenção para a existência desse texto (16/6/2001).
- ¹⁶⁹ D. M. dos Santos, *História...*, p. 14; Lima, *A família...*, p. 140; Herskovits e Herskovits, “Afro-Bahian...”.
- ¹⁷⁰ Olga de Alakero, Salvador, entrevista 3/1/1996.
- ¹⁷¹ A primeira referência conhecida a “Antonio, vulgo *Euxumarê*” aparece no *Diário de Notícias*, 18/9/1911, p. 1 (apud M. L. A. dos Reis, *A cor...*, p. 133). Encontrei uma segunda reportagem referente ao “conhecido curandeiro *Osumarê*” em *A Tarde*, 3/10/1922, p. 2. Em 1934, João da Silva Campos menciona entre “os feiticeiros mais antigos da Bahia de 1875 para cá”, os “mais temidos [...] Salocó, mulato e Antônio Oxumaré (Cobra Encantada) crioulo” (“Ligeiras...”, p. 305). Ficha s.n., CEAQ, 1960.
- ¹⁷² As informações sobre o relacionamento de seu Jacinto com dona Cotinha são de Milton Moura, 1^o/9/2001.
- ¹⁷³ Lima, “O candomblé...”, p. 41; cf. Carneiro, *Religiões...*, pp. 106-9. Em “Uma revisão na ethnographia religiosa afro-brasileira”, trabalho apresentado no Congresso Afro-Brasileiro de 1937 (p. 66), e em *Negros bantos*, Carneiro cita o candomblé do Oxumaré,

na Mata Escura, “do pai-de-santo Jacinto” (*Religiões...*, pp. 166-67). Mas, como foi dito, Jacinto era apenas o marido de dona Cotinha.

¹⁷⁴ Verger, “Orixás da Bahia...”, p. 208; Silvanilton da Mata, em CFAO, 2º Encontro..., p. 26. Dona Cotinha faleceu em 2 de julho de 1944. Durante um breve tempo, assumiu a chefia ou regência dona Francelina, até que, por volta de 1950, foi sucedida por Simplicia, que faleceu em 18 de setembro de 1967 (Milton Moura, 1º/9/2001).

¹⁷⁵ Ficha nº 1, CFAO, 17/1/1961; *humbono* Vicente, 17/11/1994.

O PANTEÃO JEJE E SUAS TRANSFORMAÇÕES

CULTOS DE MÚLTIPLAS DIVINDADES, PANTEÕES E HIERARQUIAS

Após a reconstituição micro-histórica dos terreiros jeje-mahis de Salvador e Cachoeira, passo a examinar seu sistema religioso, começando, neste capítulo, pelas entidades espirituais ou voduns, e a dinâmica interna dos “panteões” em que elas são organizadas. Retomando um tema já apontado no capítulo 4, na primeira parte do capítulo analiso um dos aspectos que contribuíram de forma mais determinante para o processo de progressiva complexidade ritual que se deu na institucionalização do Candomblé. Esse aspecto é a reunião, no seio de uma mesma congregação religiosa, de cultos correspondentes a várias divindades, a conseqüente justaposição de diversos assentos num mesmo espaço físico e a organização de formas de *performance* seriada, para celebrar, simultânea ou consecutivamente, essa pluralidade espiritual. Interessa, portanto, distinguir os *cultos de múltiplas divindades* dos cultos *monoteístas*, dedicados a uma só entidade espiritual.¹

Antes do século XIX não há evidência documental, na Bahia, de congregações que cultuassem mais de uma divindade, embora desse fato não se possa inferir sua inexistência. Como já comentei, a tradição oral considera que foi durante a fundação do Ilê Iyá Nassô — ocorrida, segundo os cálculos mais arriscados, na última década do século XVIII, ou, segundo os mais conservadores, nas primeiras décadas do século XIX — que se produziu, pela primeira vez na Bahia, a reunião simultânea de cultos de várias divindades num mesmo terreiro. Ora, como também foi notado, o primeiro indício documental de um culto de múltiplas divindades só aparece em 1858, quando, em um candomblé nas Quintas da Barra, no distrito da Vitória em Salvador, a polícia encontrou diversas vestes e emblemas rituais que sugerem esse culto coletivo.²

Autores como Verger ou Bastide, comparando essa situação baiana com evidências etnográficas dos cultos de orixás da área iorubá, que pelo menos no passado pré-colonial eram de caráter geralmente monoteísta (uma única divindade por templo ou congregação), concluem que a reunião num mesmo espaço físico de cultos de divindades de origens diversas, como aconteceu no Ilê Iyá Nassô, seria resultado de um processo genuinamente “crioulo” ou uma inovação essencialmente brasileira, devido às novas condições socioculturais impostas pela sociedade escravista ao encontro interétnico de grupos sociais heterogêneos e à necessidade de economizar e compartilhar recursos em tempos de opressão. Outros autores, como João Reis, têm sustentado que a devoção aos vários santos praticada nas igrejas católicas também servira como modelo ou referente para o estabelecimento dos cultos de múltiplas divindades no Candomblé.³

Sem negar a possível intervenção desses fatores, cabe notar que havia entre os grupos africanos que chegaram na Bahia alguns com claros antecedentes religiosos nesse âmbito particular. Efetivamente, uma das características da religião vodum é a conceitualização do mundo espiritual em *constelações* ou *grupos* de divindades, e um dos seus elementos estruturais é a organização de congregações religiosas dedicadas ao culto coletivo de um número variável de voduns, com rituais públicos que utilizam formas de *performance* seriada. Paralelamente, a análise histórica e etnográfica do culto de voduns mostra com clareza a natureza essencialmente dinâmica desses *grupos* de divindades, existindo uma tendência recorrente a incluir, assimilar ou agregar novas divindades aos “panteões” existentes. O que poderíamos chamar de “princípio de agregação” seria, portanto, uma terceira propriedade do sistema religioso vodum.

O processo de reunião interétnica de divindades, que caracterizou a formação do Ilê Iyá Nassô e que, muito provavelmente, ocorreu no mesmo período em outros terreiros contemporâneos, poderia ser interpretado, em parte, como resultado intrínseco da confluência de grupos socialmente heterogêneos que se deu na sociedade colonial e escravista. Nesse sentido, como já apontei, o processo de agregação desenvolvido no Candomblé baiano e aquele desenvolvido nas cidades comerciais da área gbe em relação aos cultos de voduns poderiam ser interpretados como respostas paralelas, embora independentes, a condições sociais semelhantes. Centros como Uidá ou Abomey, por exemplo, compartilhavam com Salvador a mesma heterogeneidade, movimentação e estratificação social, o que de algum modo teria contribuído para a síntese ou justaposição de cultos.

No entanto, devido à antecedência histórica desse fenômeno na área gbe, poderíamos argumentar que os cultos de múltiplas divindades no Candomblé

foram resultado *também* de influências lineares e diretas do “princípio de agregação”, característico dos cultos de voduns, ainda que aplicado a uma diversidade étnica mais extensa. Em outras palavras, certos especialistas religiosos jejes vendidos como escravos na Bahia tinham referentes rituais e conhecimento esotérico para organizar cultos de múltiplas divindades e, o que é mais importante, estavam habituados a agregar novas divindades nesses cultos. Num contexto social que propiciava a reunião de grupos humanos heterogêneos, essa experiência dos africanos jejes foi, sem dúvida, de muita utilidade para especialistas religiosos de outras origens que, fosse em associação com os sacerdotes jejes, fosse imitando suas práticas, replicaram formas de culto coletivas parecidas. Essas considerações vêm corroborar desse outro ângulo a tese, sustentada no capítulo 4, de que a tradição vodum teve papel determinante no processo formativo do Candomblé.

Vejam com mais detalhe essas questões. Ao lado dos ancestrais divinizados das linhagens (*hennu-voduns*) e das divindades ou forças de caráter pessoal (Fa, Legba), Herskovits divide as “grandes divindades” ou divindades “públicas” daomeanas em quatro grupos principais: o panteão celeste de Mawu-Lissá, o panteão da terra de Sakpata, o panteão da serpente de Dan e o panteão do trovão de Hevioso. Herskovits comenta que “o daomeano não concebe uma só divindade cumprindo todas as funções de cada um dos elementos. Ele concebe sobretudo *grupos de divindades*, formando cada grupo um panteão governado por um *chefe de panteão*” (grifo nosso).⁴ Como explica Maupoil, “o trovão, a terra, todos os grandes voduns possuem um conjunto de *satélites* entre os quais se repartem os deveres sob a sua responsabilidade”.⁵ O que interessa destacar é a idéia de que os voduns são concebidos como formando *grupos*, às vezes ligados por vínculos genealógicos, e que os seus assentos ou altares são agregados num mesmo templo ou espaço sagrado, segundo uma lógica de eficácia religiosa e de acumulação de poder espiritual (*acè*).

Olabiyi Yai alerta que chamar “panteões” a esses grupos de divindades pode levar a equívocos, já que o termo “panteão” “introduz de forma encoberta os novos e potencialmente subversivos conceitos gêmeos de verticalidade e hierarquia como dimensões ou traços definidores das divindades na visão do mundo dos habitantes da região” — características que nem sempre poderiam ter existido.⁶ No entanto, devemos admitir que idéias de verticalidade e hierarquia não eram estranhas à religião vodum, e isso numa variedade de formas.

Como já foi referido no capítulo 3, no século XVII Bosman notava, em Uidá, a supremacia do culto da serpente sobre os cultos das árvores e do mar, sugerindo uma análoga hierarquia entre os respectivos sacerdotes. Entretanto, foram os reis fons os responsáveis por estabelecer no Daomé, já desde o início

do século XVIII, um sistema religioso altamente centralizado e hierarquizado. Vimos como Maupoil falava de um “plano de submissão dos altares ao trono”, e Maurice Glele, de um “controle de polícia administrativa” do estado sobre as congregações voduns.⁷ Esse controle político da vida religiosa resultou na centralização e organização hierárquica da casta sacerdotal. A mãe do rei Tegbesu, Na Huanjile, é geralmente tida como responsável pela introdução, por volta de 1740, do culto Mawu-Lissá, em Abomey, transformando esse casal de voduns em divindades genitoras e supremas, colocando-as na cumeeira de um panteão cada vez mais vertical e hierarquizado. Ao mesmo tempo, a introdução do sistema de adivinhação Fa, controlado exclusivamente por homens, e a promoção do culto Nesuhue dos ancestrais reais como culto “nacional”, com precedência sobre o culto do resto de divindades “públicas”, contribuíram para uma crescente estruturação piramidal do sistema religioso.⁸

O progressivo estabelecimento, durante os séculos XVIII e XIX, de um “panteão oficial” em Abomey foi acompanhado pela elaboração de vínculos conceituais e rituais entre as suas partes constituintes, isto é, as divindades “públicas” ou “divindades do reino”. Os cultos de Mawu-Lissá, Hevioso e Dan, por exemplo, até então independentes, foram relacionados através de mitos, com o intuito de estabelecer cosmologias coerentes. Ora, esses esforços dirigidos para criar um sistema coeso foram principalmente restritos a Abomey e a sua área de influência.⁹ Embora não devamos subestimar o impacto desses esforços fora de Abomey, o que parece ter prevalecido na região é uma série de que John Peel, referindo-se à área iorubá, chama de “complexos de cultos locais” (*local cult complexes*), definidos como “um conjunto de cultos que tende a incluir tanto um bom número dos *orisas* [voduns] conhecidos em todo o país [...] como outros de caráter mais local, talvez até exclusivos do lugar”.¹⁰ Faz-se, portanto, útil para a análise distinguir entre um “complexo de cultos nacional”, estabelecido por Abomey, promovendo um panteão altamente hierarquizado e vertical, e vários “complexos de cultos locais”, capazes de assimilar elementos do modelo oficial, mas que podiam também manter certas especificidades locais.

De modo geral, os sacerdotes de cada templo ou congregação vodum tinham relativa autonomia para instalar os assentos ou altares das divindades que eles achavam oportuno. Embora a maioria dos voduns cultuados num templo tendessem a pertencer à mesma categoria genérica (*hunve* ou voduns vermelhos, como Hevioso; *atimevodun* ou voduns das árvores; Dan; Sakpata; Nesuhue etc.), novos voduns, por motivos variados, podiam ser “adquiridos” ou “comprados” e agregados aos já existentes como “satélites”. Essa dinâmica resultava num contínuo movimento e transformação do “panteão” de qual-

quer templo e, conseqüentemente, de qualquer “complexo de cultos local”. A comparação das listas de voduns recolhidas em várias regiões da área gbe, tanto no interior como fora do Daomé, mostra contradições recorrentes no número, identidade, gênero, atributos, funções ou posição relativa de parentesco das divindades de qualquer “panteão” que seja. Essa evidência indica claramente que, apesar da centralizada organização religiosa prevalecente em Abomey, os “panteões” não eram nunca estáticos ou homogêneos. A análise dessa dinâmica em relação aos voduns cultuados nos candomblés jejes da Bahia será desenvolvida mais adiante.

Além dessa variabilidade, em cada templo vodum uma divindade é normalmente indicada como a liderança do grupo espiritual. Esse mínimo elemento hierárquico é geralmente, mas nem sempre, expresso em termos genealógicos. A figura do pai ou de um casal genitor original expressa habitualmente a preeminência de certos voduns sobre o resto do grupo. Em alguns casos, as hierarquias prevalecentes entre as divindades refletem correspondentes hierarquias entre os seus sacerdotes. As narrativas que enfatizam certas hierarquias são elaboradas ou construídas, muitas vezes, para legitimar uma divindade ou um grupo de divindades (normalmente aquelas com as quais o narrador está ligado), perante outras de congregações religiosas concorrentes. Podemos concluir que o conceito de grupos ou “famílias” de divindades, lideradas por uma figura principal e cultuadas num mesmo templo, geralmente sob a supervisão centralizada de um casal homem-mulher de *vodunons* (sacerdotes, literalmente “donos” do vodum), constitui elemento fundamental da religião vodum.

Essas características do culto de voduns na área gbe parecem contrastar, até certo ponto, com os cultos de orixás da área iorubá, onde a interconectividade entre orixás é, aparentemente, menos forte. Segundo Verger, cada culto de orixá constitui uma instituição independente, o que resulta no que ele chamou uma série de “monoteísmos justapostos”. Em outras palavras, cada congregação religiosa, ou até cada vila ou cidade, estaria dedicada à veneração exclusiva de uma única divindade autônoma. Embora na área iorubá encontremos complexos de vários cultos em muitas localidades e até, em certos casos, o culto de mais de um orixá numa mesma congregação religiosa, a hipótese de Verger, de uma certa independência entre os vários cultos de orixá, parece confirmada num estudo de Mckenzie. Baseado na análise dos *orikis* dos orixás e dos versos de Ifá, Mckenzie conclui que, fora o caso de Xangô, Obatalá e a “tríade de Ifá” (Exu, Orunmilá e Olodumaré), os cultos de orixás não apresentam quase nenhuma alusão verbal a outras divindades, sugerindo um relativo “separatismo” entre eles e a ausência de um panteão fixo ou esta-

belecido. Mckenzie, que critica anteriores modelos unitários do panteão iorubá, é menos radical que Verger e adota uma postura intermediária mais conciliatória, falando de “constelações de orixás em torno de alguns outros proeminentes”, existindo entre eles “uniformidades parciais, mas sem contemplar qualquer quadro cosmológico completo”.¹¹

A hipótese de Verger leva à conclusão de que a justaposição de uma pluralidade de cultos individuais numa mesma congregação religiosa, como acontece no Candomblé brasileiro, o Vaudou haitiano e a Santería cubana (o que ele chama de “politeísmo”, em oposição aos “monoteísmos justapostos”), seria uma criação característica do Novo Mundo, resultado das novas condições socio-culturais impostas pelo escravismo, situação em que recursos humanos e materiais limitados teriam favorecido a reunião inclusiva de cultos inicialmente discretos ou separados. Esse fenômeno constituiria, assim, uma diferença fundamental entre o Candomblé e as tradições orixá da África ocidental. A interpretação “nagocêntrica” de Verger tem sido aceita e replicada de forma acrítica pela literatura afro-brasileira, especialmente por Bastide, para citar apenas um dos autores mais significativos.¹² No entanto, essa interpretação não leva em consideração a ampla evidência coletada na área gbe (parte dela pelo próprio Verger), que mostra uma antiga e fecunda tradição de cultos de múltiplas divindades.¹³

Aliás, também na área iorubá, ao menos na atualidade, encontramos cultos de múltiplos orixás e formas de *performance* seriada, como foi documentado por Andrew Apter no reino de Ayede, na região de Ekiti, e por Margaret Thompson Drewal em Igbogila, uma vila na região de Egbado. Apter chega até a afirmar que os cultos de múltiplos orixás poderiam constituir uma característica comum da área iorubá, e a partir desse pressuposto questiona também a hipótese de Verger, sugerindo que o culto de múltiplas divindades do Candomblé encontraria os seus antecedentes nas práticas e instituições religiosas da área iorubá. Conquanto precisamos de uma análise histórica mais detalhada, cabe notar que os cultos de múltiplos orixás na área iorubá parecem um fenômeno relativamente recente, talvez resultado das migrações e reestruturações sociais ocorridas após a queda do reino de Oyo, por volta de 1830. No caso de Ayede, por exemplo, os cultos de múltiplas divindades em volta de alguns orixás principais surgiu só após 1845, período da formação desse reino, e já que o tráfico transatlântico brasileiro cessou em 1850, parece difícil que as práticas religiosas de Ayede tivessem qualquer influência na formação do Candomblé. No caso de Igbogila, como sugere Drewal, o culto de múltiplas divindades poderia ter sido, na sua origem, uma prática vodum, apropriada dos guns de Porto Novo, pelos ahoris (holli-idjè) e subseqüentemente replicada pelos seus vizinhos de Egbado.¹⁴

Uma característica desses cultos de múltiplas divindades iorubás é a condução do ritual por uma pluralidade de especialistas religiosos, cada um responsável por um orixá, enquanto, nos templos voduns, encontramos uma liderança centralizada num casal de *vodunons* responsável pela totalidade do grupo de divindades. Segundo Rodrigues, na Bahia do final do século XIX não havia sacerdotes especializados; sendo que cada ialorixá ou babalorixá dirigia o culto de todas as divindades assentadas no terreiro, com exceção de ocasiões especiais, como alguma festa importante, em que vários líderes religiosos podiam reunir-se numa mesma casa.¹⁵ Essa nova semelhança estrutural entre a tradição vodum e o Candomblé vem reforçar a minha tese de base de uma significativa continuidade entre os dois sistemas religiosos.

É preciso salientar que a ênfase dada aqui à importância da tradição vodum responde à orientação da pesquisa, mas não deveria levar-nos a minimizar a complexidade do problema. Pensar em termos de uma polarização entre um sistema de organização religiosa daomeano, vertical e “politeísta”, e um outro iorubá, horizontal e “multimonoteísta”, é certamente reducionista e analiticamente incorreto. Processos de hierarquização e centralização não eram exclusivos dos fons, e a evidência historiográfica e etnográfica prova que formas centralizadas de organização religiosa foram também comuns entre os grupos iorubás.¹⁶ De modo similar, como foi mostrado, cultos de múltiplas divindades e formas de *performance* seriada também não eram exclusivas dos cultos de voduns. No entanto, a documentação disponível sugere que essas práticas eram comuns na área gbe pelo menos desde o século XVIII, enquanto na área iorubá aparecem de uma forma restrita, num período relativamente tardio.

Também é claro que o processo formativo do Candomblé não respondeu a uma simples réplica de uma ou outra tradição africana, mas existiu toda uma série de condicionantes socioculturais que obrigaram e estimularam uma “criatividade” que resultou em características institucionais propriamente brasileiras, além, ou ao lado, dos possíveis processos de continuidade. Entretanto, penso que o “princípio de agregação”, baseado na dinâmica de incluir novas divindades num complexo ritual preexistente, princípio que no sistema religioso vodum constitui a regra (em vez da exceção, como parece acontecer nos cultos de orixás pré-coloniais), persistiu como uma influência jeje que ofereceu um modelo organizacional marcante na constituição do Candomblé.

O CULTO DOS VODUNS DO MAR E DO TROVÃO NA ÁREA GBE

Além das práticas rituais que serão examinadas no próximo capítulo, o “panteão”, ou a identidade das entidades espirituais, é talvez o mais importante fator de diferenciação entre as diversas “nações de Candomblé”. Atualmente, os vários terreiros jeje-mahis da Bahia podem cultuar uma complexa variedade de divindades, tanto voduns como orixás, com certas diferenças de detalhe de uma casa para outra. No entanto, existe um certo consenso em destacar três grandes grupos de voduns como dominantes e característicos dessa “nação”. Esses três grupos ou “famílias” são liderados pelos chamados “reis da nação jeje”: 1) o vodum serpente Bessen (a família de Dan); 2) o vodum do trovão Sogbo (a família de Hevioso ou Kaviono) e 3) o vodum da varíola Azonsu (a família de Sakpata). Como explicava o falecido Netinho, vodúnsi do Seja Hundé, as três famílias são como os dedos índice, médio e anular; os três pertencem à mesma mão (a mesma nação), mas o médio (Dan) é o maior. Já *gaiaku* Luiza, alterando a hierarquia, falava que Sogbo é o rei, Bessen, o príncipe, e Azonsu, o conde.¹⁷

Nanã, “a mais velha das mães d’água”; Loko, associado à gameleira; Aziri, Agué, Lissá, Aizan ou Elegba são outros voduns bem conhecidos, e existem muitos outros preservados na memória, mas as três famílias acima mencionadas, incluindo cada uma delas um variado número de voduns, constituem os sinais de identidade mais importantes do panteão jeje contemporâneo. Justapostos a esses voduns cultuam-se também uma série de orixás nagôs, especialmente as *yabas* ou orixás femininos, resultando num panteão misto, freqüentemente chamado “nagô-vodum”. Essa justaposição interétnica, que caracterizou não apenas as casas jejes como também, de um modo geral, o processo formativo do Candomblé, poderia ser interpretada, segundo sugeri acima, como uma dinâmica inspirada no “princípio de agregação”, operativo no sistema religioso vodum da área gbe.

Para melhor entender em que consiste esse “princípio de agregação”, será útil analisar, de uma perspectiva histórica, um caso específico. O exemplo dos voduns associados com o trovão e o mar, correspondente à família de Hevioso no Brasil, ilustra como essas divindades foram progressivamente inseridas em panteões multiétnicos cada vez mais abrangentes, primeiro na área gbe e depois nos terreiros jejes da Bahia. Esse caso também sugere que tais mudanças, ocorridas no nível das entidades espirituais, em que novas entidades são adicionadas e outras “esquecidas”, relacionando-as em diferentes hierarquias, podem expressar distintas interações étnicas de seus agentes sociais, assim como mudanças na organização de suas lideranças religiosas. Em outras pa-

lavras, a organização do mundo espiritual pode refletir certos aspectos da dinâmica social.

Um esquema simplificado do nosso caso em estudo pode ser dividido em quatro estágios:

1) Inicialmente, os cultos dos voduns do mar e do trovão eram instituições religiosas independentes, adstritas a linhagens ou grupos étnicos específicos, os hula e os aïzo-seto, respectivamente.

2) Mais tarde, esses cultos foram progressivamente assimilados por outros grupos étnicos, expandindo-se por toda a área gbe, virando cultos “públicos”. Nesse processo, os dois grupos de voduns foram conceitual e ritualmente relacionados de forma diferenciada, segundo cada região. Em muitos casos, os voduns do mar e do trovão foram integrados num único “panteão” e cultuados nos mesmos templos.

3) Nos terreiros jejes do Brasil, pelo menos na Bahia e no Maranhão, o grupo já integrado de voduns do trovão e do mar, conhecido como Kaviono ou Hevioso, virou um “panteão” inclusivo, agregando uma série de divindades que na área gbe eram alheias a esse grupo.

4) Finalmente, nos terreiros jeje-mahis da Bahia a família de Kaviono (também conhecida como Mundubi), embora identificada como um grupo diferenciado, foi ritualmente justaposta a outros grupos de voduns mahis, como o da serpente Dan e o do vodum da terra Sakpata, assim como a certos orixás nagôs, como as *yabas* Oiá e Oxum, por exemplo.

O primeiro problema ao encarar esse progressivo e variável processo de agregação de divindades é o de localizar esse movimento no tempo e no espaço. A análise histórica de qualquer grupo de voduns, em particular a dos voduns do trovão e do mar, apresenta sérias dificuldades metodológicas devido à ausência, até a segunda metade do século XIX, de dados precisos e confiáveis. Essas dificuldades só podem ser contornadas recorrendo à análise lingüística, à tradição oral e à projeção no passado de dados etnográficos do século XX. A combinação cautelosa dessas formas de evidência indireta, junto com a informação documental disponível permitem, no entanto, esboçar um quadro geográfico e cronológico razoavelmente plausível.

O culto do mar está documentado, desde a segunda metade do século XVII, em várias partes do Golfo do Benim.¹⁸ Em muitos casos, oferendas ao mar eram realizadas para invocar a chegada dos barcos europeus, ou para acalmar a fúria das águas e permitir o embarque de mercadorias e escravos. Portanto, o culto ao mar estava aparentemente ligado ao comércio com os

européus e a suas vantagens econômicas. Ora, há evidências que sugerem que a veneração marítima estava associada a crenças autóctones anteriores, pois em reinos do interior como os de Allada, Oyo ou Daomé existiam preceitos religiosos explícitos que proibiam aos seus reis entrar em contato ou olhar para o mar.¹⁹

Na área gbe, o culto ao mar parece ter sido inicialmente uma prerrogativa dos hulas; significativamente, os voduns do mar são conhecidos como *hulahun*, e hoje em dia os hulas reclamam ser os seus “proprietários” originais. Os hulas, também conhecidos como popos, fulaos, plas, flàs ou aflas, eram, principalmente, pescadores da lagoa litoral e produtores de sal, tendo a sua capital política em Agbanankin, no delta do rio Mono. Graças às suas habilidades de navegação e ao fato de ser a lagoa litoral uma das mais importantes rotas comerciais locais, os hulas rapidamente se estabeleceram ao longo de toda a costa da área gbe. A documentação existente permite supor que pelo menos a partir de 1630 eles já teriam criado diversos núcleos populacionais desde Aflawu até Jakin e, provavelmente, ainda mais a leste, até Apa (Badagri).²⁰ Portanto, apesar da ausência de documentação escrita, é possível que o culto de divindades marítimas se tivesse estendido em toda essa área a partir desse período.

O culto do trovão está menos documentado, e as primeiras fontes do século XVII falam, sobretudo, da Costa do Ouro. Barbot documenta, em território akan, a associação entre o trovão e uma divindade celeste conhecida como Jean Goeman ou Jankomé (*Onyankome*). Bosman, referindo-se à mesma região, menciona que os “negros” são da opinião que “a força do trovão está contida em certa pedra”, e sugere a sua associação com “coisas sobrenaturais”.²¹ Embora esses comentários não permitam afirmar a existência de um culto organizado do trovão, indicam uma antiga divinização desse fenômeno natural na região. Na área gbe, a primeira referência ao culto do trovão aparece num manuscrito francês datado entre 1708 e 1724. Menciona-se, no reino de Uidá, o culto do trovão e a crença de que ele matava os ladrões com as suas “pedras”, insinuando-se já a sua associação como divindade da justiça.²²

No entanto, é só na segunda metade do século XIX que encontramos documentados os primeiros nomes de divindades do trovão. F. E. Forbes é o primeiro autor, em 1851, a mencionar o nome de So (“Soh”) como divindade do trovão. Hevioso é mencionado pela primeira vez pelo padre Borghero em 1863: “na língua Gegi, o deus do trovão se chama Kevioso. É o mesmo Schango dos Nagos”. Richard Burton, que visitou Uidá e Abomey no mesmo ano, fala também de “So ou Khevioso, o fetiche do trovão, cultuado em Whydah, no So Agbajyí, ou quintal do trovão”.²³

Segundo Le Herissé, na área gbe coexistia uma variedade de cultos sôs, ou cultos do trovão (sô = trovão). Havia o djisô (trovão do céu), cultuado pelos djetovi, provavelmente um grupo proto-iorubá, morador no planalto de Abomey. Havia também o hevieso ou hevioso, o sô de Hevie, que, pelo menos desde o século XIX em diante, parece ter sido o culto do trovão mais popular na região. Em Hevie, uma cidade na região Aïzo, entre Allada e Uidá, os voduns heviosos são denominados *setohun*, ou divindades dos setos. Segundo Tidjani, os setos eram um grupo étnico de Athiemé, nas margens do rio Mono, que no século XVII emigraram para Hevie. Segundo Pazzi, a difusão do culto sô a partir de Hevie só se produziu no século XIX.²⁴

Embora essas informações baseadas na tradição oral do século XX devam ser tomadas com cautela, o que emerge dessa breve exposição é que os cultos dos voduns do mar e do trovão eram inicialmente instituições religiosas independentes, adstritas a grupos étnicos específicos. Em outras palavras, eles eram *hennu* ou *ako* voduns e seu culto, responsabilidade exclusiva de certas linhagens. Além da evidência lingüística — os voduns do mar são denominados *hulahun* e os do trovão *setohun* — a documentação etnográfica contemporânea vem corroborar esse fato. Verger coletou as listas de voduns cultuados em Hevie e várias localidades orientais dos hulas. Em Hevie, ele não achou nenhuma menção das divindades do mar (exceto Ahuangan, identificado ora como vodum do mar ora como do trovão), enquanto em cidades hulas como Ketonou, Godomey e Avleketé, o vodum hevioso é desconhecido ou figura apenas de forma periférica, aparentemente como uma apropriação tardia associada à de outros voduns “públicos”, como Lissá ou Sakpata. Em Allada, em território aïzo, Herskovits também documentou a presença dos voduns heviosos e apenas um só templo independente dedicado ao vodum marinho Agbé. Esses dados reforçam a idéia de que o culto hula dos voduns do mar e o culto aïzo-seto dos voduns do trovão foram, no passado, instituições religiosas separadas e diferenciadas.²⁵

VARIAÇÕES REGIONAIS E DINÂMICA INTERNA DOS “PANTEÕES” DO MAR E DO TROVÃO

Com o tempo, os cultos do mar e do trovão foram progressivamente apropriados por outros grupos étnicos, como os huedas, fons, gens, ewes ou anlos, dispersando-se por quase toda a área gbe e convertendo-se, desse modo, em cultos “públicos” ou interétnicos. Nesse processo, os dois grupos de voduns foram conceitual e ritualmente relacionados em diferentes graus, segundo cada região. Em muitos casos, os voduns do mar e do trovão passaram a in-

tegrar um único “panteão”, cultuado nos mesmos templos, o que poderíamos considerar um primeiro estágio ou expressão do “princípio de agregação”.

Em Uidá, embora Hevioso seja cultuado em certas famílias huedas, o seu templo mais importante encontra-se na concessão do Hunon Dagbo, o grande sacerdote dos voduns do mar. A coletividade familiar do Hunon é hula em origem, mas a sua presença em território hueda precedeu a chegada dos daomeanos na década de 1720. Fala-se que o Hunon Dagbo “possui pessoalmente” os voduns heviosos, mas a sua justaposição aos voduns marinhos da sua linhagem sugere que, desde o início, os voduns do trovão estiveram subordinados às divindades do mar. Essa relação hierárquica foi expressamente sancionada quando o Hunon Dagbo foi promovido pelo rei daomeano como a máxima autoridade religiosa de Uidá, e todos os cultos de Hevioso passaram a depender diretamente dele. A subordinação dos voduns do trovão aos do mar é conceitualmente expressa quando o Hunon afirma que todos os voduns heviosos são voduns do mar, filhos de Agbé.²⁶

Uma situação inversa parece ter-se dado em Abomey, onde os voduns do mar aparecem sob a jurisdição religiosa dos sacerdotes do trovão. Le Herissé, em 1911, foi o primeiro autor a notar que o panteão do mar estava integrado e implicitamente subordinado ao panteão do trovão. “Na corte de Hebioso estão incluídos Hu, o mar e a sua família. Hu, ou Agbé ou Hualahun, é, como indica o seu último nome, de origem Huala [Gd. Popo] [...] Hu é o marido de Na-èté, ambos genitores de Avrekete; esta trindade é louvada nos templos do trovão e utiliza as mesmas sete folhas consagradas ao trovão.” Aliás, nos templos do trovão, o casal Agbé e Naeté é considerado “filho” de Sogbo (o grande So).²⁷

Em Agbanankin e Heve, no território hula, berço de Agbé e dos voduns do mar, encontramos também o culto de Hevioso, mas em templos separados. Nas congregações de Hevioso em Heve, os voduns do trovão são chamados *yehwe*, sugerindo uma interpenetração como os cultos *yehwe* de Togolandia. Como nota Herskovits, “os cultos *yehwe*, em termos da cultura daomeana, não são mais do que cultos de voduns com uma ênfase regional particular nos deuses do trovão e do mar, e menos separatismo no culto de outras divindades afiliadas” (como Gbade, Loko ou Dan).²⁸

Efetivamente, em Togolandia, provavelmente entre os anlos ou ewes, Spieth lembra a liderança compartilhada do panteão *yehwe*, entre o vodum masculino do trovão So, importado de Hevie, e a sua mulher, o vodum do mar Agbui (Agbé), importado de Avlekete (uma localidade hula). Vemos como fora do território hula Agbé pode virar uma divindade feminina, simbolicamente subordinada ao seu esposo, o vodum do trovão. Além de variações de gênero e

relações de parentesco, o grupo integrado de voduns do trovão e do mar apresenta, como em Abomey, uma aparente superioridade hierárquica do trovão.²⁹

Finalmente, em Aneho (Pequeno Popo) e Glidji, em território gen, encontramos um casal misto de voduns do trovão e do mar, o masculino Hevioso e o feminino Tokpadoun, progenitores de uma descendência mista de voduns marinhos (Avlekete, Agboe ou Anatê) e de voduns do trovão, como Gbede (Gbadé) e Aklobè (Akolombé), o último considerado o pai de outros voduns do trovão, como Sogbo e Da Ahwanga.³⁰

A evidência coletada em Uidá, Abomey, o delta do Mono e Togolandia demonstra claramente a mobilidade das práticas e valores associados aos voduns através das fronteiras geográficas e étnicas e o leque de variações regionais resultado desse movimento. Em Ketonou, capital de uma linhagem real hula, o culto do mar é supremo e não há evidência do culto de Hevioso, enquanto no território gen encontramos um casal misto mar-trovão com descendência igualmente mista. À medida que nos deslocamos para oeste, de Ketonou para Togolandia, parece existir maior interpenetração, como se a integração dos dois grupos fosse crescente fora dos territórios originais desses cultos.

Comentando uma dinâmica semelhante nos cultos de orixás, Peel observa: “a mobilidade dos *orisas*, seja em consequência de migrações dos seus devotos ou através do zelo promocional dos seus sacerdotes, também promove mudanças no caráter do *orisa*. Um *orisa* recém-chegado pode encontrar o seu nicho especial já ocupado, e pode tentar criar um novo nicho”.³¹ As mudanças de gênero, laços de parentesco e hierarquia apontadas em relação aos voduns do mar e do trovão parecem seguir um princípio similar. O masculino Agbé, por exemplo, pode sofrer uma mudança de gênero e de posição de parentesco quando é uma apropriação tardia em comunidades que já tinham uma dominante divindade masculina do trovão.

Nesse sentido, a inversão de *status* hierárquico entre os voduns do mar e do trovão em Uidá e Abomey poderia ser explicada em termos cronológicos; o grupo de divindades recém-chegado estaria sempre subordinado ao grupo previamente estabelecido. Isso é claro em Uidá, onde os voduns de Hevioso foram os “hóspedes”, sendo que os voduns do mar eram os próprios da linhagem hula. Isso implicaria também que os voduns do mar foram importados em Abomey quando o culto de Hevioso já estava ali estabelecido.

Além dessa generalidade, sobre o momento em que se produz a agregação mar-trovão e o seu movimento através de fronteiras étnicas e geográficas, muito pode ser especulado, mas pouco se pode afirmar com certeza. Foi, sem dúvida, um processo assistemático, que aconteceu em períodos sucessivos em diferentes áreas. O mesmo vodum poderia ser importado em templos diferentes da mesma

localidade por famílias distintas em momentos distintos, seja por meios violentos, como guerras e captura de escravos, seja por estratégias pacíficas, como matrimônios, alianças entre linhagens ou migrações dos sacerdotes.

Segundo Merlo, a inclusão dos voduns de Hevioso nos templos hulas do mar em Uidá pré-datava a invasão da costa, realizada por Agaja em 1727. Certamente essa assimilação *hueda-hula* dos voduns heviosos devia ser bem antiga, já que os devotos de Hevioso, no final da sua iniciação, são chamados *huedanu* (habitante *hueda*) e a sua língua ritual secreta é o *huedagbe*. Essa terminologia étnica associada à iniciação pode, às vezes, indicar o lugar de origem do culto, mas nesse caso indica um dos seus pontos de difusão.³²

As tradições orais datam a instalação dos cultos de Hevioso em Abomey e Kana de forma variável durante os reinados de Agaja, Tegbesu e Agonglo, o que provavelmente reflete a importação sucessiva de distintos heviosos. As tradições orais são também contraditórias em relação ao lugar de onde o culto de Hevioso teria sido importado. Embora Uidá seja uma possibilidade, Hevie é a localidade mais vezes citada. Outras versões citam as localidades hulas de Heve, Ahla Heve, Jakin e Agbanankin, indicando, como em Uidá, uma antiga apropriação *hula* dos voduns *aïzo-seto*. Com o tempo, Hevioso virou a mais importante “divindade pública” de Abomey e como vodum guerreiro e deus da justiça foi emblema da dominação daomeana. A importância conferida a Hevioso em Abomey — conhecido também como Agbohun, ou “divindade de Abomey” — é comparável à importância outorgada a Xangô em Oyo.³³

Em relação aos voduns do mar, Le Herissé diz que foram importados em Abomey durante o reino de Tegbesu e logo inseridos nos templos do trovão. No entanto, em 1727, durante o reinado de Agaja, já há indícios de que membros da elite daomeana participavam dos cultos marinhos realizados em Jakin. Em meados do século XIX, a apropriação do culto marinho pela realeza fon parece institucionalizada.³⁴

Os hulas e *huedas* da costa seguramente foram os grupos étnicos que primeiro integraram os dois “panteões” e foram responsáveis por sua subsequente difusão geográfica. Porém, em meados do século XVIII — período em que a transferência transatlântica desses cultos pode ter começado — e certamente no início do século XIX — quando presumivelmente contribuíram no processo formativo do Candomblé —, esses cultos do mar e do trovão já estavam difundidos ao longo de toda a costa desde o rio Volta até Badagri e eram praticados por diversos grupos étnicos incluindo os hulas, *huedas*, fons, *aïzos*, toris, *dovis*, gens, ewes e anlos.

Ora, como vimos no capítulo 1, na Bahia, os voduns do trovão e do mar passaram a ser conhecidos como *mundubi*, uma denominação étnica registra-

da nas primeiras décadas do século XIX. Do mesmo modo que mahi, savalu ou dagomé, mundubi tornou-se o nome de uma das “subnações” do Candomblé jeje, isto é, mundubi passou a designar uma modalidade de rito específica associada aos voduns da família Kaviono. O termo “Kaviono” é interpretado por vários especialistas religiosos jejes como uma evolução fonética de Hevioso ou Kevioso, embora se possa também pensar numa relação com a expressão *kaviecele* (ou *kawo kabiyecile*), utilizada para salvar os voduns e orixás do trovão. Como explicava *humbono* Vicente, “mundubi é Kaviono, e eles cantam: *ooo, ooo, ooo, Daomé, o Kavieceli vodun daome*”.³⁵

No Brasil, a família de Hevioso, Kaviono ou mundubi refere-se sempre ao panteão integrado dos voduns do trovão e do mar, com predominância hierárquica e numérica dos primeiros, como sugere o seu nome. O vodum mais importante desse grupo é Sogbo (Sobo), seguido da sua descendência (Badé, Akolombé etc.), enquanto os voduns do mar, Averequete, Agbé (Abé) ou Naeté (Naté) são menos conhecidos e normalmente relegados a posições secundárias. Essa hegemonia dos voduns do trovão reproduz a pauta achada em Abomey, no baixo Mono e Togolândia (e não a inversa prevalente em Uidá), o que poderia levar-nos a pensar numa identificação do termo mundubi com grupos localizados nessas áreas.

O “PRINCÍPIO DE AGREGAÇÃO” NO PANTEÃO JEJE-MAHI DA BAHIA

Para dar continuidade à análise do “princípio de agregação” característico da tradição dos cultos de voduns, vamos examinar os dois últimos estágios do processo, agora já no Brasil. Por um lado, a “família” de Hevioso ou Kaviono, tanto nos terreiros jejes da Bahia como nos do Maranhão, converteu-se num “nicho” ou categoria conceitual inclusiva, agregando uma série de divindades como o vodum-pantera Kpo, ou o vodum-árvore Loko (também Lissá e Nanã no Maranhão), que na área gbe não pertenciam estritamente a esse grupo. Cabe notar que na África entidades espirituais como Legba, Kpo, Loko ou Dan não designam um único vodum, mas são termos genéricos, incluindo uma pluralidade de entidades individualizadas que podem estar associadas a vários voduns. Por exemplo, pode haver um Kpo que se manifesta ou “vem pelo lado” dos voduns da terra Sakpata, e um outro que “vem pelo lado” dos voduns do trovão Hevioso. Ambos são Kpo ou panteras, mas se manifestam nos diferentes templos como “qualidades” distintas com atributos próprios. Do mesmo modo, certos voduns podem ter a sua “qualidade” de Dan, Loko ou Legba. Esse fato explicaria a inclusão de Kpo e Loko na família de Hevioso

no Brasil. Mas além desse primeiro nível de agregação, a “família” Kaviono ou mundubi, embora identificada como um grupo diferenciado de voduns, foi ritualmente justaposta a outros grupos de voduns jeje-mahis e orixás nagôs.

Consideremos como ponto de partida a organização do panteão do Bogum na atualidade. Nesse terreiro distinguem-se três grandes grupos de entidades espirituais: 1) os *Kaviono*, considerados a “família real”, incluindo voduns como Sogbo, Badé, Loko, Kpo e outros;³⁶ 2) os “*Voduns*”, incluindo diferentes “qualidades” do vodum-cobra Dan (Bessen, Toquem, Quenquém etc.), do vodum-varíola Sakpata (Azonsu ou Ajonsu, Azoani etc.) e outros, como Tobossi, Agué etc.; e 3) os *Nagô-vodum*, incluindo orixás nagôs femininos, como Nanã, Iansã, Oxum, Iemanjá e outros masculinos, como Omolu, Oxóssi etc. Distintas “qualidades” de uma mesma entidade espiritual podem corresponder a grupos diferentes e ter assentos separados. Por exemplo, o vodum Ajonsu pertence ao grupo dos “voduns”, mas Omolu, seu correspondente orixá nagô, pertence ao grupo “nagô-vodum” e tem o próprio assento. O mesmo acontece com o vodum Agué e o orixá Oxóssi. Diz-se ainda que as entidades nagôs “são orixás mas têm preceitos jeje”.³⁷

Certos voduns como Bessen ou Ajonsu, pela sua importância hierárquica, são, às vezes, confundidos com membros da “família real”, mas seria talvez mais correto falar deles como “súditos” ou “hóspedes” de Sogbo. Jehová de Carvalho documenta um mito da casa que explicaria a amizade entre Sogbo e Dan.

Sobô estava em suas terras e, de repente, surge uma caravana. E esta caravana tinha um chefe chamado Dâ. E Dâ chega às terras de Sobô e pede pousada por aquela noite. Mas Sobô se preocupou com o cansaço dos que seguiam a Dâ e lhe disse: “Você pode ficar mais um dia, aqui”. A partir desse contacto, foram contadas histórias do seu povo, mutuamente, de tal maneira que descobriram que havia, entre eles, interesses comuns. [...] Então Dâ disse: “Se você me permitir, nunca mais eu vou sair daqui”. E Sobô consentiu. A partir desse encontro, a terra dos jeje-mahins, a terra de Sobo, passou a ser também a terra de Dâ.³⁸

Essa hospedagem do povo de Dan nas terras de Sogbo encontra paralelo na tradição mítica dos correspondentes orixás nagô Oxumaré e Xangô, no qual, como veremos mais adiante, o primeiro, responsável pelas chuvas, é considerado “o criado” do segundo. Essa tradição mítica que liga e sujeita Dan a Sogbo (ou Oxumaré a Xangô) talvez tenha surgido a partir da centralização e hierarquização dos cultos de voduns estabelecida em Abomey, na qual os cultos de Dan foram introduzidos nos templos de Sogbo. Alternativamente, essa narrativa seria uma adaptação jeje do mito iorubá ocorrida no Brasil, que refletiria, talvez, o encontro e colaboração entre sacerdotes mundubis e mahis.

Já *gaiaku* Luiza, líder do terreiro Huntoloji, que segue de perto a tradição do Seja Hundé, explica:

Lá em casa nós temos o modubi ou kaviono, o dan e o nagô vodun. E vamos na linha certa, como quando nós abrimos o *zandro* “*valu, valu nu kulu...*”, aí vai seguindo, quando termina entra no nagô-vodun “*ago, ago nilê*”, pedindo licença aos Kaviono porque o jeje é entrosado com os três. Não existia a *merê* [mulher] no jeje. Só existia homem. Foi o motivo porque entrou o nagô-vodun. Como sejam: Oiá, Iemanjá, Oxum, Nanã, para que haja *iabás* [vodum feminino em nagô]. É por isso que, quando acaba o *zandro* e entra o *dorozan* se canta “*Ago nilê, nilê madá, ago ni bibi o e ki iu ile madá ago*”, pedindo ao dono da nação, Kavioso, licença.³⁹

Efetivamente, a justaposição dos voduns mundubis e mahis com os orixás nagôs encontra expressão no nível ritual, na ordem da seqüência de cantos do *zandrô*, obrigação de abertura das festas nos candomblés jeje-mahis que será examinada no próximo capítulo. O *zandrô* inicia-se com uma série de cantos associados a Bessen, seguidos de outros para Legba e Ogum Xoroque, divindades que abrem os caminhos, e a partir daí se canta para Aizan, Tobossi e a família Kaviono. Finalmente, com o canto “*Ago nilê*” inaugura-se a seqüência correspondente ao lado “nagô-vodum”.

A parte “nagô-vodum” do *zandrô* que, aliás, constitui a seqüência que estrutura as festas públicas, na verdade inclui cantos em louvor tanto de voduns como de orixás, e segue de perto, mas não exatamente, a ordem do xirê dos candomblés nagô-ketus: 1) o orixá da guerra e dos metais Ogum; 2) os voduns caçadores Agué e Odé; 3) os voduns da terra e da varíola Sakpata-Azonsu; 4) as *yabas* ou orixás femininos Oxum-Iemanjá-Oiá; 5) os voduns do trovão Sogbo-Badé-Loko-Kpo; 6) a mãe mais velha das águas, Nanã; 7) Olissá-Oxalá e 8) o vodum-cobra Dan-Bessen. O último, por ser considerado o “dono” ou “rei” da nação jeje-mahi, encerra a seqüência como sinal de distinção, característica essa própria dos terreiros jejes de Cachoeira não replicada nos candomblés nagô-ketus, que finalizam o xirê cantando para Oxalá. Esse complexo processo de agregação multiétnica pode ser representado pela Figura 2.

Comprovamos que o “princípio de agregação” se articula em dois níveis principais: 1) a justaposição do grupo mundubi com o grupo mahi e 2) a justaposição dos voduns jejes com os orixás nagôs. A primeira justaposição foi provavelmente resultado da reunião de especialistas religiosos de diversos grupos étnicos da área gbe, determinada pela necessidade de compartilhar os limitados recursos disponíveis durante o regime opressivo da escravidão. Um exemplo dessa dinâmica pode ser percebido na Roça de Cima, normalmente identificada como de nação jeje-mundubi, mas que certamente con-

tava com a presença de especialistas religiosos mahis como Ludovina Pessoa, que mais tarde ajudou a fundar o Seja Hundé, terreiro identificado como jeje-mahi. Em qualquer caso, insisto, essa reunião interétnica foi favorecida pela tradição dos cultos de voduns da área gbe, onde o “princípio de agregação” era prática habitual. Tratar-se-ia apenas de uma extensão da estrutura inclusiva dos cultos de múltiplas divindades e das formas de *performance* seriada que operavam a um nível mais restrito na África.

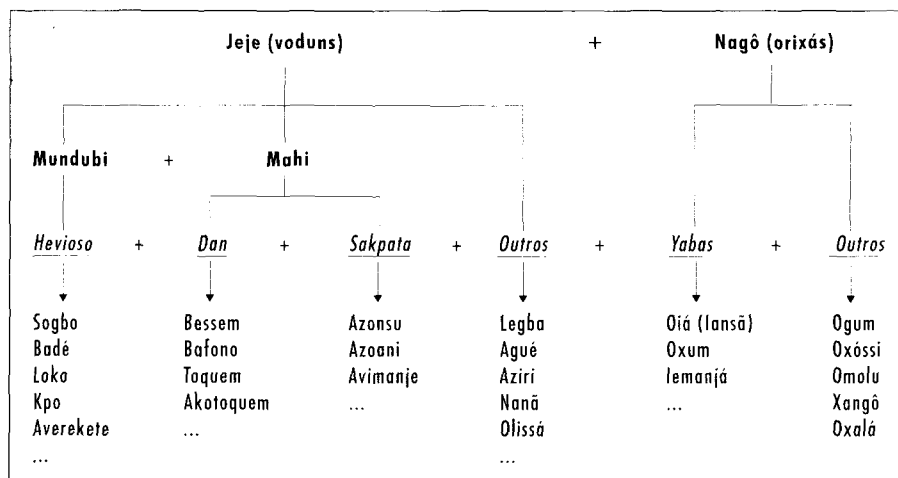


Figura 1 — O processo de agregação jeje-nagô e mundubi-mahi nos terreiros jeje-mahis

Paralelamente, a justaposição de voduns jejes com orixás nagôs poderia entender-se do mesmo modo. Ora, esse segundo nível de agregação apresenta características mais complexas. Durante as cerimônias públicas, cantos em **louvor a orixás nagôs** podem ser inseridos nos segmentos correspondentes às suas contrapartes voduns (i.e., pode cantar-se para Oxóssi no segmento de Agué, cantar-se para Omolu no de Sakpata etc.). Esse é um processo que tende a crescer com a hegemonia nagô contemporânea e ao qual os especialistas religiosos atribuem a perda de conhecimento do povo-de-santo, que já não sabe responder às cantigas jejes, o que obriga a utilizar o repertório nagô-ketu mais popular. Mas, além desse fato, o que chama a atenção é a inclusão no panteão jeje das *yabas*, com destaque de Oiá e Oxum, entidades femininas que não encontram equivalente claro na tradição vodum. Certamente essa penetração de elementos nagôs na liturgia jeje foi resultado da importância da tradição dos cultos de orixás no processo formativo do Candomblé, e isso nos obriga a ensejar uma nova análise histórica para detalhar uma possível explicação.

É difícil saber se a justaposição mundubi-mahi precedeu ou foi contemporânea da jeje-nagô, mas é claro que a heterogênea agregação de divindades que observamos hoje estava já latente em meados do século XIX e, decerto, consolidada no final do século, como atesta o comentário de Rodrigues sobre a “íntima fusão” entre as mitologias jeje e nagô, até o ponto em “que se tornou hoje impossível distingui-las”.⁴⁰

Já na década de 1860, o jornal *O Alabama* documentava explicitamente os nomes de Sogbo, Legba e Loko, indiretamente os de Agué e Nanã, e fazia referência ao culto da “serpente” e da “varíola” (ver cap. 4), o que sugere que a essência do panteão jeje contemporâneo já estava configurada naquela época. Aliás, na festa liderada por Ludovina Pessoa, na Cruz do Cosme, em 1869, quando o jornalista chegou:

Estavam comendo *amalá*
E entoavam um hino
Em graça e louvor de *Oia*.⁴¹

A participação de Ludovina como dirigente dessa festa sugere tratar-se de um candomblé jeje ou, pelo menos, com forte influência do culto de voduns. O fato de falarem em Oiá indicaria que, já nesse período, os orixás nagôs faziam parte do “panteão” jeje. De fato, numa nota ao pé de página do texto original aparece associado ao nome de Oiá o seguinte comentário: “a mulher do santo maior — Soubô”. Contrariamente à tradição nagô, que considera Oiá a mulher do orixá Xangô, nos terreiros jejes ela é identificada como esposa do vodum Sogbo.

Apesar da “íntima fusão” entre as mitologias jeje e nagô, na virada do século XIX Rodrigues registrou os nomes de vários voduns cultuados nos terreiros jejes de Salvador.

Além de Mawu, Khêbiosô, Legba, Anyi-ewo, Loko, Hoho, Saponan e Wu (mar), confundidos com os orixás nagôs correspondentes Olorum, Xangô, Elegbá, Oxumarê, Irôco, Ibeji, Xaponã e Olokum, existe um número crescido de vodus ou divindades jejes menos conhecidas como Dsó, fogo, Nati e Avrikiti, divindades marinhas; Ba, deus dos guerreiros, e animais como o crocodilo, o leopardo etc.⁴²

A menção de Hevioso, Anyi-ewo (*Aido-hwedo* ou *Dan*) e Saponan (um nome iorubá de Sakpata) confirma a veneração dos três grupos hegemônicos atualmente. A aludida “confusão” com os correspondentes orixás nagôs poderia indicar a crescente predominância da cosmologia nagô no Candomblé soteropolitano do final do século XIX, mas também poderia ser interpretada como

um esforço dos informantes jejes para falar em termos compreensíveis para Rodrigues, mais familiarizado com a tradição nagô. Comentarei mais adiante os outros voduns citados por Rodrigues, como Legba, Loko, Mawu, o leopardo e as divindades marinhas (Wu, Nati, Avrikiti e o crocodilo). Por enquanto, o que cabe reter é que já na segunda metade do Oitocentos, nos terreiros jejes cultuavam-se as três grandes famílias do panteão atual, e que estas eram ritualmente justapostas a uma série de orixás nagôs.

O grau de persistência ou importância de uma determinada divindade na religião pode calibrar-se pela ocorrência ou ausência de quatro fenômenos, a saber, em ordem crescente de importância: a divindade 1) pode ser lembrada apenas pelo nome; 2) pode ser louvada nas cantigas rituais; 3) pode ter um assento no terreiro; ou 4) pode ter devotos consagrados e manifestar-se através da “possessão” nas festas públicas e obrigações internas da casa. O último caso, que implica a existência dos três anteriores, expressa o nível mais alto de presença ou atualidade de uma divindade na comunidade religiosa.

Nesse sentido, como vimos no capítulo anterior, entre 1913 e 1920, no Seja Hundé havia umas 26 dançantes (20 delas iniciadas nesse período).⁴³ Sete delas, mais de um quarto do total, estavam consagradas a voduns pertencentes à família Kaviono (dois Sogbo, três Badé, um Kpo e um Akolombé). Ao mesmo tempo, um número igual de iniciadas estava consagrado aos orixás femininos Oxum e Oiá, fato que indica a progressiva penetração do culto das *yabas* no culto jeje. Essa situação é também reproduzida no Bogum do período pós-abolição, em que, de forma significativa, duas das quatro mães-de-santo eram devotas de Sogbo e a presença de devotas de Oiá e Oxum é também notória.

Embora a inclusão das *yabas* na liturgia jeje fosse já efetiva em meados do século XIX, como sugere a notícia de *O Alabama* acima citada, é provável que o número de devotas desses orixás femininos tenha incrementado devido à superioridade numérica das mulheres entre as pessoas iniciadas, sobretudo quando mulheres crioulas assumiram de forma predominante a liderança dos terreiros na virada do século XIX (ver cap. 4). Como explica *gaiaku* Luiza, no jeje só existiam voduns masculinos e não existiam voduns femininos, daí por que foi apropriado o culto das *yabas*, instituindo no panteão jeje o grupo “nagô-vodum”.⁴⁴ Embora não seja totalmente correto dizer que nos cultos de voduns da área gbe não existiam voduns femininos, é verdade que havia uma predominância de voduns masculinos. A minha sugestão é que a crescente importância das devotas de Oiá e Oxum nos terreiros jejes esteve diretamente relacionada ao progressivo controle feminino das congregações religiosas. Nesse caso, a agregação das *yabas* nagôs e a conseqüente transformação do panteão jeje refletiria ou expressaria não as interações interétnicas dos espe-

cialistas religiosos, como no caso da justaposição de voduns mundubis e mahis, mas alterações nas proporções do gênero dos participantes e, especialmente, da liderança das congregações religiosas.

A crescente importância dos orixás femininos no universo espiritual jeje pôde também ter como causa fatores conceituais complementares. Na mitologia nagô, Oiá e Oxum são tidas como mulheres do orixá Xangô e, por associação, como vimos, nos terreiros jejes elas são também tidas como esposas do correspondente vodum Sogbo.⁴⁵ Além do papel central do vodum-cobra Dan e do vodum-varíola Sakpata, a hegemonia de Xangô prevaiente nos terreiros nagôs e na comunidade religiosa mais ampla pode ter contribuído para privilegiar o vodum mundubi Sogbo nos terreiros jeje-mahis e, por extensão, a assimilação de suas esposas.

Ora, ao tempo que novas divindades são incorporadas ao panteão, outras vão desaparecendo; em outras palavras, o princípio de agregação inerente aos cultos de múltiplas divindades é complementado por um princípio paralelo de seletividade ou exclusão que explicaria o progressivo esquecimento de certas divindades. A importância decrescente dos voduns jejes do mar na Bahia seria um exemplo dessa dinâmica. Rodrigues menciona pelo menos quatro voduns do mar: Hu, Naeté, Averekete e Tokpodun (o crocodilo, normalmente incluído no panteão do mar na área gbe). Mas, na lista das dançantes do Seja Hundé, é notória a ausência de dançantes de qualquer um desses voduns marinhos. Hu (Agbé) e Tokpodun foram totalmente esquecidos; o nome de Naeté é vagamente lembrado, mas é raramente evocado nas cantigas rituais. Averekete é o único vodum da família do mar louvado nas cantigas e com assento no Seja Hundé, mas não no Bogum, que, como vimos, celebrava os seus rituais no vizinho Pó Zerrem. No entanto, o conhecimento ritual para a iniciação de devotas de Averekete parece que foi aos poucos se perdendo.⁴⁶ Cabe notar que no Maranhão a persistência dos voduns do mar é mais importante, e Agbé (Abé), Naeté e principalmente Averekete, são ainda importantes e populares voduns.

O orixá masculino Olokum, a divindade do mar nagô na área de Ijebu Awori e Egbado, como seus pares jejes, também perdeu importância na Bahia para a feminina Iemanjá, divindade do rio Ogum, originalmente cultuada pelos Egba de Abeokuta, que gradualmente virou a divindade do mar mais importante no Brasil. Nos terreiros jeje-mahis, a feminina Aziri Tobossi, originalmente um espírito dos rios cultuado pelos mahi-agonlis, foi associada a Iemanjá, e como tal persistiu como a mais importante divindade das águas entre os jejes (ver cap. 8).

Essas transformações inter-relacionadas, como no caso de Oxum e Oiá, sugerem que houve uma progressiva “feminização” do panteão orixá-vodum,

na qual divindades masculinas do mar como Agbé e Olokum foram aos poucos substituídas por divindades femininas das águas doces. Do mesmo modo que no século XVIII, no Daomé, a justaposição de voduns do mar e do trovão refletia processos de apropriação de cultos alheios, e que na Bahia do século XIX a justaposição ritual de voduns mundubis e mahis refletia a reunião de especialistas religiosos de diversos grupos étnicos da área gbe; podemos pensar que a “feminização” do panteão orixá-vodum, que se deu principalmente no final do século XIX, foi uma resposta à crescente importância das mulheres na liderança do Candomblé. Essas dinâmicas estão em consonância com a tese de Bastide segundo a qual a seleção e a ênfase de certos atributos das divindades no Novo Mundo foram condicionadas pelas características socioculturais do novo contexto.⁴⁷

Sumarizando, **mostrei como o processo formativo do Candomblé, apesar de ser uma criação genuinamente brasileira, condicionada e moldada pela sociedade colonial e escravista, reproduziu e adaptou os princípios básicos dos cultos de múltiplas divindades e formas de performance ritual seriada característicos do sistema religioso vodum.** Esses princípios persistiram na Bahia como traços essenciais que providenciaram os meios estruturais para agregar uma pluralidade de cultos multiétnicos em uma instituição religiosa relativamente coesa. Também pretendi mostrar, através de uma análise histórica da dinâmica interna de um grupo particular de divindades na área gbe e nos terreiros jejes da Bahia, como a transformação de qualquer “panteão” está sempre baseada em processos simultâneos de cumulação-integração e seleção-discriminação de divindades. Aliás, foi sugerido que esses processos, que se dão ao nível conceitual das entidades espirituais, refletem interações étnicas e mudanças específicas na organização do correspondente corpo sacerdotal. Nesse sentido, a análise histórica da dinâmica interna dos “panteões” pode revelar aspectos da organização sociopolítica de seus devotos, e em particular de seus líderes religiosos. Cabe agora examinar outros grupos de voduns, como as famílias de Dan e Sakpata, para complementar a análise levantada a partir da família Hevioso.

SAKPATA-SHAPANA, OMOLU E NANĀ BURUKU: FLUXOS E REFLUXOS AFRICANOS E SUA CONTINUIDADE NO CANDOMBLÉ NAGÔ-VODUM

Um mito bem conhecido no Candomblé nagô-ketu fala de Nanã Buruku, “a mãe mais velha das águas”, sincretizada com Santanna, como a mãe de Omolu (Shapana) e Oxumaré, sendo que as três divindades são geralmente consideradas

de origem jeje ou jeje-mahi. No terreiro Axé Opô Afonjá, por exemplo, essas três entidades têm obrigações conjuntas na segunda-feira, e durante o xirê, às vezes, canta-se para elas de modo consecutivo.⁴⁸ Até certo ponto, nessa associação ritual, explícita também em termos de parentesco mitológico, teríamos uma outra expressão do princípio de agregação.

Verger quer ver nessa tradição dos terreiros nagô-ketus uma continuidade direta do que se passa na cidade de Ketu, onde “Naná Buruku fica no mesmo templo que Osumare e é considerada a mãe de Omolu (Soponna)”. Este último orixá, num templo separado, é também representado junto a emblemas de Oxumaré e Iroko. Shapana teria vindo da área gbe, onde é conhecido como Sakpata e, segundo Verger, Ketu seria a única cidade onde essa entidade é identificada com Omolu.⁴⁹ Diante desse paralelismo não podemos descartar uma possível relação de continuidade entre as tradições de Ketu e as práticas do Candomblé baiano. Ora, é importante notar — deixando de lado o caso de Oxumaré, que será tema da próxima seção — que Nanã Buruku, Shapana e Omolu configuram na África uma complexa tríade de divindades, com inúmeros cultos inter-relacionados das formas mais diversas e repartidos numa vasta área que vai do país Nupé, no leste, até além do rio Volta, na região nordeste do país Ashanti, no oeste. Reduzir a influência dessa tríade no Candomblé apenas às tradições de uma única localidade seria arriscado.

Até aqui me referi a Sakpata como o “vodum da terra”, mas seria mais correto falar dele como o “dono da terra”. Segundo Lepine, os cultos sakpata-shapana (e outras variantes como Obaluaê, Aionon, Iye, Buruku) representariam originalmente um culto ao “rei da terra”, associado aos ancestrais fundadores (nascidos ou moradores no fundo da terra) e aos ciclos agrícolas, e remontariam a um antigo sistema religioso pré-Odudua. Por sua vez, esses cultos teriam acompanhado as migrações dos descendentes de Odudua e dos adjas, na virada do primeiro milênio, difundindo-se em toda a área iorubá e gbe. Esse movimento implicaria “origem” na região tapa (nupé), no leste, e teria progredido para o oeste, passando por Oyo-Ifé, Ketu, Savè, Dassa Zoumé, Savalu até Tado e Atakpame, no oeste.

Verger apresenta uma exaustiva descrição da distribuição dos cultos de Sakpata-Shapana, Omolu e Nanã Buruku tanto na área gbe como em diferentes localidades iorubás, mostrando a intrincada diversidade regional, mas constata uma relativa separação entre os cultos de Sakpata-Shapana e aqueles de Omolu e Buruku. Como já foi dito, apenas na cidade de Ketu Shapana é identificado com Omolu, sendo que em vários casos localiza-se a origem de Omolu, Molu ou Moru no oeste, na área Aja-Popo.⁵⁰ Verger sugere duas hipóteses:

Estaríamos presenciando um sincretismo, talvez hoje desaparecido, entre duas divindades de origem diferente e pertencentes a antigos grupos culturais diferentes, divindades essas que vieram uma do leste (Soponna) e outra do oeste (Omolu ou Molu), unindo-se e assumindo um caráter único em Ketou? Ou ao contrário, tratar-se-ia de uma divindade única, de origem *yoruba* e de origem *tapa* (nupé) mais longínqua, trazida para o oeste por uma das numerosas e antigas migrações que as tradições mencionam, e do retorno, em seguida, dessa divindade para seu ponto de partida, trazendo um novo nome [Omolu], que, originariamente, não passava de simples epíteto?⁵¹

A segunda hipótese do “surgimento” de Omolu na área ocidental do golfo do Benin, a partir da nova caracterização de uma divindade mais antiga vinda do leste, seria pertinente também para Nanã Buruku. Essa divindade teria talvez partido de Ilê Ifé, como sugere Verger, e o seu culto teria sido associado paulatinamente a divindades da terra como Shapana. Essa ligação com o elemento terra persiste no Candomblé contemporâneo, pois Nanã Buruku é associada à lama e é considerada a “venerada yaba da morte e profundezas” ou “um monstro que sai do fundo da terra”.⁵²

Na área iorubá, Buruku (Buku) é normalmente identificado como entidade masculina, sendo freqüentemente relacionado e até confundido com Shapana e, às vezes, com Omolu. Como estes, Buruku pode ser associado à varíola e diz-se que seu culto foi trazido do país Egun ou Daomé, enquanto outras versões apontam como origem Savé ou Dassa Zoumé, no país Mahi.⁵³ As variações que vão da justaposição à identificação de Shapana e Buruku, o gênero masculino e a associação com a varíola que observamos na área iorubá parecem contrastar com a caracterização de Buruku na área gbe.

Nessa região, a entidade é de gênero feminino, conhecida por vários nomes, como Nanã Buluku, Anaburuku ou Minona, associada a idéias de maternidade e fecundidade e bem diferenciada enquanto entidade de Sakpata. Poderíamos pensar que essa transformação e feminização de Buruku aconteceram, como com Omolu, no oeste do Golfo do Benim, no país Ashanti. Com efeito, há indícios que sugerem uma “origem” ou pelo menos um trânsito de Buruku pelo país Ashanti. Por exemplo, as sacerdotisas de Nanã Buruku em Pira e Djagbalo, ao norte de Savalu, utilizam um trono ashanti, e sabemos que Nanã é o termo respeitoso que os ashantis empregam para as pessoas de idade. Através de migrações subseqüentes, o culto de Nanã teria retornado para leste, adquirindo especial importância na área de Atakpmé, no Togo. De lá, o culto teria se difundido no país Mahi e em Abomey e Ketu, talvez se superpondo a cultos locais semelhantes mais antigos.⁵⁴

Seria só após a “feminização” de Nanã Buruku na área ashanti que, trazida de volta na área gbe, ela se teria convertido em “mãe” de Sakpata. Como já

vimos, a conceitualização e a reunião dos voduns em famílias são habituais na área gbe e menos comuns nos cultos de orixás. Em Abomey e Zangnanado menciona-se Nyohwe Ananu como progenitora da família de Sakpata. Em outra versão de Abomey e em Vedji, no país Mahi, Nanã Buruku é considerada a matriarca da família Sakpata. Também Minona, que em fon significa “nossa mãe Na”, é uma divindade feminina conhecida na área gbe que poderia ser associada ao complexo de Nanã. No Brasil diz-se que Shapana é filho de Nanã Buruku ou de Iyabayin (Yabanhi). Trata-se provavelmente de dois nomes da mesma entidade, já que Iyabayin derivaria da expressão iorubá *iyá àgbà yin*, a mãe mais velha de todas.⁵⁵

Se em Ketu Nanã Buruku está associada a Shapana-Omolu e Oxumaré, na tradição de Abomey — embora considerada mãe de Sakpata em alguns templos — ela está também vinculada ao panteão celeste de Mawu e Lissá, sendo, às vezes, considerada a mãe desse casal primordial, ou ainda identificada com Mawu, a parte feminina responsável pela criação do mundo.⁵⁶ Em certas tradições de Abomey, portanto, Nanã Buruku tem um papel de progenitora ligada a idéias de fecundidade, como no Togo, sem qualquer relação direta com a varfola, como acontece na área iorubá. Na área de influência do sistema religioso criado em Abomey ela estaria mais próxima de Lissá (Olissá) do que de Sakpata.

Essas variantes regionais na transformação de Nanã Buruku talvez ainda sejam perceptíveis em certos elementos rituais do Candomblé contemporâneo. Se, como já vimos, no candomblé nagô-ketu valoriza-se a tríade Nanã-Omolu-Oxumaré; também em dadas ocasiões Nanã é tida como esposa de Oxalá (Lissá).⁵⁷ Teríamos, assim, além da influência das tradições de Ketu, outras provenientes das tradições do Daomé. Na nação jeje-mahi se canta para Nanã no final das cerimônias antes de cantar para Lissá (Oxalá), o que expressaria o vínculo prevacente em Abomey, mas também é reconhecida a relação filial entre Sakpata e Nanã. Estamos, portanto, diante de um claro exemplo de interpenetração entre os cultos de voduns e orixás, desenvolvida durante séculos na África ocidental e transferida para a Bahia, onde em muito contribuiu para a consolidação de um sistema religioso que os próprios participantes não hesitam em chamar nagô-vodum.

Mas voltemos a Sakpata. Como já mencionei, em várias localidades da área iorubá, como Ketu, considera-se que Shapana foi trazido do país Mahi. Ora, o culto Sakpata em país Mahi muito provavelmente foi trazido primeiramente da área nagô. Em Savalu, diz-se que o culto de Sakpata Agbosu foi apropriado ou assimilado por Ahosu Soha (fundador da dinastia real em Savalu), por volta da segunda metade do século XVII, quando este passava pela região do rio

Ouemé, onde moravam os kadjanus, nagôs vindos da área Egbado, perto de Badagri. O reino de Dassa, outro importante centro do culto Sakpata, remonta sua dinastia real pelo menos a 1700, e os seus habitantes também se dizem originários da região dos anagôs, em volta de Badagri. Aliás, ainda hoje os iniciados de Sakpata são chamados “anagonu” (habitantes anagôs), e a sua língua ritual é uma forma de iorubá arcaico. Fala-se que no Daomé o culto a Sakpata foi importado pelo rei Agaja e citam-se Savalu, Dassa Zoumé e, mais tardiamente, Pingini Vedji (perto de Dassa Zoumé) como possíveis origens dos cultos introduzidos em Abomey. O país Mahi, assim, foi um dos pontos de dispersão do culto e é por esse motivo que Sakpata, apesar da sua antiga origem nagô, considera-se normalmente uma divindade de origem mahi.⁵⁸

Como já foi comentado no capítulo 3, é só a partir do século XVII que o complexo de divindades Sakpata-Shapana-Omolu (e na área iorubá também Buruku) começa a associar-se com as epidemias da varíola importadas pelos europeus, até o ponto de que em fongbe contemporâneo *sakpatá* significa varíola e *sakpatá kpevi* ou “pequeno sakpata”, varicela. Segurola acrescenta que, pelo medo que inspiravam as epidemias da varíola, não se ousava pronunciar o nome de Sakpata, utilizando-se outros apelativos como: *me* (pessoa), *abosu* (rei), *aihosu* (rei da terra), *dohosu*, *dokuno* (senhor da morte) ou *àzon* (enfermidade ou doença). As pessoas consagradas a Sakpata são chamadas *sakpatasi*, *anagô* ou *azonsi*.⁵⁹ Também vimos as variáveis dinâmicas de apropriação e controle dos cultos de Sakpata pelos reis daomeanos, e como os seus templos viraram foco de resistência dos povos submetidos ao Daomé. Entre outras conseqüências, essa circunstância poderia explicar o grande número de sacerdotes de Sakpata que foram vendidos como escravos para as Américas.

Na Bahia, em 1870, *O Alabama* registra uma primeira referência a “Xapanam”, a versão nagô do nome Sakpata, e em 1871 há uma segunda referência “a varíola adorada como uma divindade” no candomblé do Moinho (Gantois), de nação nagô.⁶⁰ Em relação aos jejes, já vimos, na década de 1860, o caso da Roça de Cima, com a sua jaqueira consagrada a Azonsu ou Dandagoji, vodum pertencente a tio Xarene. No candomblé do Capivari, em São Félix, tio Anacleto de Omolu adquiriu fama como curador durante a epidemia de cólera morbo que assolou a região em 1855. Deste modo, podemos supor que o culto dos voduns e orixás donos da terra e das epidemias já estava instituído na Bahia pelo menos a meados do século XIX.

Nina Rodrigues, no final desse século, menciona os nomes de “Saponan, Wari-Warú, Afoman ou Omolu”.⁶¹ Nos anos 1950, em Salvador, Verger coletou, a partir de vários informantes, uma lista de 21 nomes associados a essas divindades, onde se misturam alguns termos nagôs e uma maioria de termos

jejes, entre eles vários topônimos do país Mahi, como Savalu ou Dassa.⁶² Como na África, nos terreiros jejes evita-se falar o nome de Sakpata por medo dos possíveis castigos da divindade. Embora a denominação apareça em algumas cantigas, para designar o chefe dessa família utiliza-se mais frequentemente o nome de Azonsu, ou as suas variantes fonéticas (Azonze, Azunzu, Azunsum). *Azon* (enfermidade) também constitui a raiz dos nomes de outros voduns da mesma categoria, como Azoani (variante Azoanu), Ajonsu (variantes Ajansur, Ojonsu, Ajunsó) ou Azonodo (variantes Azoanodo, Azaunodor, Zanodô, Azanaodô, Ozana Ado). Sobre o ritual dessa última divindade no Bogum falarei em detalhe no próximo capítulo. No Seja Hundé, Azonsu (assentado num pé de mulungu ou omolungu) e Azoani são considerados voduns distintos, mas em outros terreiros algumas dessas “qualidades” podem ser confundidas. No Bogum, por exemplo, Azonsu parece ser identificado como Ajonsu. Outros voduns da mesma família lembrados nos terreiros jejes contemporâneos são Sakpata Logua, Parara, Avimanje, Dada Lansu (relacionado com Kpo), Ajagonu e Jagun.

Atualmente, na Bahia, o vestuário característico de Sakpata-Omolu consiste em um capuz e uma saia de palha da Costa que cobrem todo seu corpo, supostamente para esconder as chagas e deformidades físicas. Ora, cabe notar que essa vestimenta poderia ser uma criação relativamente recente, pois não há evidência clara de seu uso no culto dessas entidades na África ocidental e, no Brasil, essa prática está documentada somente na década de 1930.⁶³ Nos terreiros jejes, a palha da Costa, além de Azonsu, é utilizada por outros voduns como Kpo e Loko, e é normalmente tingida com tintura “cor de vinho”, técnica que encontra paralelos na área gbe e que constitui um elemento distintivo do vestuário jeje.

A insígnia ritual de Sakpata-Omolu é uma vassoura de fibras de palha ou palitos de dendezeiro chamada *xaxará*, emblema que na África aparece associado principalmente aos cultos de Omolu.⁶⁴ Sakpata pode levar também pequenas cabaças fechadas (*adô*) penduradas nas suas vestes e colares de búzios brancos cruzados no peito.⁶⁵ Utiliza, às vezes, um colar negro chamado *laguidibá*. Outras vezes o seu colar alterna contas pretas e vermelhas. As suas cores são, portanto, como na África, branco, vermelho e preto.

Seguindo o princípio ambivalente das divindades africanas, Sakpata, Shapana, Omolu ou Obaluaê, divindades das bexigas, das enfermidades da pele, das doenças contagiosas, atualmente também associados à aids, têm o poder tanto de infligir esses castigos como, sobretudo, de curá-los. Sakpata-Omolu, também conhecido como o “velho” ou o “senhor das flores”, em alusão à pipoca, um dos seus alimentos rituais e imagem das bexigas, foi sincretizado,

segundo suas várias “qualidades”, com São Roque, São Lázaro, São Sebastião e, antigamente, com São Bento. As moscas, mosquitos, besouros e borboletas pretas são insetos a ele associados. Pelos seus dons de cura, foi denominado o “médico dos negros”,⁶⁶ “médico dos pobres” ou o “médico-ferido”. A dimensão terapêutica de Sakpata-Omolu, que adquiriu os seus poderes de cura por ter sido ele mesmo vítima da doença, já foi tratada em detalhe pela literatura afro-brasileira e remeto o leitor aos trabalhos mais recentes de Claude Lepine, Pedro Ratis e Silva e Andrea Caprara.⁶⁷

A FAMÍLIA DE DAN E BESSEN, O DONO DA NAÇÃO JEJE-MAHI

O terceiro grande grupo de divindades que caracteriza o panteão dos terreiros jeje-mahis é a família de Dan (variante Odan), liderada pelo vodum-serpente Bessen (variante Obessén), considerado por muitos o “rei”, “príncipe”, ou “dono da nação mahi”. A sua saudação é “Arobobo Bessen”; ele é também salvo com a expressão “seu aholo Bessém Dokumi, Ogorensi Misimi, Ogorensi Nujami”, sendo que *aholo* deriva do termo gbe *aholu*, o mesmo que príncipe.⁶⁸ No Seja Hundé, se Azonsu é considerado o “dono do barracão”, Bessen é tido como o “dono do terreiro” ou “dono da roça”. Do mesmo modo no Bogum, conquanto a família de Sogbo é considerada a “família real”, o vodum Bafono Deka (Bafon no de ka), “muito conhecido porque tem Bessen”, é tido como o “padroeiro” ou “dono da casa”. Um membro do Bogum sintetiza: “Bessen é o dono da nação, do terreiro, mas Sogbo é a cumeceira”.⁶⁹ Como já foi dito, a importância de Bessen se expressa ao nível ritual pela posição que ocupam os seus cantos nas distintas cerimônias. Em Cachoeira, as primeiras cantigas do *zandró* estariam associadas a esse vodum, e na parte “nagô-vodum” desse ritual e nas festas públicas Bessen é a última divindade a ser louvada. A posição final de Dan no repertório de cantos é um signo de distinção e um dos elementos que distinguem a seqüência jeje do xirê nagô-ketu, que finaliza com cantos para Oxalá. O *boitá*, obrigação que marca o ponto alto do ciclo de cerimônias jeje-mahi, e que será examinada no próximo capítulo, está também dedicado a Bessen.

“Dan” é um termo genérico que em fongbe significa cobra ou serpente. Na área gbe, voduns de diversas categorias podem ter associada uma “qualidade” individualizada de Dan, do mesmo modo que cada vodum tem o seu próprio Legba particular. Trata-se de uma divindade múltipla e poliforme, adorada sob formas diferenciadas por diversos grupos étnicos. No Brasil, Dan persiste como termo genérico para designar aqueles voduns que se manifes-

tam sob a forma de serpente. Embora os especialistas religiosos possam distinguir entre cobras de terra e cobras d'água, qualquer espécie ofídica, seja a sucuri ou sucurujuba de rio, a coral de terra ou a jibóia, todas são identificadas como Dan.

Dan, ou na sua "qualidade" individualizada o vodum Bessen, é equiparado com o orixá nagô Oxumaré, e o inuíce angola Angorô. Além do seu aspecto ofídico, essas divindades são também identificadas com o arco-íris, e na área gbe, quando Dan assume essa qualidade, é chamado Ayido-Wedo, arco-íris em fongbe. A identificação entre "Outchou-Marè" e "Aidokouédo" já foi notada na África ocidental pelo padre Bouche, em 1868.⁷⁰ Como vimos, a mesma identificação entre Anyi-ewo e Oxumaré é replicada por Nina Rodrigues em Salvador. Na atualidade, Ayido-Wedo é por vezes lembrado como Aniêvo. Enquanto Bessen é identificado como vodum masculino, considera-se Oxumaré composto por uma parte masculina e uma outra feminina.

Bessen, Oxumaré e Angorô são normalmente sincretizados com São Bartolomeu, santo que na iconografia católica aparece junto a uma cobra. Por isso, importantes romarias em louvor a essas divindades eram realizadas no atual Parque São Bartolomeu, em Pirajá. Nos anos 1930, Carneiro comenta como eram festejadas "ruidosamente, no dia 24 de agosto, na povoação que, nas imediações de Pirajá, tem o seu nome e é um dos maiores centros convergentes da devoção negro-fetichista na Bahia". Também Pearson menciona a fonte "sagrada" conhecida por "Milagre de S. Bartolomeu".⁷¹

No Candomblé, Bessen, Oxumaré e Angorô simbolizam a continuidade e a força vital que imprime o movimento ao mundo. Esse "princípio de mobilidade" é expresso num mito cosmológico escutado no Bogum, segundo o qual no início dos tempos só existia uma cabaça constituída pela simbiose do casal Mawu-Lissá, divindade hermafrodita ou macho-fêmea não diferenciada. Dan, a serpente, se enrolou em volta dessa cabaça primordial e, como se fosse a corda de um pião, a fez rodar, gerando o movimento que deu origem ao mundo e à natureza. Então, Mawu outorgou o controle dos diversos âmbitos naturais — a terra, o fogo, os raios, o mar, os rios, as árvores — a vários voduns como Sakpata, Sogbo ou Loko. Associados às forças da natureza, os voduns foram anteriores aos homens e, portanto, o seu culto não deve ser confundido com o dos ancestrais. Quando o homem foi criado surgiram novos problemas como as enfermidades e novas atividades, como a pesca, a caça etc. Mawu criou novas divindades para tomar conta dessas questões, retirando-se depois a um lugar afastado do mundo. Essas divindades mais tardias seriam os orixás, como Oxóssi, ligado à caça, ou Ogum, ligado à civilização dos metais.⁷² Nota-se nessa lenda uma orientação jeje-

cêntrica que relegaria os orixás nagôs a uma posição secundária diante dos voduns, primordiais agentes da dinâmica da natureza.

Após a criação do mundo, Dan ficou identificado com o arco-íris, residindo simultaneamente na terra e no céu, conectando o domínio de Sakpata e Sogbo e sendo responsável pela chuva que fertiliza e garante a vida natural. Por isso, Dan, Oxumaré e Angorô são divindades que propiciam a riqueza, a fortuna e a prosperidade. Segundo Rodrigues, Oxumaré seria “o criado de Xangô”, ocupado em transportar água da terra para as nuvens, morada do seu amo.⁷³ Essa idéia é replicada em relação a Angorô. Segundo Valdina Pinto,

*Angorô é o responsável pelo ciclo das águas, a continuidade da vida, a força da vida contida na água. É Angorô quem transporta a água para o céu e faz cair em forma de chuva; por isso é que nos terreiros de Angola nós fazemos um círculo d’água no meio do barracão quando cantamos para Angorô e em alguns terreiros de outra nação, coloca-se uma quartinha com água no centro do barracão quando se canta para Oxumaré.*⁷⁴

Essa convergência de idéias em volta de Dan, Oxumaré e Angorô como divindades do movimento, da riqueza, do arco-íris e responsáveis pelo ciclo das águas sugere uma antiga interpenetração de valores entre as distintas “nações”, sendo provável uma influência da tradição jeje na concepção angola de Angorô. Por exemplo, na área gbe a transformação da serpente Dan em arco-íris (mito talvez de origem mahi) é mencionada por Burton em 1863. A associação de Dan com a riqueza deriva da crença gbe, documentada por Ellis, de que “seus excrementos transformam os grãos de milho em búzios”. Verger explica que “algumas contas azuis, ditas *Nana* ou pedras de *Aigry*, denominavam-se *Dan Mi* (excrementos de Dan) e são deixadas por ele no chão, à sua passagem; dizem que elas valem seu peso em ouro”. Dan como símbolo de continuidade tem sua expressão em vários baixos-relevos do palácio de Abomey, onde Ayido-Hwedo aparece representado como uma serpente engolindo a sua cauda. Esse símbolo circular que sintetiza a idéia de que todo final é princípio, e vice-versa, encontra uma exata correspondência na figura do *Uroboros* da tradição da Alquimia européia. Le Herissé menciona outras duas figuras desse vodum entre a coleção de objetos dos reis d’Abomey: duas serpentes de madeira, ligeiramente recurvadas em arco e pintadas em vermelho e branco. Cabe notar que essas são as cores de Hevioso e sinalam a ligação de Dan com o vodum do trovão e o ciclo das águas, relação mitológica provavelmente desenvolvida em Abomey e mantida no Brasil, onde Dan-Oxumaré é considerado “o criado de Xangô”.⁷⁵

No entanto, outros indícios sugerem uma influência simultânea da tradição angola nos cultos jejes da serpente. Como vimos no capítulo anterior,

o termo “Agorensi” (variantes Angorinse, Ungoroci, Ogorensi, Angorense, Gorencia) é um título utilizado, ao menos desde a segunda metade do século XIX, pelas devotas de Bessen nos terreiros jeje-mahis. A palavra parece um composto de Angorô mais o sufixo *si*, que em fongbe significa “esposa de”, o que indicaria que Angorô era um inquite conhecido já naquele tempo e sugere um antigo processo de interpenetração jeje-angola. Segundo *humbono* Vicente, Agorin e Angorô são o mesmo, “o jeje e angola se juntam”.⁷⁶ Aliás, Binon Cossard oferece uma etimologia angola para Angorô, que derivaria de *ângolo*: “esse nome decorre do termo *ngolo*, abreviação de *kongolo* ou *nkongolo*, que designa o arco-íris. Bittremieux, que cita Mgr. A. Declercq, diz: ‘o arco-íris é uma grande serpente *nkongolo* que mora nas nuvens e a chuva’”.⁷⁷ Portanto, a associação de Angorô com a serpente, o arco-íris e a chuva, seria também originária da África central.

Além dos atributos associados ao genérico vodum Dan ou Bessen, não devemos esquecer que nos terreiros jeje-mahis essa divindade é apenas a cabeça mais visível de uma “família” com uma pluralidade de membros. Alguns de seus nomes são: 1) Bafono Deka (Bofum); 2) Dan Akaçu (Akassu); 3) Ajaçu; 4) Toquém (Toquen, Toquein); 5) Doquém; 6) Quemquem; 7) Cotoquem (Acotoquem); 8) Cóquem (talvez uma variante de Cotoquem) e 9) Jiku. A finada *gaiaku* Luiza dizia que Bessen é o pai de Cotoquem, marido da feminina Quenquém. Já Aguesi dizia que Acotoquem era o pai de Bessen.⁷⁸ É importante notar que esses nomes não constam nas etnografias da área gbe que correspondem principalmente ao litoral ou Abomey. Isso indicaria tratar-se de voduns menos conhecidos do interior, sendo o país Mahi, pela sua tradição em relação a esse culto, a região de origem mais provável.

No Seja Hundé e no Huntoloji, o vodum Dangibi ou Danjebê, uma evolução fonética de Dangbe, é também cultuado como divindade individualizada, com assento próprio e diferenciada de Bessen. Esse fato é significativo, pois Dangbe é o vodum píton, ancestral mítico dos huesdas de Uidá, na área litoral. A justaposição de voduns-cobra de origem mahi e mundubi dentro do grupo de Dan seria um outro exemplo do “princípio de agregação”.

Euá, orixá feminino de origem nagô, é uma divindade do rio do mesmo nome (Yewa ou Iyéwa) na área Egbado, mas, atualmente, no Brasil, ela é por vezes identificada como um vodum-cobra de origem jeje, e mulher do orixá Oxumaré. Ora, como aponta *gaiaku* Luiza, Euá “no jeje chama-se Jiku”.⁷⁹ A associação entre Oxumaré e Euá deriva talvez do terreiro Oxumaré, na Mata Escura. Como já vimos, Antonio Oxumaré, um dos fundadores da casa, teve por filha-de-santo dona Cotinha de Euá, que veio a lhe suceder e com quem, alguns dizem, teve também uma relação sentimental.⁸⁰ Poderia o vínculo ri-

tual e talvez sentimental entre os dois dirigentes explicar a posterior associação mitológica dos seus respectivos santos? Ainda hoje, durante a festa de Oxumaré (Bafono), em agosto, a presença de Euá é de destaque, e há uma coreografia em que os dois orixás dançam no chão como serpentes, chupando água de uma gamela e depois aspergindo-a no ar. Esse gesto ritual é provavelmente uma lembrança do mito conhecido na área de Porto Novo segundo o qual Aydo Hwedo-Oxumaré “só aparece quando quer beber, e sentado no chão sobre a sua cauda, joga sua boca na água”.⁸¹ No terreiro Oxumaré diz-se que essa água aspergida no ar por Euá e Oxumaré representa o arco-íris, e quem é molhado por ela “bola no santo” no instante.

Nos terreiros jejes, Bessen e os outros membros da família Dan vestem-se de branco e usam, como na área gbe, colares compostos de várias fileiras de búzios atravessados no peito. O seu emblema, parecido com um facão, é chamado *takara*, *itakara* ou ainda *hungo*. Humbono Vicente diz que as contas de Bessen são brancas e não riscadas de verde e amarelo, como geralmente usam os devotos de Oxumaré.⁸² Bessen dança ao som de vários ritmos de tambor como o *bravum* ou o *sato*, e às vezes dança no chão ou ajoelhado, imitando com os braços estendidos por cima da cabeça o movimento sinuoso das serpentes.

Para concluir esta seção, apresento uma breve reflexão histórica sobre os cultos ofídicos na Bahia. Na virada do século XIX, Rodrigues afirmava que o culto da serpente dos jejes “parece não ter existido no Brasil, pelo menos convenientemente organizado”. Na sua pesquisa, ele só encontrou um “vestígio” do culto no terreiro de Livaldina, onde achou como um dos ídolos uma haste ou lâmina de ferro “tendo as ondulações de uma cobra e terminando nas duas extremidades em cauda e cabeça de serpente”. Embora Livaldina identificasse o objeto com o orixá do ferro, Ogum, essas figuras serpentinadas de metal normalmente formam parte do assento de Dan ou Dangbe, como é o caso do Seja Hundé ainda hoje, em que esse emblema se chama *pé dagomé*.⁸³

Contudo, a partir da década de 1930, diversos autores como Ramos, Pierson e Couto Ferraz começaram a identificar elementos do culto ofídico em vários terreiros. Carneiro, por exemplo, falando de Oxumaré e das festas do Parque São Bartolomeu, comenta que “nem mesmo Nina Rodrigues poderia imaginar a importância que o culto desse orixá iria ter, atualmente” e, em 1948, afirma:

no candomblé da velha Emiliana [Bogum] há uma serpente pintada na parede do barracão; Manuel Menez me afirmou que “as cobras não o mordem”; e Manuel Falefá, contando-me o nascimento do arco-íris, lhe deu o nome de Sôbôadã, que entretanto suponho seja apenas uma Dã especial de Sôbô (Sogbo), pois, no Dahomey, todos os vódúns têm uma. De qualquer modo, Dã está presente em todos os candomblés jêjes ainda existentes na Bahia. O seu estudo ainda está por se fazer.⁸⁴

Essa evidência documental, que conforme Rodrigues sugere a ausência do culto de Dan na virada do século XIX e a sua posterior aparição na década de 1930, tem levado Lorand Matory a afirmar que “a comunicação no começo deste século [XX] entre a Bahia e o Golfo da Guiné implica o ressuscitamento da nação jeje e a adoração por parte da mesma do deus-serpente como seu emblema”. Segundo Matory, os mahis “praticaram *pouco* a adoração do deus-serpente” no seu país de origem, mas, quando retornaram da Bahia para a África, instalaram-se nas cidades do litoral, onde os cultos ofídicos eram muito comuns, e deles se apropriaram. Esse fato e o subsequente contato dos retornados com os seus “parentes” baianos explicaria o “ressuscitamento”, não só do culto de Dan como também da identidade jeje-mahi no Candomblé.⁸⁵ Ora, essa tese, embora útil para argumentar as dinâmicas transnacionais na construção de identidades étnicas, apresenta alguns problemas sérios.

Em primeiro lugar, a idéia de que os mahis do Golfo da Guiné “praticaram pouco a adoração do deus-serpente” é discutível. Certamente, desde o século XVII o culto da serpente está documentado principalmente entre os grupos do litoral, como os hulias e os huedas.⁸⁶ Ora, isso não significa que o culto ofídico não fosse importante entre os mahis da região montanhosa do interior. A etnografia religiosa da área gbe é unânime em atribuir origem mahi a Dan, ou Ayido-Hwedo, embora seja possível que a divindade fosse importada dos huedas na segunda metade do século XVII e que daí o país Mahi se tornasse um dos pontos de difusão do culto. Aliás, só uma antiga implantação do culto no país Mahi explicaria por que, em todo o baixo Daomé, os adeptos do vodum Dan são chamados, após a iniciação, de *mahinu* (habitantes mahis).⁸⁷

Em segundo lugar, a suposta ausência do culto de Dan na Bahia no final do século XIX é também questionável. *O Alabama* em 1870, por exemplo, documenta explicitamente os cultos rendidos “a uma serpente”.⁸⁸ Há outras evidências indiretas (não escritas), mas não por isso menos convincentes. Como já vimos, o “dono espiritual” do Bogum, que estava funcionando pelo menos desde 1867, é o deus-serpente Bafono ou Bessen. A identificação do “dono espiritual” de qualquer candomblé é um processo sempre determinado durante a fundação do terreiro, e normalmente coincide com o vodum ou orixá “dono da cabeça” do seu fundador. Logicamente se pode supor que o culto de Bessen dataria pelo menos dessa época. O mesmo argumento é aplicável ao Seja Hundé, fundado na última década do século XIX, cujo “dono espiritual” é também Bessen e cujas duas primeiras *gaiakus* ou mães-de-santo pertenciam a esse vodum. Aliás, elas foram iniciadas na Roça de Cima nas décadas de 1860 e 1870.

Sumariando, os dados disponíveis deixam supor a presença do culto da serpente no país Mahi desde pelo menos o século XVIII, e no Brasil temos provas

claras de cultos homólogos nos terreiros jeje-mahis, desde a segunda metade do século XIX e, embora Rodrigues não tivesse conhecimento, continuaram com alguma importância na virada do século XIX e primeiras décadas do XX. Esses fatos permitem argumentar uma continuidade do culto a partir do tráfico de escravos e são suficientes para questionar a tese de Matory de uma suposta “morte” e “ressuscitamento” do culto na Bahia nas primeiras décadas do século XX. Isso não invalida a idéia desse autor sobre a importância da comunicação transatlântica na construção transnacional de identidades étnicas, mas os seus efeitos nas práticas religiosas não podem ser sobredimensionados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE OUTROS VODUNS JEJES

Para finalizar este capítulo, comentarei brevemente sobre alguns outros voduns conhecidos nos terreiros jejes. Por exemplo, Querino menciona o nome de Niçasse como sinônimo jeje de Olorum ou Zambi, o deus supremo.⁸⁹ Muito provavelmente, trata-se de uma corruptela de Lissasi, alusão a Lissá ou Olissá, a contraparte jeje de Oxalá, o deus da criação. Embora a mitologia do casal Mawu-Lissá prevalecente no sistema religioso de Abomey não seja totalmente desconhecida na Bahia (ver acima mito cosmológico no Bogum), a sua expressão ritual não parece significativa. Lissá tem adeptos e é cultuado em íntima relação com Oxalá, mas a presença de Mawu parece ter perdido importância. Como já foi dito, Nanã Buruku pode ter assumido o papel feminino outrora ocupado por Mawu.

Cabe enfatizar a importância no culto jeje de duas entidades que já mencionei relacionadas à família Kaviono; trata-se de Loko e Kpo. A importância da fitolatria nos cultos de voduns foi apontada em relação ao reino de Uidá no século XVII. Embora a sacralização de árvores e outras espécies vegetais não seja exclusiva dos cultos de voduns, ela é, sem dúvida, um dos aspectos valorizados e cultivados nos terreiros jejes, onde grande número de *assentamentos* ou altares são fixados ritualmente nos pés de determinadas árvores sagradas, chamadas *atinsa* na nação jeje. Veremos a sua significação no ritual do *boitá* no próximo capítulo.

Na Bahia, o vodum-pantera Kpo, que dança com os dedos da mão em forma de garra, é normalmente relacionado com a família de Hevioso, mas ele pode também se manifestar como “qualidade” diferenciada da família de Sakpata. Na área gbe, a figura da pantera representa os voduns Agassu, em Abomey, e Ajahunto, em Allada, que por sua vez são deificações dos míticos ancestrais das linhagens reais desses reinos (ver cap. 1). A imagem da pantera

associada à realeza, constituía um forte ícone de poder, o que certamente contribuiu para que Kpo se “infiltrasse” ou fosse apropriado por outros cultos, como os de Hevioso e Sakpata. Do mesmo modo, nos terreiros jejes da Bahia, Kpo ou Kposu pode aparecer como o pai de Sogbo, associado aos voduns do trovão, ou ter o seu assento fora da casa, no mato, recebendo oferendas semelhantes às de Sakpata.

Embora Agassu não seja conhecido na Bahia, o vodum Ajauto (variantes Junto, Jaunto, Ujaunto) é uma das divindades mais singulares do panteão jeje. Essa entidade não tem adeptos a ela consagrados, mas preside um importante ritual de iniciação chamado “tomar *hunvé*” ou “tomar *ajauntô*”, que comentarei brevemente no capítulo seguinte. Na área gbe, o seu culto está documentado no final do século XIX, em Porto Novo, mas foi em Allada onde tradicionalmente adquiriu maior relevância e provavelmente inspirou os cultos reais do vodum-pantera Agassu, em Abomey.⁹⁰

Entre os voduns caçadores e das florestas cultuados nos terreiros jejes destacam-se Agué e Odé. O primeiro é normalmente associado com o orixá nagô das folhas Ossaim e o segundo, com o orixá caçador Oxóssi.⁹¹ Agué, além de divindade da mata, é caçador e os animais estão sob o seu controle. Segundo documenta Herskovits, na área gbe “aqueles que dançam para Agué trepam nas árvores como fazem os caçadores”. Ele pode ser representado por um pássaro, animal no qual pode transformar-se, conforme me foi explicado em Uidá. Agué cultua-se nos templos de Mawu-Lissá e mantém uma estreita relação com Ogum, característica que persiste nos terreiros jejes, onde Agué é sempre louvado após Ogum.⁹²

Em iorubá *odé* significa caçador e é interessante comprovar como um nome comum iorubá vira nome próprio de vodum. Odé seria, portanto, uma apropriação ou adaptação jeje de alguma divindade caçadora nagô. Todavia, em terreiros jejes como o Bogum ou o Poço Béta, é conhecido o vodum Agangá-Tôlú (variantes Gongatolu, Ontolu), considerado um Oxóssi jeje. No terreiro Oxumaré de Salvador e no Kwe Simba do Rio de Janeiro esse vodum é conhecido como Atolu. Vodum caçador, no Poço Béta ele dançava com panos coloridos amarrados na cintura como uma saia e com uma fita com penas na frente.⁹³

Conforme diz *gaiaku* Luiza, “no jeje não tem Logum Edé”.⁹⁴ No entanto *humbono* Vicente lembrava um vodum particular dos terreiros jejes já esquecido. Trata-se de Bagô, um santo d’água que usava uma campa no pescoço e que quando queria água balbuciava como um menino. Era cultuado apenas no Seja Hundé e não no Bogum. Herskovits menciona Bagbó como “divindade relacionada com Sagbata”. Por outro lado, no panteão hula de divindades

marinhas figura Saho, mas uma evolução fonética desse vocábulo para Bagô parece improvável.⁹⁵

Não poderíamos finalizar este capítulo sobre as divindades jejes sem uma menção aos caboclos. A literatura afro-brasileira tem sofrido até recentemente de uma certa tendência a privilegiar os terreiros que supostamente preservaram a “pureza” da tradição africana, valorizando suas divindades africanas como orixás e voduns, mas sem prestar a devida importância às adaptações e influências locais dos candomblés mais “misturados”. A proliferação no Candomblé das entidades “brasileiras” chamadas caboclos — sejam espíritos de índios, sejam *encantados* associados a tipos populares como boiadeiros, pescadores, marinheiros etc., mas em todo caso entidades “criadas” no Brasil — parece ter acontecido, sobretudo, no final do século XIX, embora sua presença em alguns cultos de origem africana possa ser muito mais antiga.

Quando em 1937 Camargo Guarnieri recolheu em Salvador 152 cantigas de candomblé, 46 foram especificadas como de nação ketu, jeje ou ijexá, 14 de angola-congo e 92 de caboclo.⁹⁶ A maioria de cantigas de caboclo pode ser um indício da importância dessas entidades no candomblé da época. No entanto, certos terreiros nagô-ketus considerados “tradicionais”, até a década de 1950 e ainda mais recentemente, pretendiam ocultar e negavam que algumas das suas filhas-de-santo em ocasiões determinadas pudessem receber caboclos. Nos três principais terreiros jejes aqui pesquisados — Bogum, Seja Hundé e Huntoloji — há também um relativo silenciamento sobre a possibilidade de alguma vodúnsi receber caboclo, embora em particular se tenha confirmado mais de um caso.

De qualquer modo, nesses terreiros, diz-se que os caboclos nunca se manifestam no barracão, pelo menos durante as obrigações dos voduns, o que segundo as minhas observações é verdade. Também se argumenta que os caboclos não têm iniciação, isto é, as vodúnsis não recebem um preparo especial para fixar seus caboclos. Ora, aceita-se que essas entidades possam manifestar-se em situações específicas para avisar de algum perigo, dar conselhos ou advertências. No Bogum, por exemplo, sabe-se que mãe Nicinha recebia caboclo.⁹⁷

Concluindo, o panteão nagô-vodum dos terreiros jeje-mahis contemporâneos, apesar da presença periférica dos caboclos e da complexa agregação de orixás nagôs — dinâmica que já vinha acontecendo na área gbe desde vários séculos atrás e que no Brasil seguiu desenvolvendo-se durante todo o século XIX —, segue caracterizando-se pela identidade de certas divindades singularizadas como voduns, as quais estão associadas a nomes e práticas rituais diferenciados. Apesar de todas as suas transformações e processos miméticos com os

orixás nagôs, voduns como Sogbo, Azonsu e Bessen continuam constituindo o fator diferencial mais importante para demarcar o que seria a nação jeje de Candomblé. Dedicarei o próximo capítulo a examinar outros elementos, desta vez relacionados com aspectos rituais que contribuem para articular esse fator diferencial dos jejes perante outras nações.

NOTAS

- ¹ Utilizo a expressão “cultos de múltiplas divindades” para enfatizar a pluralidade de divindades existente em cada uma das congregações religiosas, evitando o termo “politeísta”, normalmente associado à religião como um todo. Uma versão ampliada desta primeira parte do capítulo foi publicada em inglês (Parés, “Transformations...”).
- ² Silveira, Iyá...; Harding, *A refuge...*, p. 59, Candomblé..., pp. 76, 99, 316. Harding também cita o terreiro de pai Anacleto, em São Félix (Recôncavo), como evidência de um culto de múltiplas divindades em meados do século XIX (*A refuge...*, p. 58); cf. Wimberly, “The expansion...”, pp. 82-83.
- ³ Verger, *Notas...*, p. 15; “Raisons...”, pp. 144-45; Bastide, *Sociologia...*, pp. 113, 316; Reis, *The politics...*, p. 15.
- ⁴ Herskovits e Herskovits, “An outline...”, pp. 9-10, apud Maupoil, *La géomancie...*, p. 56.
- ⁵ Maupoil, *La géomancie...*, p. 56.
- ⁶ Yai, “From Vodun...”, p. 246.
- ⁷ Bosman, *A new...*, p. 368a; Maupoil, *La géomancie...*, p. 64; Glèlè, *Le danxome...*, p. 75.
- ⁸ Le Herissé, *L'Ancien...*, pp. 126-27; Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, pp. 103-5; Yai, “From Vodun...”, pp. 254, 256; Bay, *Wives...*, pp. 92-96.
- ⁹ Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, pp. 150-51, 163.
- ¹⁰ Peel, “A comparative...”, pp. 275-76.
- ¹¹ Verger, *Notas...*, pp. 15, 39; “The Yoruba...”, p. 24; Mckenzie, “O culto...”, pp. 134-35, 137, 139.
- ¹² Bastide, *Sociologia...*, pp. 113, 316; Verger, *Notícias...*, pp. 228-29.
- ¹³ Ver, por exemplo: Merlo, “Hiérarchie...”; Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, p. 304.
- ¹⁴ Apter, “Notes...”, pp. 373, 392-93, 396-97; Drewal, “Dancing...”, pp. 211, 230-31. Cabe notar que a coreografia circular de Igbogila e a identidade e ordem em que são celebradas as divindades (Elegba, Ogum, Eyinle, Iroko, Ondo, Omolu) apresentam uma surpreendente semelhança com o xirê (seqüência inicial de cantos e danças) praticado nos candomblés ketus da Bahia. Ou bem as práticas de Igbogila foram introduzidas por libertos retornados do Brasil, ou, alternativamente, poder-se-ia pensar que os egbados foram também importantes agentes sociais na formação do candomblé nagô-ketu.
- ¹⁵ Rodrigues, *Os africanos...*, p. 236. Essa afirmação também é confirmada pela documentação de *O Alabama*, no período 1863-1871.
- ¹⁶ Por exemplo, em relação ao orixá Xangô, em Oyó, ver Apter, *Black Critics...*, pp. 24-25.
- ¹⁷ *Gaiaku* Luiza, 26/2/2001.
- ¹⁸ Sobre o reino do Benim, ver Dapper, *Naukeurie...*, apud Verger, *Notas...*, p. 50. Para a região de Popo, Barbot, *Barbot on Guinea...*, pp. 620-21. Para Uidá, Bosman, *A new...*, p. 383. Para a Costa do Ouro, ver também Bosman, *A new...*, p. 153; Isert, *Voyage...*, p. 45.

- ¹⁹ Em relação a Allada, ver Bosman, *A new...*, p. 383. Em relação a Oyo, Snelgrave, *A new...*, p. 59. Em relação aos fon, Borghero, *Journal...*, p. 123. Ver também Isert, *Voyage...*, p. 123.
- ²⁰ Pazzi, “Aperçu...”, pp. 13-14; e *Introduction...*, pp. 172-74, 199-200; Moulero, “Histoire...”, p. 43; Law, *The Kingdom...*, pp. 6-9; Gayibor, *Les peuples...*, pp. 29-30.
- ²¹ Barbot, *Barbot on Guinea...*, pp. 581, 589; Bosman, *A new...*, p. 113. Burton (*A mission...*, p. 78) cita em Uidá que o “arbusto do trovão” é chamado *ayyan* ou *soyan*. Baudin (*Fetichism...*, p. 23) afirma que, segundo a legenda iorubá, *ayan* é a árvore em que Xangô se pendurou para suicidar-se. Adam Jones (apud Barbot, *Barbot on Guinea...*, pp. 582-83) nota que Jean Goeman ou Jankomé corresponde ao termo akan *Onyankome*. Se a raiz desse termo, *onyan*, fosse uma evolução fonética akan de *ayyan* ou *soyan*, teríamos uma evidência indireta da expansão do culto do trovão desde a área iorubá até a Costa do Ouro, já no século XVII, se concordamos que esse culto se expandiu do leste para o oeste.
- ²² Anônimo (p. 52), citado por Law, “The slave...”, p. 111. Para outra referência ao culto das “pedras caídas do raio”, em Uidá: Archives Nationales, Section d’Outre-Mer, Depot des Fortifications des Colonies, Côtes d’Afrique, ms. 111, “Réflexions sur Juda par les Sieurs De Chenevert et Abbe Buller”, 1^o/6/1776, p. 74. Agradeço a Robin Law que me alertou para a existência desses documentos.
- ²³ Forbes, *Dahomey...*, vol. I, p. 171. Esse autor (op. cit., pp. 104-6) relata também um incidente com os sacerdotes do trovão em Agoue, em fevereiro de 1850. Em abril de 1863, o barracão do forte português de Uidá, onde estavam instalados os padres das Missões Católicas francesas, foi atingido por um raio. Borghero, fiel aos seus princípios anti-fetichistas, recusou-se a pagar a multa exigida pelos sacerdotes de Hevioso e foi preso temporariamente (Borghero, *Journal...*, pp. 129-34). Burton também aponta ser Hevioso uma “adaptação” do Xangô iorubá do trovão (*A mission...*, p. 295). A primeira referência explícita a Xangô na área iorubá é de Bowen em 1858, em *A Grammar...*, p. 16.
- ²⁴ Le Herissé, *L’Ancièn...*, pp. 115-16; Tidjani, “Notes...”, p. 35; Pazzi, *Introduction...*, p. 123.
- ²⁵ Le Herissé, *L’Ancièn...*, p. 108; Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, p. 157. Para as listas de voduns, ver Verger, *Notas...*, pp. 521, 528-29, 542-45; Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, p. 304.
- ²⁶ Merlo, “Hiérarchie...”, pp. 6-8; Hunon Daagbo, Uidá, entrevista 16/7/1995.
- ²⁷ Le Herissé, *L’Ancièn...*, p. 109; Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, 151, 302.
- ²⁸ Para Agbanakin, ver Karl, *Traditions...*, p. 236. Para Heve, Verger, *Notas...*, pp. 529, 541; Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, p. 193.
- ²⁹ Spieth, *Die Religion...*, p. 173, apud Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, p. 193.
- ³⁰ Fio Agbonon II, *Histoire...*, pp. 164, 168; Verger, *Notas...*, p. 529.
- ³¹ Peel, “A comparative...”, p. 275.
- ³² Merlo, “Hiérarchie...”, pp. 6-8; Verger, *Notas...*, p. 105; Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, p. 188; Segurola, *Dictionnaire...*, p. 482.
- ³³ Le Herissé, *L’Ancièn...*, p. 108; Segurola, *Dictionnaire...*, p. 484; Verger, *Notas...*, pp. 525-30.
- ³⁴ Le Herissé, *L’Ancièn...*, p. 108; Snelgrave, *A new...*, pp. 101, 104. Em 1851, Forbes descreve a cerimônia em que soldados postados na estrada entre Abomey e Uidá disparavam os seus fuzis em sucessão como “uma saudação ao Fetiche das Grandes Águas, ou Deus do Comércio Exterior” (Forbes, *Dahomey...*, vol. II, p. 18). Em 1860, sacrifícios humanos ao mar eram promovidos pelo rei Glele desde Abomey como parte das cerimônias funerárias em louvor do seu pai, Ghezo (Peter Bernasko, Uidá, 29/11/1860,

Archives of the Wesleyan Methodist Mission Society (SOAS). Fico grato a Robin Law por ter chamado minha atenção sobre essas referências. Ver também Burton, *A mission...*, p. 295.

- ³⁵ Humbono Vicente, 8/10/1998.
- ³⁶ No jeje-mahi da Bahia, a família Kaviono inclui outros voduns como: Zo (vodum do fogo); Sogbo Baba Guidi (ou So Baguidi, talvez uma evolução fonética de Gbaguidi, a família dirigente de Savalu. Em Oyo, Verger [*Notas...*, p. 129], documenta *Baba Sigidi* como uma forma de Exu associada aos *ilari*); Jogorobossu (Jogoroboçú na Casa das Minas pertence à família Davice, filho de Zomadonu); Bossu (talvez uma evolução fonética de Besu, vodum do panteão do trovão no Benin, ou de *bossum*, nome genérico das divindades em território akan. Maupoil (*La géomancie...*, p. 73) menciona Bosu Zoho como vodum Sakpata, e no templo de Avimanje [Sakpata], em Uidá, cultua-se o vodum Bosú, guardião da porta do templo); Jokolatin (*joko atin*, a árvore joko) e Betá Yoyo (ou Beta Oyo). Essas divindades secundárias, até onde sei, não têm devotos iniciados e não se manifestam nas festas públicas.
- ³⁷ Everaldo Duarte, 4/1/1996, 21/8/1996, 27/11/1997.
- ³⁸ J. de Carvalho, "Nação Jeje", p. 51.
- ³⁹ *Gaiaku* Luiza, em CEAO, 2º Encontro..., pp. 81-82.
- ⁴⁰ Rodrigues, *Os africanos...*, p. 230.
- ⁴¹ *O Alabama*, 19/5/1869, p. 3.
- ⁴² Rodrigues, *Os africanos*, p. 234.
- ⁴³ *Gaiaku* Luiza, 7/11/1999.
- ⁴⁴ *Gaiaku* Luiza, em CEAO, 2º Encontro..., p. 82.
- ⁴⁵ Na África ocidental, o mito sobre as três esposas de Xangô, Oiá, Oxum e Oba, aparece documentado por primeira vez em 1858, na obra de Bowen, *A grammar...* (p. 16).
- ⁴⁶ Na área gbe, Averekete é considerado o filho mais novo do casal Agbé e Naeté e, como caçula, tem fama de mimado, astuto, caprichoso e de desempenhar o papel de "trickster". Averekete é tido como o mensageiro entre os homens e as divindades e, nos rituais, ele sempre vem na frente, abrindo o caminho para os outros voduns; ele gosta de brincar, de difundir rumores e imitar de forma cômica os outros voduns (Herkovits, *Dahomey...*, vol. II, pp. 155, 158). Compartilhando com Legba a mesma funcionalidade ritual e versatilidade de caráter, nos terreiros jeje-mahis baianos, Averekete é raramente louvado na seqüência de cantos dedicados a Sogbo, mas nunca é esquecido quando se canta para Legba. Esse fato pode ter contribuído para a sua persistência.
- ⁴⁷ Bastide, *Sociologia...*, pp. 120-21. Esse autor comenta, por exemplo, como o trabalho forçado nas *plantations* propiciou a desaparecimento de divindades da agricultura que nenhum benefício traziam aos escravos; mas também como a desigualdade social e a opressão dos senhores favoreceu a hegemonia de divindades da justiça, como Xangô; da guerra, como Ogum; ou das dinâmicas de comunicação, como Exu.
- ⁴⁸ Verger, *Notas...*, p. 276; D. M. dos Santos, *História...*, pp. 67-69.
- ⁴⁹ Segundo diferentes versões, Sakpata teria sido importado de Dassa Zoumé, Adja Popo, ou Aise, na região Hollidjé. Verger, *Notas...*, pp. 249-50, 272.
- ⁵⁰ Por exemplo, um mito do reino Fitta, na área Mahi, conta que os voduns Morou (Omolu), Dan e Loko chegaram de Adja-Popo e ali se instalaram no tempo do primeiro rei Oba Tchérékou (Anônimo, "Le Royaume des Fittas", pp. 78, 83). O mesmo mito é citado em Bergé, "Étude...", p. 724. No entanto, cabe notar que Omolu é uma expressão iorubá (*òmò òlù*).

- ⁵¹ Verger, *Notas...*, p. 252.
- ⁵² *Gaiaku* Luiza, 28/11/1998; M. S. de A. Santos, *Meu tempo...*, p. 54.
- ⁵³ Para evidência da diversidade regional do culto de Buruku, ver Burton, *A mission....*, p. 297; *Abekuta...*, p. 107; Ellis, *The Yoruba...*, p. 73; Frobenius, *Mythologie...*, pp. 191, 218; Verger, *Notas...*, pp. 257-59. A não-utilização de faca de ferro nos sacrifícios dedicados a Omolu e Nanã Buruku indicaria a existência desses cultos anteriormente à época do ferro. Essa característica persiste nos cultos de Nanã no Brasil e já foi notada por Querino (*Costumes...*, p. 94). O tema é discutido em detalhe por Verger, *Notas...*, pp. 272, 278.
- ⁵⁴ Verger, *Notas...*, p. 274.
- ⁵⁵ Verger, *Notas...*, pp. 239-40; Pessoa de Castro, *Falares...*, p. 246; Rodrigues, *O animismo...*, p. 50.
- ⁵⁶ Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, pp. 101-2.
- ⁵⁷ D. M. dos Santos, *História...*, p. 67.
- ⁵⁸ Lepine, "As metamorfoses...", pp. 126-28; Verger, *Notas...*, p. 240; Le Herissé, *L'Ancièn...*, p. 128; Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, p. 38.
- ⁵⁹ Seguro, *Dictionnaire...*, p. 456.
- ⁶⁰ *O Alabama*, 29/10/1870, p. 2; 24/11/1871, p. 4.
- ⁶¹ Rodrigues, *O animismo...*, p. 50. Saponan e Omolu são denominações nagôs. Há dúvidas no caso de Wari-Warú e Afoma. Cacciatore atribui ao último termo uma etimologia iorubá: *afomó*, contagioso, infeccioso: *Diccionario...*, p. 40. No entanto, Verger documenta uma cantiga de Sakpata em Abomey que fala de Afomado Zogi (*Notas...*, p. 247).
- ⁶² Esses nomes são: 1) Jagun Agbagba; 2) Omolu; 3) Obaluaye (literalmente o "rei da terra"); 4) Soponna; 5) Afoman; 6) Savalu; 7) Dassa; 8) Arinwarun (o mesmo Wari-Warú citado por Rodrigues); 9) Azonsu ou Ajansur; 10) Azoani; 11) Posun ou Posuru (Kposu ou Kpo, o vodum-pantera na sua "qualidade" de Sakpata); 12) Agoro (provavelmente uma confusão, já que Angorô é a divindade cobra dos angolas); 13) Telu ou Etutu (provavelmente do nagô *ile titu*, o mesmo que "chão frio"); 14) Topodun (provavelmente uma confusão, já que Tokpodun é o vodum crocodilo do panteão do trovão ou do mar); 15) Paru; 16) Arawe (localidade no país Mahi); 17) Ajoji (no Bogum lembra uma vodúsi de Ojoji, "um Omolu jeje", talvez uma corruptela de Daa Zodzi); 18) Avimaje; 19) Ahoje; 20) Aruajé; e 21) Ahosuji (uma corruptela do termo fon *ahosusi*, "mulher do rei") (Verger, *Notas...*, p. 252). Outras denominações de Sakpata são Jeholu (Senhor das pérolas) ou Aion (Senhor da terra).
- ⁶³ Nas primeiras décadas do século XX, nem Rodrigues nem Querino mencionam a palha da Costa ao falar de Omolu ou Shapana (Rodrigues, *O animismo...*, p. 74; Querino, *Os costumes...*, p. 38). Em *Religiões negras*, publicado em 1936, Carneiro também não toca no assunto. É só em *Candomblés da Bahia*, quando Carneiro comenta que Omolu "traz sempre um capuz de palha da Costa (filá), que lhe cai até os ombros e lhe oculta a face" (*Candomblés...*, p. 59). Pierson foi o primeiro autor a comentar: "as iniciadas de Omanlu [sic] estavam vestidas principalmente com tons vermelhos. Cordões de fibra, cintos de cor marrom avermelhada, iam da cabeça até abaixo dos joelhos, cobrindo completamente o rosto" (*Branços...*, p. 327).
- ⁶⁴ Rodrigues, *O animismo...*, p. 50; Querino, *Os costumes...*, pp. 38-39; Carneiro, *Religiões...*, p. 40; Ortiz, *Los bailes...*, p. 216; Verger, *Notas...*, pp. 258-50.

- ⁶⁵ Na área gbe, os colares de Sakpata (*hunkan*) alternam pares de búzios brancos com sementes pretas do fruto chamado *atinkuin* ou *atekun*. Essa característica parece ter desaparecido nos terreiros jejes.
- ⁶⁶ Carneiro, *Religiões...*, p. 59.
- ⁶⁷ P. R. e Silva, “Exu-Obaluaiê...”; Lépine, “As metamorfoses...”; Caprara, “Médico...”.
⁶⁸ *Gaiaku* Luiza, em CEAO, 2^o Encontro..., p. 78.
- ⁶⁹ Ficha nº 1, CEAO, 17/1/1961; Neném de Mello, 3/11/1999.
- ⁷⁰ “Carta do padre Bouche ao padre superior, de Uidá a Porto Novo”, *Arquivos da Societé des Missions Apostoliques*; ref. 20.393, rubrica 12/80200, 31 jul., 1868, pp. 3-4, apud Matory, “Man...”, pp. 161-62.
- ⁷¹ Carneiro, *Religiões (Negros bantos)*, pp. 166-67. Pierson, *Branços...*, p. 307. Para uma memória dos anos 1940 sobre as romarias do pessoal do Bogum ao Parque de São Bartolomeu, ver Duarte, “O terreiro...”, pp. 19-22.
- ⁷² Everaldo Duarte, 18/12/1994.
- ⁷³ Rodrigues, *Os africanos...*, p. 223.
- ⁷⁴ Valdina Pinto, em CEAO, 2^o Encontro..., pp. 56-57.
- ⁷⁵ Ellis, *The Ewe...*, pp. 47-49; Verger, *Notas...*, pp. 231, 235; Le Herissé, *L’Ancièn...*, p. 118; Burton, *A mission...*, p. 298; Hazoumé, *Le pacte...*, p. 143; Maupoil, *La géomancie...*, p. 73.
- ⁷⁶ *Humbono* Vicente, 6/12/1998. A presença de Angorô no culto angola está documentada pelo menos desde 1937 (Carneiro, *Religiões [Negros bantos]...*, pp. 166-67). Braga menciona *angorossi* como uma “louvação nos candomblés de Angola” (*Na gamela...*, p. 185).
- ⁷⁷ Cossard, *Contribution...*, p. 24; cf. Bittremieux, “La societé secrete des Baknimba au Matombé...”, p. 245. Para outra etimologia, ver também Valdina Pinto, em CEAO, 2^o Encontro..., p. 56.
- ⁷⁸ *Gaiaku* Luiza, em CEAO, 2^o Encontro..., pp. 75, 82; J. de Carvalho, “Nação...”, p. 52. Waldeloir Rego (19/11/1994) mencionou Abalu como uma “forma de Dan”. Fala-se também de Toqüêni, talvez uma variante de Toquem. Segundo Waldeloir Rego, Toqüêni seria uma cobra venenosa do tipo surucucu de gancho. Na Casa da Minas em São Luís, o termo *toqüém* é utilizado para designar os voduns mais novos, meninos ou adolescentes, sobretudo da família real Davice, que vem na frente, abrem os caminhos aos mais velhos e levam e trazem recados (Ferretti, *Querebentan...*, p. 307). Já segundo Olga de Alaketo, “Tokuenú não é uma entidade. Tokuenú é uma obrigação que se faz na raiz de um pau, aí vem as pessoas que é de direito, vem pra botar mão e tal [...]” (entrevista 3/1/1996).
- ⁷⁹ *Gaiaku* Luiza, em CEAO, 2^o Encontro..., p. 82.
- ⁸⁰ Ficha s.n., CEAO, 1960; dona Nancy de Souza e Silva, 28/10/98. Milton Moura, 1^a/9/2001.
- ⁸¹ Baudin, *Fetichism*, pp. 44, 47; Ellis, *The Ewe...*, pp. 47-48. Observação pessoal: obrigação de Bafono e Euá, Terreiro Oxumaré, 18/8/1996.
- ⁸² *Humbono* Vicente, 20/10/2000, 12/11/2001; *gaiaku* Luiza, em CEAO, 2^o Encontro..., pp. 72, 74. *Gaiaku* Luiza chama os búzios de *ajés* e os colares de búzios enfiados, *balajás* (var. *barajás*). Os *balajás* são atributos também de Nanã, Azonsu e Euá; *gaiaku* Luiza, 8/8/2001. Em fon, *ajé* significa “coquillages”, derivado de *jé*, pérola ou conta (Segurola, *Dictionnaire...*, pp. 34, 260).
- ⁸³ Rodrigues, *Os africanos...*, pp. 231-33.
- ⁸⁴ Carneiro, *Religiões...*, pp. 166-67; *Candomblé...*, pp. 64-55; Ramos, “Introdução...”, pp. 12-13; cf. Ramos, *O negro...*, p. 43, e Ferraz, “Vestígios...” pp. 271 e segs.

- ⁸⁵ Matory, "Jeje...", pp. 66-67; *Black Atlantic...*, pp. 87-89, 93, 96-98, 101-2. Matory, retomando a tese defendida por Gois Dantas, ainda acrescenta que intelectuais como Carneiro, conhecedores da obra de Herskovits sobre a religião da área gbe, poderiam ter passado informações aos sacerdotes jejes, contribuindo para o processo de "ressuscitamento". Ora, a suposta agência dos intelectuais não é aplicável no contexto dos terreiros jejes das primeiras décadas do século XX, já que essas casas só receberam visitas ocasionais de intelectuais a partir de 1937.
- ⁸⁶ Ver, entre outros: De Sandoval, *Naturaleza...*, apud Gayibor, *Les peuples...*; Bosman, *A new...*, pp. 368a-82; Barbot, *A description...*, pp. 340-45; Labat, *Voyage...*, vol. II, pp. 163-99, Pommegorge, *Description...*, p. 195; Snelgrave, *A new...*, pp. 11-12; Atkins, *A voyage...*, p. 113-18; Norris, *Memoirs...*, pp. 69, 105; Duncan, *Travels...*, vol. I, 126-28, 195-97; Burton, *A mission...*, pp. 73-76; Le Herissé, *L'Ancien...*, p. 110; Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, pp. 240-55; Falcon, *Religion...*, pp. 66-70; Verger, *Notas...*, pp. 503-16. Sobre a instalação de Dangbe como divindade dos hueda: Labat, *Voyage...*, vol. II, p. 163; Law, *The Kingdom*, pp. 24-25.
- ⁸⁷ Le Herissé, *L'Ancien...*, p. 118; Verger, *Notas...*, pp. 105, 231, 235; Jaques Bertho, apud Merlo, "Hiérarchie...", p. 12. Merlo e Vidaud, "Le peuplement...", pp. 287-90; Falcon, *Religion...*, p. 38; Bergé, "Étude...", pp. 720-21, 724, 740. Práticas rituais do culto Nesuhue, envolvendo os voduns Dan e Dambada Hwedo, foram apropriadas dos agonlis no país Mahi. Já que o culto real dos Nesuhue estava instaurado em Abomey no século XVIII, podemos supor que o culto da serpente no país Mahi datava pelo menos dessa época (Parés, "O triângulo...", pp. 193 e segs.; Verger, *Notas...*, p. 232). Sobre Dambada Hwedo, ver Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, pp. 203, 207-8.
- ⁸⁸ *O Alabama*, 28/5/1870, p. 3. Há também, no mesmo jornal, uma referência a um tal Luis Gomes da Saúde, "criador de cobras" (10/12/1870, p. 5). Ver também *Jornal da Bahia*, 13/3/1854, apud Verger, *Fluxo...*, p. 532.
- ⁸⁹ Querino, *Costumes...*, p. 37.
- ⁹⁰ Baudin, *Fetichism...*, p. 37; Ellis, *The Ewe...*, pp. 83, 89.
- ⁹¹ Alguns autores identificam Agué com Oxóssi (Verger, *Notas...*, p. 215).
- ⁹² Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, pp. 107, 121; Verger, *Notas...*, pp. 215-18. Frobenius, comentando sobre o orixá Enjille (Erinle, Inle, associado a Oxóssi), diz que ele é "representado por figurinhas de ferro forjado, sob a forma de um candelabro em cuja ponta foi forjado um pássaro" (*Mythologie...*, p. 222).
- ⁹³ Dona Nancy de Souza e Silva, 27/9/2000.
- ⁹⁴ *Gaiaku* Luiza, 28/4/2001.
- ⁹⁵ *Humbono* Vicente, 8/10/1998, 30/3/1999, 7/12/1999. Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, p. 271.
- ⁹⁶ Lühning, "O compositor...", p. 66.
- ⁹⁷ Everaldo Duarte, 10/8/1996.

O RITUAL: CARACTERÍSTICAS DA LITURGIA JEJE-MAHI NA BAHIA

COMO DEFINIR UMA LITURGIA JEJE?

Este último capítulo tem por objetivo examinar algumas das características litúrgicas dos terreiros jeje-mahis de Salvador e Cachoeira, com o propósito de avaliar aqueles elementos rituais que diferenciam a “nação jeje” de outras tradições religiosas dentro do Candomblé. A tarefa tem um caráter eminentemente etnográfico e descritivo, mas não é fácil. Como em muitas outras instituições sociais, no Candomblé o saber é poder, e a lógica do segredo é a estratégia que sustenta os processos de iniciação e a organização hierárquica do grupo. Nesse sentido, os especialistas religiosos jejes têm a merecida reputação de ser os mais “fechados” e sigilosos na preservação dos seus “segredos”. Como diz seu Geninho, “o jeje é uma maçonaria”.¹ O esforço por ocultar as suas práticas aos olhos dos curiosos é providencial, não só para com os pesquisadores, com quem se pode lidar com certa facilidade, mas, especialmente, com aqueles iniciados que vêm de outras casas e são suspeitos de estarem lá para “espiar”. Essa atitude de reserva e desconfiança, intrínseca a qualquer religião iniciática, foi exacerbada pelos longos anos de repressão e clandestinidade a que foi submetida a religião. Contudo, parece que os jejes se orgulham e fazem questão de manter essa fama e tradição.

Diante dessa situação e, na minha condição de não-iniciado, a “metodologia” que adotei no trabalho de campo foi a de observação “ativa” e participação “passiva”. Nesse sentido, segui uma dica que me deram repetidas vezes durante a minha pesquisa sobre o Tambor de Mina em São Luís: “na Mina, olho aberto, ouvido atento e boca fechada”. Essa atitude, baseada no “estar lá”, tentando criar o mínimo de interferência e evitando fazer entrevistas formais ou perguntas demais, certamente resultou num aprendizado lento e requereu paciência e persistência. Porém, de uma forma gradual, tive acesso a certas

práticas rituais de caráter privado e informações consideradas de “fundamento”. As fronteiras entre o que é dizível e o que deve ser calado são ambíguas, e poucas vezes foram discutidas com os praticantes, cabendo-me o difícil trabalho de estabelecer os limites. Embora para certas pessoas seja possível que na narrativa que se segue tenha excedido o permissível, espero que para as pessoas com as quais conversei o aqui escrito não ultrapasse os limites do tolerável.

Além desse delicado exercício de auto-censura etnográfica (exemplo de como o pesquisador se contagia dos comportamentos dos sujeitos pesquisados), o meu posicionamento diante da religião foi essencialmente “de fora”, ou talvez “das fronteiras”, com a conseqüente limitação a toda uma série de conhecimentos esotéricos fundamentais para a compreensão do significado profundo da religião. A isso se somam a extrema complexidade e a inesgotável riqueza de detalhes que compõem o universo ritual do Candomblé e que só um convívio de muitos anos permitiria apreender. Essas dificuldades e limitações são insaliváveis, e o leitor as deve levar em conta na hora de avaliar os conteúdos deste capítulo. Feitas essas ressalvas de caráter reflexivo, às quais caberia adicionar o problema epistemológico mais geral do recorte subjetivo inerente a qualquer representação da realidade, as dificuldades na análise da liturgia jeje derivam de outra série de fatos de ordem mais objetiva.

O Candomblé não é uma religião submetida a uma hierarquia institucional que imponha dogmas a serem seguidos por todos e, como se diz, “cada casa tem o seu regime”. Tudo é feito de acordo com a “tradição”, porém esta permite, e até exige, uma constante adaptação às circunstâncias de cada momento. Na realidade, a religião afro-brasileira é caracterizada por uma grande flexibilidade e ecletismo, e os terreiros jejes não escapam a essa dinâmica de mudança progressiva. Apesar de ser um grupo minoritário, as casas jejes apresentam uma rica variedade de práticas rituais e divindades que diferenciam uma congregação da outra.

O problema se agrava quando sabemos que, além dessa diversidade “interna”, os terreiros jejes praticam obrigações e cultuam divindades próprias de outras nações e quando, ao mesmo tempo, sabemos que terreiros que não se declaram jejes podem praticar obrigações e cultuar divindades originárias dessa nação. Portanto, seria errado falar de uma liturgia jeje como uma unidade homogênea, estática e estanque, só praticada pelos terreiros que assim se declaram. Esse fato coloca um sério problema na hora de definir o que entendemos por liturgia jeje. Seriam aquelas práticas rituais encontradas nos terreiros que se declaram jejes, ou seriam aquelas práticas rituais associadas aos voduns encontradas em terreiros de várias nações? No presente trabalho, optei por estudar aquelas práticas que se associam aos voduns nos terreiros

que se declaram jejes e, segundo os participantes, expressam e caracterizam a liturgia jeje perante aquelas de outras nações.

Nesse sentido, o trabalho não é um exercício para identificar “africanismos”, depósitos ou sobrevivências culturais da área dos gbe-falantes, mas ambiciona analisar os elementos litúrgicos que configuram a identidade contemporânea dos terreiros jejes *vis-à-vis* outros terreiros como os angolas ou kerus. Sendo essa identidade um fenômeno dialógico e contextual construído sempre em relação aos “outros”, será importante entender o que os praticantes jejes consideram como próprio da sua nação, entender como eles problematizam a sua diferença. Paralelamente, faz-se necessário analisar outros elementos que, não sendo explícitos no discurso dos praticantes jejes, constituem, de fato, elementos genuinamente jejes pela sua ascendência da área dos gbe-falantes.

Como vimos no capítulo precedente, a identidade dos terreiros jejes articula-se em primeira instância nas suas divindades, os voduns. Por sua vez, o culto dos voduns comporta uma diversidade de modos de expressão, como a língua e os cantos, os ritmos de tambor, as danças, o vestuário, o comportamento e interações sociais dos voduns e dos membros da comunidade religiosa, as oferendas (animais sacrificiais, alimentos, sementes, folhas etc.), assim como uma série de segmentos rituais ou obrigações, em que é possível identificar elementos que distinguem as práticas jejes daquelas de outros terreiros. Evidentemente, todos esses modos de expressão estão interligados e integrados no que poderia ser chamado de uma “cultura religiosa”, mas para fins expositivos é útil manter essas distinções ou categorias analíticas. Vamos, portanto, analisar esses diferentes aspectos da atividade ritual tentando salientar os elementos distintivos da tradição jeje.

LÍNGUA OU DIALETO JEJE: BÊNÇÃOS E TERMINOLOGIA HIERÁRQUICA

Desde os estudos de Rodrigues, persiste na literatura afro-brasileira uma tendência errônea a associar a língua jeje com o ewe. “Ewe” foi um termo popularizado por Ellis a partir de 1890 para designar, sobretudo na literatura germana, a totalidade de povos da área gbe, porém, na realidade, é o nome de apenas um dos grupos originários de Notsé. Como aponta o mesmo Rodrigues, na virada do século XIX o jeje incluía cinco dialetos: “1.- o Mahi; 2.- Dahomê ou Effen [fon]; 3.- o Aufueh [Agoué]; 4.- o Awunã ou Aulô [Agouna ou Anlo]; 5.- o Whydah ou Wetá [hueda]”. Nessa lista, apenas o aulô, talvez uma variante do etnônimo anlo, poderia ser considerado ewe. Na década de 1940, Carneiro comenta que ainda se falava “o jêje (inclusive a variação *mahi*, que se pronuncia marrim)”.²

Como vimos no capítulo 3, o “nacionalismo” da diáspora africana no Brasil, na ausência do fator territorial (que só podia ser vivenciado como lembrança de uma procedência perdida), estruturou-se, sobretudo, como um “nacionalismo lingüístico”. De igual modo, as línguas africanas persistiram no âmbito da religião como um dos sinais diacríticos mais importantes na formação e imaginação das nações de Candomblé. Já analisei no capítulo 4 a influência da terminologia religiosa jeje no Candomblé como um todo. Todavia, além dos vocábulos jejes que cruzaram fronteiras de nação, os terreiros jejes mantêm um linguajar ou “dialeto” próprio que contribui para estabelecer a especificidade identitária dessa tradição religiosa diante das outras nações. Hoje em dia, são os cantos para louvar as divindades, as cantigas de “matança”, as cantigas de “saída de iawô” etc., e as rezas (que se diferenciam das anteriores), um dos âmbitos mais importantes sob os quais se estrutura o fator diferencial dos jejes.

Embora seja difícil falar de uma “língua” propriamente dita, há também “dialeto” jeje na terminologia hierárquica e litúrgica e em certas fórmulas orais como as bênçãos, saudações ou outras expressões para conversar com os voduns, para chamar a *gaiaku*; para pedir licença ao entrar no terreiro, ou na casa (*ago nu kwe vi* ou *ago no kwé vé*). Outras fórmulas são utilizadas pela *gaiaku* para saber se uma vodúnsi está doente, e assim por diante. O repertório lingüístico é bastante extenso, e um vocabulário provisional, e certamente incompleto, recompilado nesta pesquisa, aponta para mais de cem palavras, incluindo termos para designar as diversas partes do corpo, animais, alimentos, folhas, objetos rituais, espaços sagrados etc. Aqui vou considerar, de modo ilustrativo, apenas as bênçãos ou saudações rituais e os termos da hierarquia sacerdotal.

Tomar a bênção (do latim *benedictione*, ação de benzer, ou de abençoar) é uma prática muito comum na sociedade patriarcal brasileira, com forte influência do Catolicismo. **No contexto do Candomblé, esse gesto ritual se confunde com uma não menos extensa tradição africana de saudações e cumprimentos rituais. Em geral, o pedido de bênção e outros cumprimentos expressam subordinação e respeito daquele que a pede para quem a concede e estão, portanto, determinados pelo princípio hierárquico de senioridade, regra essencial das culturas da África ocidental.**

Atualmente, no Candomblé jeje o pedido de bênção pode apresentar várias formas. Fora do ritual, pode consistir num simples beija-mão e, tratando-se de membros de um mesmo nível hierárquico, a interação é replicada pela segunda pessoa. No contexto das obrigações, diante dos mais velhos, a pessoa pode apenas curvar ligeiramente o corpo, baixando o olhar, ao tempo que estende os braços mostrando as palmas das mãos para cima, sem existir na inte-

ração nenhum contato físico. No caso em que se pretenda expressar maior grau de subordinação ou respeito, o indivíduo pode ajoelhar-se diante do superior, beijando ou tocando com a frente o chão, ao tempo que o superior pode tocar ligeiramente com a mão o pescoço ou o dorso da pessoa. Cabe notar que no jeje cachoeirano não se observa, pelo menos hoje em dia, o complexo dobale utilizado nos terreiros ketus, no qual a pessoa se prostra de formas variadas diante do superior.³ Esses gestos corporais vão normalmente acompanhados de uma fórmula oral característica e diferenciada segundo a nação ou a categoria do vodum a que pertence o superior. O pedido de bênção comporta sempre uma resposta, que seria a bênção propriamente dita.

Nos terreiros jeje-mahis distinguem-se três fórmulas principais, que correspondem às três grandes categorias de voduns: nagô-vodum, mahi e kaviono. Na tradição nagô-vodum diz-se colofé, e a resposta pode ser simplesmente colofé ou *Olorum modokwé*. É provável que colofé seja uma expressão de origem iorubá, sendo que esse pedido de bênção também se pode escutar em algumas casas ketus. Binon Cossard, por exemplo, menciona a expressão *Olorum kolofé* como nagô.⁴

Benoi é o pedido de bênção no lado mahi e é utilizado para se dirigir aos filhos de Dan ou Bessen. A resposta é *benoi é ganji*. Existe ainda a expressão para saudar esse vodum, “de nagô-vodum para Dan”, que seria *arobo benoi, eborrei é ganji*, ou a variante *o benoi, arobo benoi*. Cabe notar que *aroboboi* é a saudação de Oxumaré no ketu. No lado de kaviono, para aquelas pessoas que pertencem à família do vodum Sogbo, utiliza-se a expressão *aóoo*, seguida da resposta *aotí* ou *aotín*.⁵

É importante notar que os pedidos de bênção são normalmente precedidos pelo título hierárquico da pessoa a quem se pede (i.e., ogã colofé, equede colofé). Quando se trata da mãe-de-santo, usa-se o título correspondente a esse cargo, segundo cada uma das tradições. No nagô-vodum é *gaiaku* colofé; no mahi, *mejito benoi*; e no kaviono, *doné aóoo*. Como dizia *gaiaku* Luiza, “eu sou *gaiaku* no nagô-vodum; eu sou *mejito* na terra de Dan; na terra de Kevioso, eu sou *doné*”.⁶ Essa diversidade de bênções e títulos hierárquicos demonstra e corrobora a já mencionada divisão do panteão jeje nas três tradições, mahi, mundubi e nagô-vodum. Para os títulos *doné* e *gaiaku* (provavelmente um termo nagô) não encontrei uma etimologia clara, já o termo *mejito*, utilizado “na terra de Dan”, vem do fongbe (ou mahigbe) *mujito*, que significaria mãe, “aquela que traz alguém ao mundo”.⁷

Seguramente a partir da leitura de Ellis, Rodrigues fala do termo *vodunon* ou *vodunō* como o “nome dado às sacerdotisas jejes do culto Dānh-gbi”. Embora esse autor, ao traduzir *nō* por mãe e *vodu* por santo ou orixá, veja no termo

vodunô um antecedente da expressão brasileira “mãe-de-santo”, cabe notar que em fonge o sufixo *nô*, além de significar “mãe de”, expressa a idéia de “possuidor de, proprietário de, detentor de”. Se na área gbe o termo *vodunô* não é feminino, e é utilizado sobretudo para designar o chefe religioso masculino, a tradução do termo por “dono”, “proprietário” ou “zelador” do vodum seria mais correta. Cabe notar que o uso desse termo é muito raro nos terreiros jejes contemporâneos e parece restrito apenas a pessoas familiarizadas com a literatura do Daomé.⁸

Mais comum para designar o chefe religioso masculino é o termo *humbono*. No capítulo 4 já mencionei o uso, no Candomblé do século XIX, das suas evoluções fonéticas *gumbônde* ou *gombono*, e a sua versão feminina *gumbonda*. Essas variantes derivam do termo fon *hunbonô*, que traduzido literalmente significa o dono ou zelador (*nô*) do “talismã” (*bo*) da divindade (*hun*). Outros títulos hierárquicos femininos que aparecem em *O Alabama*, como *guncô* ou *donunce*, parecem ter sido esquecidos.

No Seja Hundé, o termo *deré* é utilizado para designar a mãe-pequena ou a segunda pessoa da *gaiaku*.⁹ No terreiro Bogum é usado mais frequentemente o termo *hunsó* para aludir a esse cargo. No Benim, conforme registra Seguro, o *hunsó* pode ser mulher ou homem e designa o adjunto do *vodunon*, responsável por importantes funções rituais como dançar “segurando no ombro os animais que serão sacrificados. Nesse momento se diz: *é só hun*: ele pegou o fetiche”.¹⁰ Essa função própria do ritual chamado *vodun só gbo* (o vodum pega o bode) é sempre reservada às pessoas mais idosas e de mais experiência na religião.

Ainda no Benim é usado o termo *hungan* (literalmente chefe da divindade) para designar a segunda pessoa, ou mão direita, do *vodunon*. Pode ser homem ou mulher e, além de substituir o *vodunon* em caso de necessidade, atua como o seu porta-voz diante das vodúnsis. Esse termo é conhecido no Bogum, mas aparentemente designa pessoas de baixo nível hierárquico.

Além da chefe ou chefe da congregação religiosa, existem os ogãs, ou dignitários masculinos que, sem dançar ou “receber” o vodum na cabeça, foram iniciados para secundar o líder religioso em diversas funções. Nos terreiros jejes, os títulos de mais alto *status* são pejigã, ogã *huntó* e, em Cachoeira, ogã *impé*. Em propriedade o pejigã é o zelador ou chefe do peji (altar), o *huntó* é o chefe dos tocadores de atabaque e o ogã *impé* seria o responsável pelos sacrifícios animais e outras obrigações internas, correspondente ao axogum dos terreiros nagô-ketus.¹¹ Segundo as circunstâncias, a mesma pessoa pode assumir vários cargos. Por exemplo, Amâncio Melo era ogã *huntó* do Bogum, “chefe dos atabaques e abatedor de animais em holocausto aos voduns”.¹²

Outras vezes esses títulos adquirem significados variáveis. Por exemplo, *huntó*, o “dono do tambor”, pode, às vezes, ser empregado como sinônimo de pai-pequeno, ou pode designar um simples tocador.

O termo *doté* é também utilizado de forma variável, às vezes como sinônimo de ogã — daí se pode falar de *doté impé* em vez de *ogã impé* —, ou também como sinônimo de *humbono*, zelador do santo, ou pai-de-santo. Em Porto Novo, Akindele e Aguéssy mencionam o termo *douté* como sinônimo de *vodunon* ou dirigente do templo.¹³ Já John Duncan, em Pequeno Popo, menciona “o cabeceira, ou *dootay*, considerado como um dirigente, magistrado ou chefe hereditário”.¹⁴

Outro título conhecido nos terreiros jejes de Cachoeira é o de *obajigan* ou *bajigan*, a segunda pessoa do pejiã.¹⁵ Talvez se trate de uma corruptela de *agbajigan*, título utilizado no Bogum, que em fongbe significa chefe do pátio interior (*agbaji* = pátio interior, varanda). Também foram documentados outros termos de origem gbe, como: *ganto*, responsável pelo gã ou idiofone sagrado; *ogã kutó*, responsável pela casa dos eguns ou ancestrais do terreiro (*kú* = morte) e *ogã minazon*, responsável “pela artilharia do candomblé, os aparelhos dos tabaques”.¹⁶ Outros títulos sobre os quais não obtive maiores informações são *oganvi*, *ogã senevi*, *alavi*, *agosun* e *ogã tenequites*.¹⁷ Em Cachoeira também escutei o termo *hundeva*, dado a um tocador de atabaque. No Benim esse termo designa aquela pessoa que não “recebe” o vodum na cabeça, mas que, sendo iniciada, ajuda em várias atividades rituais.

Em relação às equedes ou assistentes femininas, embora possam ter funções diferenciadas, relativas ao preparo de comidas rituais, atendimento dos voduns etc., não consegui documentar títulos específicos para elas. Sei apenas que, no Bogum, a responsável pelo preparo de comidas rituais é a *dogan*.¹⁸ Cabe notar que tanto ogãs como equedes, além de ter a sua própria divindade “dona da cabeça”, estão geralmente consagrados também aos voduns que os escolheram para esses cargos. Por exemplo, um indivíduo de Ogum pode ser suspenso ogã pela Oxum de determinada vodúnsi e, desse modo, vira ogã de Oxum, devendo ajudar sua vodúnsi no que for preciso.

O uso de toda essa complexa terminologia hierárquica contribui, assim, para diferenciar a nação jeje de outros ritos de Candomblé. Como já foi notado por vários autores, a organização hierárquica da congregação religiosa e a divisão do trabalho por gênero são de fundamental importância para o funcionamento do culto. Como coloca mãe Stella de Oxóssi, do Axé Opô Afonjá, “hierarquia é tudo: princípio, meio e fim. Sem ela o caos” ou “a hierarquia é a disciplina”.¹⁹ No entanto, também se constata que muitas vezes a “hierarquia oficial” expressa em base aos diferentes títulos e ao princípio de senioridade

não corresponde necessariamente com a hierarquia do poder real, e que indivíduos com títulos relativamente pouco significativos, como equedes ou ogãs, podem, às vezes, exercer grande influência nas decisões tomadas ou sancionadas pela cúpula dirigente. Em outras palavras, ao lado da “hierarquia oficial” há sempre uma “hierarquia oficiosa” que é a que realmente detém o poder.

INSTRUMENTOS E RITMOS DE TAMBOR NOS TERREIROS JEJES

Os instrumentos percussivos e a linguagem musical (ritmos, toques, jeitos de bater) são considerados outros âmbitos de diferenciação litúrgica entre as nações de Candomblé, especialmente entre o rito angola e o rito jeje-nagô, sendo que entre os terreiros jejes e ketus existe maior interpenetração e semelhança de estilos. A orquestra do Candomblé baiano contemporâneo se compõe do ferro (gã ou *agogô*) e de três atabaques de tamanhos diferentes chamados, indo do maior para o menor, “*rum, rumpi e lé*, deformação das palavras fon *hum* e *humpevi*, para os dois primeiros, e da palavra nagô *omele*, para o terceiro”.²⁰ Nos terreiros jejes de Cachoeira, o gã é uma sineta de ferro percutida com um pedaço de ferro ou madeira. Nos terreiros ketus e de outras nações, o *agogô* é geralmente uma dupla campânula ou sineta.

Até a virada do século XIX, a orquestra do Candomblé incluía também a *cabaça* coberta por uma rede de fios, em cujos nós se prendem contas ou búzios (*gò* em fon ou *xequere* em nagô), a que Rodrigues atribuía um “notável papel”. Seu uso, que no Maranhão é ainda importante, na Bahia foi aos poucos desaparecendo, ficando restrito, nos terreiros jejes, ao ritual do *zandrô* (ver adiante). Carneiro menciona ainda o *chocalho* — cilindro ou espécie de *maracá* de folha de flandres com seixos dentro —, hoje também quase esquecido. **Apenas nos cultos de Sogbo e Xangô se utiliza o xeré, chocalho ritual de cobre ou feito em cabaça, para a invocação e saudação da divindade.** Por outro lado, o *adjá* — campainha de metal utilizada para reverenciar e invocar as divindades —, que nos anos de 1960 Carneiro menciona como “menos usado”, é hoje um instrumento muito comum e emblemático do poder do pai ou mãe-de-santo.²¹

Os atabaques e o ferro são considerados “seres dotados de alma e personalidade”.²² Eles são batizados e consagrados a determinadas entidades espirituais, o *ferro* normalmente a Legba ou Exu. Os atabaques no Bogum, por exemplo, são de Sogbo, Oxum e Iemanjá.²³ Eles recebem oferendas alimentícias periodicamente, na liturgia jeje-mahi, durante o ritual do *zandrô*. No Bogum, os atabaques eram “feitos de jaqueira e sem emenda” e, a partir dos

tempos de Runhó, foram envernizados. No Seja Hundé utiliza-se madeira de dendezeiro, de mulungu ou coqueiro. A fabricação dos tambores é responsabilidade de certos ogãs. Para cortar o tronco da árvore, a pessoa tem hora certa e se submete a abstinência sexual. A membrana é confeccionada com o couro do bode sacrificado nas obrigações rituais.²⁴

Segundo Verger, “as formas e os sistemas de tensão do couro dos atabaques são diferentes, de acordo com as nações dos terreiros. O sistema de tensão por cunha é freqüente nos candomblés de origem banto (congo e angola). O sistema de tensão por cavilhas enfiadas no corpo do atabaque é característico, no Brasil, das nações nagô e djêdje”.²⁵ O último sistema é utilizado no Bogum e no Huntoloji, onde o couro é estirado com cordas amarradas a tornos inseridos no corpo do tambor. No Seja Hundé, onde essa técnica era aplicada antigamente, hoje, como na maioria de terreiros nagôs, utilizam-se “tensores” metálicos.

Outra diferença entre as diversas nações diz respeito ao jeito de tocar. Na nação jeje, o *huntó* (tocador) do tambor maior bate, de mão, com a esquerda, enquanto na direita segura um aguidavi (termo fon para designar a vareta de goiabeira, tamarindeiro ou cipó duro de 25 a 30 cm), que usa para bater não só na membrana, mas também no corpo do instrumento. Os tocadores do rumpi e do lé utilizam dois aguidavis. Na nação nagô-ketu é a mesma coisa, embora as pancadas com o aguidavi no corpo do *bun* sejam uma característica distintiva do jeje. Já na nação congo-angola e ijexá se bate normalmente de mão, como também se fazia nos antigos terreiros de nação nagô do Recôncavo.

Os diferentes ritmos ou toques são apelos ou “locuções ritmadas”, “palavras de chamado”, invocações.²⁶ O som dos atabaques é considerado uma linguagem que estabelece a comunicação com o mundo invisível das divindades. Como explicava *gaiaku* Luiza, é através do vento que circula no interior dos tambores na hora do toque que as divindades se manifestam. O elemento rítmico da música é criado pelos atabaques e *agogô*, e nos cantos se expressa o elemento melódico. Segundo ogã Joãozinho, é o canto que marca a velocidade do ritmo — em suas palavras, “eu toco segundo o tom do canto” — e observa: “nem tudo é ligeiro, é uma questão de educação: Nanã dança lento; Oiá, pontuado; Ogum, ligeiro”. Segundo ele, o *hun* improvisa variações sobre o rumpi e o lé, que devem combinar seus ritmos diferenciados como se fossem os dedos entrelaçados das mãos.²⁷ Cabe ao *ferro* marcar a métrica e o tempo do ciclo rítmico, o que aqui chamarei *time line*.²⁸

O etnomusicólogo Xavier Vatin identifica no Candomblé contemporâneo 20 “fórmulas rítmicas”; 8 seriam originárias da nação nagô-ketu (*agabi*, *aguerê*, *alujá*, *batá*, *daró*, *igbi*, *opaniyé*, *tonibobe*), 7 da nação jeje (*adarrum*,

avaninha, *ramunha*, *bravum*, *sató*, jicá, *vassa*), 4 da nação angola (*arrebate*, barravento, cabula, congo) e 1 da nação nagô-ijexá (ijexá). Cabe notar que, como em outros aspectos litúrgicos, há nesse âmbito uma forte interpenetração entre as diversas nações, assim como variações terminológicas e contravérsia em relação à possível origem de algum desses ritmos.²⁹

Aqui vou apenas identificar o *time line* e comentar algumas das características dos ritmos mais importantes considerados jejes. O *time line* do *avamunha* (*avamunia*, *hamunhya*, *ramunha*), também conhecido por *avaninha* (*avanaia*), consiste em 12 pulsos com 5 batidas, “/x.x.x.x.x./”. Esse *time line* é sutilmente diferente do *clave* cubano, de 16 pulsos e 5 batidas, “/x..x..x..x..x./”. Vatin identifica o primeiro como *avaninha*, e o segundo como *ramunha*. O *avamunha* “é um toque de marcha, mas uma marcha rápida”, utilizado para chamar os voduns ao salão ou para dar-lhes a saída ou retirada. Nesses casos, não vai acompanhado de cantiga, mas tem *avamunha* com cantiga para vários voduns. Em alguns terreiros, esse ritmo também pode ser utilizado (sem cantiga) para invocar a manifestação das divindades.

O *adarrum* é, talvez, o ritmo jeje mais conhecido e citado na literatura afro-brasileira. Trata-se de um toque de chamada muito acelerado e sem cantiga, adotado para induzir a “possessão” nas dançantes, quando as divindades demoram a se manifestar. Como diziam os informantes de Ramos, “não há *santo* que resista ao toque *adarrum*”, ou, como ouvi dizer, “toca o *adarrum* que aí vira todo o mundo”. *Adarrum* é uma deformação da palavra fon *adahun* que pode ser traduzida como o “ritmo da cólera”. No Candomblé se toca só em ocasiões especiais, mas atravessou fronteiras de nação e pode ser escutado nos terreiros nagô-ketus e mais raramente nos congo-angolas. O seu *time line* é de oito pulsos com quatro batidas, “/x.x.x.x./”, incrementando depois para sete, “/x.xxxxxx./”, o que somado a um rapidíssimo repique das varas nos atabaques gera uma sensação de aceleração.³⁰

O *sató* (variante *huntó*) e o *bravum* (variante *brarrum*) são outros dois ritmos unanimemente reconhecidos como jejes. O *sató* é o ritmo “oficial” de Bessen, mas se toca também em cantos de Azonsu, Nanã e Iemanjá.³¹ O *bravum*, sem cantiga, pode ser utilizado como “toque de entrada”, “toque de saída” e como “toque de saudação” para salvar as pessoas de alta hierarquia quando chegam a um terreiro; mas também pode acompanhar cantigas para várias divindades. Ambos os ritmos compartilham ciclos métricos de seis pulsos. Segundo Vatin, os dois têm quatro batidas, “/x.xxx./”, com a diferença de que no *bravum* os seis pulsos estariam agrupados de forma binária (dois por três) e no *sató* estariam agrupados de forma ternária (três por dois). Essas divisões dos pulsos em pares ou tríades afetam os passos de dança, e não necessariamente o toque.

Ora, nas casas pesquisadas o *bravum* apresenta normalmente apenas duas batidas, “/x.x.../”, padrão não registrado por Vatin na sua classificação.³²

Nos terreiros jeje-mahi de Cachoeira fala-se do *quebrado* e do *mundubi* (variante *kevioso* ou *voduvi*) como os toques mais característicos dessa nação. Na verdade, trata-se de ritmos cujos *time lines* principais correspondem, respectivamente, ao *sato* e ao *bravum* (o último de duas batidas), mas que alternam com variações rítmicas e têm coreografias particulares. Esses toques e danças acompanham invariavelmente o repertório de cantigas correspondente à primeira parte do *zandrô*, quando se salvam os voduns jejes, e constituem, portanto, um dos elementos rituais distintivos dessa liturgia. O *quebrado* sustenta cantigas de Bessen, Azonsu e outros. O *mundubi*, como o nome indica, está na base de muitos dos cantos de voduns da família Hevioso, mas também é usado em cantos de outros voduns, como Bessen.

Os toques e danças do *quebrado* e *mundubi* dividem-se em duas partes ou movimentos alternados. Durante o primeiro movimento, o *time line* do *quebrado* é “/x.xxx./” (*satô*), e o do *mundubi* “/x.x.../” (*bravum*). A dança coincide com o deslocamento da vodúnsi da posição inicial diante dos tambores até a porta do barracão, da porta ao extremo oposto do salão (onde está sentada a *gaiaku*) e daí de novo até os tambores, formando um itinerário triangular que segue o sentido inverso dos ponteiros do relógio. No momento em que a dançante está diante dos tambores, da porta ou da *gaiaku*, produz-se a variação do *time line*.³³ Nesse segundo movimento, a dança também muda; as mãos são agitadas como se estivessem batendo um tambor no baixo ventre ou, alternativamente, o torso se dobra para a frente, ao tempo que os braços e pernas se abrem e fecham para os lados, com gesto de aparência pesada.

As transições do segundo para o primeiro movimento são normalmente marcadas pelo chamado *jiká*, gesto que consiste numa leve genuflexão e um estremecimento das omoplatas. No Candomblé é um signo distintivo dos voduns, por vezes considerado sua saudação, e só as vodúnsis mais experientes conseguem realizá-lo com graça. O *jiká* dá nome a outro ritmo jeje chamado por vezes *ijika* ou *jinká*, cujo *time line* seria “/x.xx./”, que por sua vez corresponde ao do ritmo *ilú*, tocado para Iemanjá. Também ouvi falar do toque *azakun* (*azançu*, *azanhuna*), provavelmente deformação de *azanhun*, que seria um toque “principalmente para a chamada”, mas também utilizado para a retirada.³⁴

O último ritmo identificado como jeje por Vatin, o *vassa*, é um dos mais populares em todas as religiões afro-brasileiras. O seu *time line* consiste em 12 pulsos com 7 batidas, “/x.x.xx.x.x/”. Nos terreiros jejes é também chamado *nagô* ou *alujá* e acompanha geralmente cantigas para divindades da categoria *nagô-vodum* (Ogum, Oxum etc.). Em terreiros de outras nações esse

time line é conhecido também como *vassi* ou *toque de ketu*, e no Tambor de Mina do Maranhão, como *dobrado*. Essas denominações, somando-se o fato de sustentar grande número de cantigas de orixás, questionam a suposta origem jeje desse ritmo, que, aliás, está documentado de forma extensiva em toda a África ocidental.

Há, finalmente, uma série de ritmos nagô-ketus que podem ser escutados nos terreiros jejes. Por exemplo, o alujá associado a Xangô, que a rigor tem um *time line* de 12 pulsos e 4 batidas, “/x..x..x..x./”, embora possa apresentar variações que coincidem com o *vassa* (daí o uso do termo “alujá” para designar o *vassa*, nos terreiros jejes). Outros toques são o dramático *opanije* de Omolu, “/xxx.xxx.xx.x.xx./”; o vivaz *aguerê*, associado a Oxóssi, Oiá ou Ogum, “/xx..xxx./”, ou o *igbí*, tocado para Oxalá, “/x.xx.x.xx.xx/”.

Podemos concluir que, embora no discurso do povo-de-santo se fale frequentemente dos toques de tambor como um dos fatores que distinguem a liturgia das várias nações, atualmente eles circulam de um terreiro para outro com grande fluidez. Não obstante haja toques e coreografias específicas dos terreiros jeje-mahis, como o *quebrado* e o *mundubi* de Cachoeira, as fronteiras “rítmicas” entre as nações jeje e ketu são tênues, enquanto as diferenças em relação à nação angola são mais notórias, por esta última nação tocar os instrumentos com a mão, em vez de com varetas. Estariam, portanto, no nível das cantigas e de sua língua os pontos nos quais se pode estabelecer uma demarcação mais clara entre as diferentes tradições religiosas.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A INICIAÇÃO DAS VODÚNSIS

A iniciação de adeptos para sua consagração às divindades constitui uma das características centrais do Candomblé e comporta uma mudança do papel e *status* do indivíduo em relação ao grupo social. Seguindo Turner, que ampliou os conceitos desenvolvidos por Van Gennep para analisar os ritos de passagem, podemos dividir o processo de iniciação em três estágios: separação, transição (oposição, marginalidade ou liminaridade) e posterior reintegração social. Nos cultos de vodum da área gbe, a iniciação de uma vodúnsi supõe uma ruptura radical com o seu passado; o ser antigo “morre” para “renascer” sob os auspícios da divindade, com uma nova personalidade. Esse processo de transformação “existencial” é expresso em diversos estágios rituais e na terminologia a eles associada.³⁵

Primeiro, a neófita ou candidata experimenta uma “morte ritual”, da qual se fala *vodun hu asi* (o vodum matou a mulher), e ela permanece vários dias

prostrada no chão. Nesse momento, a vodúnsi é chamada *hun ciò* (o cadáver do vodum). Esse estado é seguido de uma “ressurreição ritual”, conhecida como *hun finfòn* (acordar do vodum), que inaugura a nova vida espiritual da vodúnsi. Esse estágio é seguido de um período de treinamento, no qual, através da experiência de vários processos rituais e de aprendizado, a vodúnsi adquire uma nova personalidade ou “identidade espiritual”. Durante esse período, a vodúnsi pode alternar estados de “possessão” pelo vodum com um estado psicológico e comportamental de difícil definição, conceitualmente associado ao estágio infantil e amorfo da nova personalidade, que Verger chamou de “estado de embotamento”.³⁶

No Benim, existe ainda um estágio posterior no qual a vodúnsi é preparada para atuar como mendicante (*nubyoduto*). Esse estado tem características comportamentais infantis e é chamado *ahwansi*, *tobosi*, *agamasi*, *yomu* ou *kuvi*, segundo os diversos cultos, mas é preciso distinguir esse estado de *nubyoduto* do “estado de embotamento” referido acima, mesmo que os dois possam ser associados a um estado infantil. No Candomblé contemporâneo esses dois estados tendem a se confundir com o estado do erê, a criança ou adjunto da divindade. O estado de erê permite à neófitas suportar os longos períodos de reclusão no *huncó* e, no passado, estava também ligado à atividade de mendicância ritual. A iniciação culmina com a apresentação pública da vodúnsi à comunidade, numa obrigação em que o vodum “dá o nome”, o *huin* no jeje ou *orunko* no ketu. Hoje em dia, a volta da vodúnsi à vida secular é quase consecutiva ao “dar o nome”, mas no passado a reintegração social era um processo mais lento.

A duração do período de iniciação tem sido reduzida de forma progressiva. Nos terreiros jejes fala-se que, antigamente, durava dois anos, um ano e meio, ou um ano. Em *O Alabama*, na década de 1860, fala-se normalmente de seis meses. Hoje em dia, o tempo de recolhimento é variável e, embora em alguns casos ainda seja de seis meses ou mais, não é infreqüente uma duração que oscila entre três meses e três semanas. A iniciação é dividida num primeiro período, em que a vodúnsi permanece recolhida no *huncó* (camarinha ou quarto de iniciação), e um segundo período em que ela pode sair do *huncó* mas permanece ainda no terreiro. Por exemplo, numa iniciação de seis meses ela passa três meses “dentro” e três “fora”.

Vejam os com um pouco mais de detalhe alguns aspectos da iniciação nos terreiros jeje-mahis. Como explicava *gaiaku* Luiza, “no jeje não se bota *barco* [grupo de noviças] cada ano, se bota *barco* cada x anos. O jeje não chama, espera cair, mas quem não vai botando não colhe”.³⁷ Há certas obrigações anuais, como o *boitá* ou a fogueira de Sogbo, consideradas momentos privilegiados para a ocorrência da “caída” ou da “morte ritual”. No *boitá*, à medida que a procissão

gira em volta das árvores sagradas (*atinsa*), as novas candidatas podem “bolar no santo”. O *atinsa* diante do qual uma candidata incorpora é geralmente tomado como um signo que indica a que vodum ela pertence. No barracão, a candidata joga-se no chão, expressando a “morte ritual”. Ela é coberta com um pano branco (*ala*), para ser depois “suspensa” pelos ogãs em frente à porta e aos tambores, antes de ser recolhida na camarinha. Com esse gesto a candidata está apenas “pedindo a feitura”, sem necessariamente implicar que ela vai ser efetivamente iniciada. A decisão final corresponde aos especialistas religiosos.

O estado produzido pela “morte ritual” pode prolongar-se por vários dias, e fala-se que no passado durava sete noites e sete dias, mas hoje dura normalmente de um a três dias. Nesse período, a candidata fica num estado de atonia total, “sem comer, beber, ou realizar suas necessidades. O vodum está na matéria [...] fica pegado mesmo”. Se a candidata resiste a essa prova ela é submetida a certos ritos iniciais de feitura, se “afirma o santo”, mas, se “desperta”, a feitura pode ser suspensa. Normalmente, uma semana transcorrida à caída, celebra-se o sapocã ou sarapocã, uma obrigação semipública em que a noviça que superou todas essas provas é apresentada no barracão. O sarapocã marca a “entrada” formal da vodúnsi no processo de iniciação, e também indica que a família da noviça aceitou o compromisso. Segundo ogã Boboso e *gaiaku* Luiza, o sapocã é “uma despedida da família” e a vodúnsi “não tem nada feito”, isto é, ela ainda não foi raspada nem pintada.³⁸

A partir do sarapocã, inicia-se o período de recolhimento e instrução em que a noviça é “aculturada com o religioso jeje”. Há um aprendizado comportamental para comer, sentar, falar, rezar etc. “O santo aprende a ralar na pedra para fazer acaçá, a enfiar contas, as danças, o dialeto.” Como dizia *gaiaku* Luiza, “jeje tem escola” e envolve um aprendizado demorado, “sem livros”, baseado na imitação e repetição daquilo que fazem os mais velhos. No entanto, a iniciação varia de indivíduo para indivíduo. Cada pessoa recebe as suas “marcas” (escarificações) diferenciadas, e as folhas e outros elementos utilizados nos diversos ritos de feitura também variam de acordo com o vodum para quem a pessoa esta sendo consagrada.

Após esse período de recolhimento, que pode durar vários meses, realiza-se uma segunda apresentação ritual da vodúnsi no barracão. Trata-se de uma cerimônia interna, privada, que marca a saída da camarinha ou *huncó* e inaugura o segundo período da iniciação, o período “de fora”. A vodúnsi pode circular por certas áreas do terreiro, mas sem ultrapassar os seus limites, exceto em ocasiões especiais. No passado, por exemplo, as noviças saíam para vender no mercado acarajé ou qualquer outra coisa, segundo era indicado pelo próprio vodum, e com os benefícios pagavam as obrigações da sua iniciação.

Gaiaku Luiza lembrava com saudade os tempos antigos nos terreiros jejes. Durante a iniciação “o vodum vinha no domingo de manhã e só desligava na quinta-feira de noite [...]. Sexta-feira não desce santo no jeje”. É dia de preceito e também não se bate tambor; como dita a tradição, “em sexta-feira nem pago nem recebo”. O santo, alternando com seu erê, “ficava na matéria durante mais de cinco dias para dar instrução. Hoje já mudou, hoje as matérias não têm saúde”. Segundo *gaiaku* Luiza, o aprendizado das noviças é mais fácil quando “desperta” (no seu estado normal) do que quando com o erê ou o vodum. Segundo *humbono* Vicente, o erê, por ele chamado em dados momentos de *esin* (do iorubá *esin orisa* = cavalo da divindade), vem “sempre depois do santo, eles estão aí até completar o dia do nome [i.e., durante toda a iniciação] [...] a cantiga de erê é diferente da cantiga do vodum [...] o erê do jeje é diferente do erê do nagô, são cantigas diferentes [...] tem assentamento [de erê] para cada pessoa”.³⁹

A rotina cotidiana das noviças era intensa. De madrugada, por volta das 5 horas, as vodúnsis, já incorporadas pelo santo, tomavam um banho no rio (*to*) e iniciavam as primeiras rezas. Numa obrigação chamada *kpole*, realizavam uma procissão ao redor dos *atinsa*, em fila indiana. “A dofona tira as rezas [...] som mais de 30 cantos, três por vodum [...] a dofona tira o canto e os voduns ficam apontando.” Depois do *kpole* seguiam outras rezas até as 9 horas da manhã. Por volta de 11 horas, os voduns “tomavam o rum” e dançavam ao som dos atabaques; “esse rum, pela manhã, é simples: são três cantigas”. Seguiu um descanso até as 3 horas da tarde, quando as vodúnsis tomavam um novo banho de purificação. Às 4 horas se iniciava de novo o toque e os voduns “tomavam o rum” até aproximadamente as 6 horas, momento de novas rezas. No Candomblé, 6 da tarde e 6 da manhã são horas para rezar. Nesse momento as vodúnsis não podem sentar embaixo das árvores sagradas, pois acredita-se que então os voduns estão ali presentes. Depois as noviças descansavam, “reviravam um pouquinho para reviver a matéria”, mas o erê permanecia incorporado. Em outra ocasião, *gaiaku* comentou que, com o tempo e por influência da tradição *ketu*, o “ensaio” das 4 horas da tarde (quando as vodúnsis “tomam o rum”) foi transferido para a noite, das 9 à 1 hora da madrugada.⁴⁰

É através desse intenso regime de atividades, especialmente nos “ensaios” diários, que a vodúnsi aprende as cantigas e as danças dos voduns, assim como o “dialeto” ou “linguajar”, pois “não se fala nada em português”. No passado, durante todo o tempo em que a noviça vivia na roça ela se vestia de baiana, de branco, não se pintava nem utilizava bijuteria, relógio, sapatos altos ou qualquer outro elemento profano. Só após sete anos se levantava a proibição

de vestir qualquer outra coisa que não fosse o vestuário de baiana, e só depois desse tempo a pessoa adquiria o grau de vodúnsi. Grande diferença com os tempos presentes.

É claro que durante o período de iniciação tem lugar toda uma série de obrigações internas e externas envolvendo o corpo da vodúnsi e o seu assento no peji, que vão “fixando” progressivamente o *axé* da divindade no altar e na cabeça da devota. Alguns praticantes do rito ketu afirmam que a iniciação jeje se caracteriza pela ausência do *oxu ou adoxu*, o cone de cera, ervas etc., que cobre o corte ritual no alto do crânio da noviça. Esses são aspectos sobre os quais pouco posso dizer e que os jejes se orgulham de manter em segredo. Uma obrigação distintiva da iniciação jeje é o chamado “tomar *hunvé*” ou “tomar *ajauntó*” associado ao vodum Ajaunto (var. Junto, Jaunto, Ujaunto), o ancestral mítico dos agassuvi (ver capítulo anterior). Segundo *humbono* Vicente, “sem ele não se pode fazer santo, é sacramento”, “para poder entrar no peji, só quem já tomou ele; não tomou, não entra”. Essa obrigação que comporta a bebida de um líquido é provavelmente uma persistência do ritual *enon kpe vodun nuye* (beber o vodum), praticado nos cultos de vodum do Benim. A ingestão da bebida sagrada é como uma aliança com a divindade, de conseqüências fatais se o pacto for transgredido.⁴¹

Uma das obrigações externas (isto é, realizadas no tempo) características da iniciação jeje é o chamado *gra, grau* ou *tomar grau*. Acontece geralmente no último período da iniciação, após a *quitanda das iaôs* (ver mais adiante), e consiste em uma “penitência” ou “prova do vodum” em que a vodúnsi, incorporada pelo *gra*, passa entre três e sete dias no mato, parte do tempo sozinha, mas vigiada de longe pela mãe-de-santo, os ogãs ou equedes. O *gra*, também chamado “o bicho”, é concebido ora como um espírito elementar da natureza, ora como uma manifestação agressiva do erê, ou até como uma forma de Exu. Por isso, há uma certa mistificação do perigo e da dificuldade dessa “prova do mato”. Quando a vodúnsi retorna ocasionalmente às imediações da casa, os membros da congregação, numa provocação que mistura a brincadeira com o medo, xingam-na para excitar a agressividade dela. A vodúnsi tenta cuspir e bater com um pau nas pessoas, ao tempo que estas se escondem no interior da casa ou se defendem, batendo com força no chão os respectivos cajados.⁴²

Nessa atitude colérica da vodúnsi e nas relações de evitação e brincadeira da comunidade, há uma persistência clara, embora alterada, de um segmento ritual africano. No Benim, o final da iniciação e o início da progressiva reintegração social das vodúnsis são expressos pela metáfora da captura de escravos. Diz-se que o *vodunon*, numa guerra simbólica assinalada por vários

disparos de canhão, raptou as noviças do “país do vodum”, trazendo-as como escravas (*kanumo*) para o mundo profano. No segmento ritual chamado “a guerra vai capturá-las” (*ahwan wa uli ye*), as noviças exteriorizam ritualmente sua frustração e raiva — por terem sido afastadas do “país do vodum”, onde desfrutavam de toda sorte de regalias —, tentando bater nos vizinhos do templo com pedras e paus, ao tempo que estes as xingam, dizendo que nunca mais voltarão “ao país do vodum”. Na Bahia persistiu a mesma dinâmica e comportamento ritual, porém mudou a lógica da sua significação. A metáfora da guerra de escravos foi esquecida, talvez porque essa prática não formava parte da realidade social colonial, sendo que a cólera da vodúnsi passou a ser explicada como manifestação da agressividade de uma determinada entidade espiritual.

O preceito do *gra* é também conhecido no rito angola, sob a denominação de *inkita* ou *enquite*. Para Binon Cossard, “a originalidade da iniciação angola residia principalmente no *inkita*, essa prova do mato que deixou de realizar-se nos anos 1950”.⁴³ Não é possível especificar se no Brasil houve uma assimilação angola de práticas jejes ou se foi um caso de convergência. Em qualquer caso, trata-se de um outro exemplo da antiga interpenetração de práticas religiosas jeje e angola. Todavia, nas casas jejes de Cachoeira com espaço de mato o *gra* continua a realizar-se.

O processo de iniciação culmina com uma terceira apresentação da vodúnsi no barracão, a “obrigação de dar o nome” (*huin*). A festa é pública e das mais concorridas e importantes em qualquer terreiro. De alguma forma, é uma demonstração de tudo o que a vodúnsi aprendeu durante a iniciação e, ao mesmo tempo, é um teste para calibrar a competência da liderança que supervisionou o processo. A obrigação é parecida nas várias nações de Candomblé, mas pode apresentar diferenças em detalhes. Normalmente, divide-se em três saídas ou apresentações da vodúnsi incorporada no salão. Ela aparece raspada e pintada em várias partes do corpo, de forma diferente em cada ocasião, com *efun* (tintura branca), *wuaje* (tintura azul) e *ossun* (tintura vermelha). Finalmente, o vodum aparece paramentado com suas vestes e emblemas rituais e, após ser perguntado várias vezes, dá subitamente um pulo no ar e exclama em alta voz o seu nome, gerando grande entusiasmo entre os assistentes e a manifestação de outras divindades nos filhos da casa. Segue depois uma cerimônia comum com cantos e danças para todas as divindades.⁴⁴

Existe certa controvérsia em relação à capacidade que têm os voduns e orixás para falar. De modo geral, durante a iniciação, quando possuída pela sua divindade, a vodúnsi não fala, e seria só no final da iniciação, antes de dar o nome, que se realiza um rito para “abrir a fala” do vodum. Alguns especialistas

religiosos apontam que, “no jeje, o santo tira a cantiga dele após o nome”, isto é, os voduns podem falar e, nos rituais, eles mesmos puxam os seus cantos, um comportamento também observado nos cultos voduns do Maranhão e da área gbe. No entanto, na Bahia, essa regra tem exceções, sendo que alguns voduns não falam e outros só cantam. No Candomblé nagô-ketu, *em geral*, o orixá não canta, e os seus cantos são puxados por terceiros. Ora, outros especialistas religiosos dizem que o rito de “abrir a fala” é próprio do ketu e que é realizado antes de dar o nome; outros dizem que a fala no ketu se abre só para as ebomes (dançantes com mais de sete anos de iniciadas).⁴⁵

Após “dar o nome”, inicia-se a paulatina incorporação da vodúnsi à vida secular e a sua reintegração à família biológica. No Benim, esse processo pode durar meses e é marcado por uma complexa seqüência de rituais. Após a terceira e última apresentação pública, chamada *hun su dide* (“o levantamento das proibições”), segue uma semana de festas públicas, no final da qual a vodúnsi recebe o seu nome ritual. Realiza-se depois o *ahwan wa uli ye* (a guerra vai capturar elas), ritual do qual já falei ao descrever a obrigação do *gra*. Na sua condição de escravas, as vodúnsis permanecem ainda três dias no templo. Como pessoas que renasceram numa nova vida espiritual, elas esqueceram tudo a respeito da vida dos mortais e devem reaprender as atividades mundanas, especialmente o comércio e os deveres conjugais. Para isso, celebram-se várias obrigações, como a chamada vodúnsi *lè na sa gi* (as vodúnsis vão vender acaçá), em que elas vão ao mercado vender acaçá; e a *e na da asu* (as noviças vão casar), também chamada *zan kpíkpe* (o encontro da esteira), em que as vodúnsis realizam uma pantomima do ato sexual com uma criança do sexo oposto numa esteira.

Após esse processo, a família deve pagar uma quantidade simbólica ao *vodunon* para comprar a liberdade das escravas, num ritual chamado *kanumò xì xò* (a compra dos escravos), e, assim, a vodúnsi retorna a sua casa, embora normalmente mostre resistência. Após três meses, celebra-se uma cerimônia chamada *du lè gbe e*, seis meses mais tarde, outra chamada *jô gbe* (jogar a língua), que permite à vodúnsi falar de novo a língua comum e não mais a língua ritual do vodum. Outras cerimônias com sacrifícios votivos podem ocorrer nos anos seguintes. Vemos, assim, como a reintegração social da vodúnsi é um processo paulatino.

Na Bahia, embora de modo fragmentado, encontramos várias correspondências e ressonâncias dessas práticas africanas, que vêm confirmar a importância dos cultos de vodum como modelo organizacional do Candomblé. No caso do *gra*, como já notei, persistiu o comportamento colérico do ritual *ahwan wa uli ye*, embora a metáfora explicativa da guerra fosse esquecida.

Contudo, se a referência à *captura* de escravos se perdeu, não aconteceu o mesmo com a metáfora da escravidão. O *Alabama* já registrava como as vodúnsis, “findo este tempo [de iniciação], saem e ainda vão servir como escravas à pessoa que as compra no santo”.⁴⁶ Com efeito, o ritual africano *kanumò xì xò* (a compra dos escravos), em que a vodúnsi era resgatada pela família, persistiu até recentemente na Bahia, porém sob o nome de *a compra das iaôs*. Essa obrigação consistia numa pantomima de um leilão em que a mãe ou pai-de-santo vendia a noviça a um membro da congregação religiosa, a quem a iaô passava a servir. Na ausência de comprador, a noviça ficava sujeita à mãe ou pai-de-santo.⁴⁷ *Gaiaku* Luiza lembrava que a vodúnsi era considerada uma “escrava” e que só após sete anos “ficava liberada, alforriada”.⁴⁸ Em muitos casos, era durante esse período de “escravidão” que a vodúnsi, de igual modo que as antigas escravas de ganho, ia à rua vender acarajé ou outras iguarias para poder pagar os custos da iniciação, ou seja, a sua emancipação.⁴⁹

Todavia, nas casas jejes o papel de quitandeira é replicado no barracão, no contexto de uma obrigação chamada *quitanda das iaôs*. Sem ser a mesma coisa, esse ritual evoca a obrigação africana da *venda do acaçá* acima mencionada. Já Carneiro falava da *quitanda*, “essa cerimônia em que se vendem (ou se furtam) alimentos ou frutas preparados ou adquiridos pelas iaôs, algumas semanas antes de completada a sua iniciação”. No Bogum e no Seja Hundé a *quitanda* era celebrada depois de a vodúnsi dar o nome. Como explicava *hum-bono* Vicente, “botava esteira e lençol no chão” e os erês chamavam as pessoas para vir comprar as frutas, dizendo “*emi lé ó; e alejo hun bo*”. Nomeavam as frutas e os doces em língua africana e, num clima bem descontraído, “o pessoal faz a compra; mete a mão e faz que rouba, aí ele [o erê] *ogo jo*, mete o cipó [...] bate com cipó”. Dava grande confusão, até entrar “o *aniban*, o soldado, a pessoa se veste de soldado” e, simulando disparos no ar, tenta pôr ordem na sala. É nesse momento de pânico que o erê foge para o mato, dando início à obrigação do *gra* (ou o *inkita*, no rito angola).⁵⁰

Cabe notar que a *quitanda* é também um segmento ritual distintivo da nação angola, o que vem indicar a antiga simbiose jeje-angola já apontada em relação a outros elementos. Binon Cossard fornece uma descrição da obrigação nessa nação e confirma que a *quitanda* “também não existe nos *candomblés ketu*”.⁵¹ Nesse discurso de semelhanças e contrastes, alguns especialistas religiosos também insistem que na nação jeje “não há panã como no *ketu*”. O panã é uma obrigação que nas casas dessa nação precede ao leilão ou à *compra das iaôs* e consiste na simulação de uma série de ações cotidianas, como levar água na cabeça, passar a ferro, coser, cozinhar etc. O erê tenta demonstrar suas habilidades, porém geralmente com muita brincadeira e

pouco sucesso. Essa obrigação também inclui imitações da venda de alimentos no mercado e de uma missa, com a subsequente encenação dos deveres conjugais. De fato, embora hoje em dia seja considerado um ritual ketu, o panã inclui claros elementos de rituais da área gbe como o *e na da asu* (as noviças vão casar). O caso exemplificaria como sinais diacríticos de uma nação podem ter sido empréstimos de outra que já os esqueceu como próprios.

Seja como for, o aprendizado da vodúnsi se prolonga por toda a vida, no convívio cotidiano da congregação religiosa. A identidade espiritual da pessoa irá se configurando e construindo a partir do assentamento sucessivo das entidades espirituais secundárias, que acompanham o “dono da cabeça”. Normalmente, esses rituais ocorrem durante as obrigações que a vodúnsi deve realizar 1, 3, 7 e 21 anos após a iniciação. Com sete anos a vodúnsi adquire a senioridade. É a partir desse momento que, no ketu, a ebome pode receber o decá, título que lhe confere o direito para abrir um novo terreiro. Embora esse termo seja de origem gbe, aludindo à cabaça (*ka*) na qual são entregues os utensílios para a nova mãe-de-santo iniciar os filhos-de-santo, no jeje se diz que não há decá.

A ortodoxia reza que “no jeje não tem posse, é por hierarquia”, isto é, quando morre a *doné* ou dirigente de um terreiro, ela é substituída pela vodúnsi mais antiga, e em teoria não haveria possibilidade de abrir casas filiais. Uma vodúnsi com sete anos poderia apenas “raspar e pintar” novos filhos, mas não abrir casa própria. Como vimos, esse discurso — recorrente em Salvador, Cachoeira e São Luís — poderia ter sido elaborado e legitimado pelos líderes das casas jejes mais antigas, para evitar dissidências internas nos processos de sucessão, e explicaria também a dificuldade de expansão dos terreiros jejes. No entanto, as exceções à norma são numerosas, e a fundação de novos terreiros que se autodenominam jejes continua até hoje.

Concluindo, em relação à iniciação, a nação jeje-mahi caracteriza-se por realizar uma série de rituais, como o sarapocã, o *kpole* ou o “tomar *hunvé*”, que são especificamente jejes, e por compartilhar outros com os angolas, como o *gra* ou a *quitanda*, que não são praticados no rito ketu. O fator diferencial do rito jeje por contraste com o ketu é também expresso no discurso dos seus praticantes, insistindo na ausência do panã ou do decá, rituais que, no entanto, pareceriam encontrar antecedentes nos cultos de vodum da área gbe. Os exemplos do panã e do decá mostram como uma nação pode acabar por assimilar e adaptar segmentos rituais alheios, que com o tempo passam a ser considerados como próprios. Nesse caso, os sinais diacríticos não são necessariamente resultado de continuidades históricas, mas consequência do processo de contraste dialógico que se produziu entre congregações religiosas

concorrentes no Brasil. Esses foram alguns dos aspectos identificados na pesquisa, mas é claro que existem outros que só um conhecimento interno das práticas iniciáticas das várias nações de Candomblé poderia revelar.

A ESTRUTURA DO CICLO DE FESTAS: CALENDÁRIOS E SEGMENTOS RITUAIS

Complementarmente às obrigações de iniciação, os terreiros celebram a cada ano um ciclo de cerimônias que comporta uma série de obrigações privadas e outras públicas. As obrigações privadas giram em volta do complexo "assento-ebó" e consistem, principalmente, em rituais de limpeza dos assentos (*osse*) e em oferendas animais e alimentícias aos voduns, no peji ou nos *atinsa*. Através dessas oferendas propiciatórias, visa-se regenerar o *axé* das divindades e, em decorrência disso, regenerar o *axé* da congregação religiosa. É o princípio de troca, dar para receber. Não é por acaso que essas obrigações são consideradas as mais importantes. As obrigações públicas, os toques de tambor com danças e manifestação dos voduns na cabeça das vodúnsis, celebradas no barracão, constituem a parte social da atividade ritual e visam mostrar e compartilhar a "força" das divindades com a comunidade mais ampla. As festas públicas contribuem, desse modo, para a visibilidade social da congregação religiosa no âmbito da sociedade mais abrangente e, além da sua dimensão religiosa, elas têm uma dimensão de espetáculo ausente nas obrigações privadas.

Como nos processos de iniciação, no âmbito do ciclo de festas anuais os terreiros jeje-mahis se distinguem pela celebração de uma série de segmentos rituais que lhes são próprios, como as obrigações de Aizan, Legba e Ogum Xoroque, o *zandró*, o *boitá*, a obrigação de Aziri Tobosi e, no Bogum, a obrigação de Azonodo. Os praticantes jejes também identificam sua liturgia pela ausência de certas obrigações típicas da nação ketu, como o padê ou as obrigações da Cabeça de Boi de Oxóssi, do olubajé de Omolu e das águas de Oxalá.

O ciclo de festas anuais nos terreiros jeje-mahis acontece entre dezembro e fevereiro, complementado por uma obrigação chamada Fogueira de Sogbo, no período de São João, em junho. Durante o resto do ano pode ser realizada alguma obrigação ocasional em função das necessidades dos membros da congregação ou clientela, embora, como na maioria dos terreiros, durante a Quaresma, após o carnaval, as atividades sejam suspensas por várias semanas. A concentração da atividade ritual jeje-mahi de dezembro a fevereiro também coincide com o período em que, no Benim, a maioria de templos voduns realiza suas festas, sendo dezembro o marco do fim da temporada das chuvas. A

atividade ritual jeje parece, assim, adaptar-se ao calendário católico imposto pelo contexto colonial, ao tempo que preserva traços do antigo calendário africano.

A Tabela 8 mostra um esquema básico do ciclo de obrigações anuais segundo são realizadas nos terreiros Seja Hundé e Huntoloji de Cachoeira. Cabe notar que a ordem, horários e duração das atividades rituais estão sujeitos ao ritmo de cada casa, e há uma relativa flexibilidade para mudar segundo as circunstâncias e as necessidades do momento. Nos últimos anos, por exemplo, o calendário foi reduzido em ambos os terreiros, concentrando-se as atividades em duas ou três semanas, modificação que pode ser atribuída à avançada idade dos líderes religiosos e à sua necessidade de economizar energias. No passado, quando as obrigações se estendiam por mais de um mês, as “matanças”, nas primeiras semanas, comportavam geralmente apenas sacrifícios de animais de pena, enquanto na semana que precedia ao *boitá* eram imolados animais de quatro pés. Contudo, a concentração ritual e a relativa brevidade do calendário também constituem uma importante característica da liturgia jeje.

Enquanto na maioria de terreiros de Candomblé os calendários estão organizados numa série de festas sucessivas, cada uma delas dedicada a uma divindade particular, na nação jeje-mahi de Cachoeira todas as divindades são celebradas conjuntamente. Em outras palavras, durante a “matança” são feitas oferendas a todos os voduns na mesma obrigação, e durante as festas públicas são louvadas todas as divindades. Essa estrutura ritual de sacrifícios e celebração coletivos reforça a hipótese de que o culto de múltiplas divindades esteve arraigado no Candomblé jeje desde a sua constituição.

Contudo, o calendário de festas do Bogum se afasta do modelo de Cachoeira para seguir uma estrutura similar à dos terreiros nagô-ketus, com obrigações específicas para cada divindade, celebradas em semanas consecutivas. O ano litúrgico inicia-se com o *ossé* (limpeza do altar) e a festa de Olissá, em clara correspondência com o ciclo das Águas de Oxalá, celebrado nas casas ketus “tradicionais”. A seqüência de festas também está dividida, como nessas casas, numa parte dedicada às divindades “brancas” (Olissá, Dan), e outra parte dedicada às divindades “vermelhas” ou do azeite (Sogbo, Ojonsu).⁵² A importante diferença no calendário e na estrutura ritual observada entre as casas de Cachoeira e Bogum talvez tenha sido condicionada pelos contextos rural e urbano desses terreiros e pelo maior contato do Bogum com os terreiros nagô-ketus de Salvador. Esse caso é também um bom exemplo da possibilidade de processos de mudança divergentes dentro da própria nação jeje, fato que dificulta falar de uma única liturgia.

Tabela 8 — Estrutura básica do ciclo de obrigações nos terreiros jeje-mahi de Cachoeira

Semana	Dia	Horário	Obrigaçao
1	Sábado	Após as 18 horas	Obrigaçao de Aizan ⁵³
		Noite	Zandró
	Domingo	Manhã	Obrigaçao de Legba e Ogum Xoroque
		—	Sacrificios votivos (matança) e oferendas
		Noite	Festa pública
	Segunda a quinta	—	Rezas e outras obrigações internas
Sexta	—	Descanso	
2	Sábado	Noite	Zandró
	Domingo	Tarde	Boitá
		Noite	Festa pública
	Terça	—	Encerramento do <i>boitá</i>
	Quarta	Manhã	Obrigaçao de Aziri Tabosi
Sexta	—	Descanso	
3	Domingo de Carnaval	—	Limpeza da casa e encerramento

LEGBA, OGUM XOROQUE E AIZAN: OBRIGAÇÕES DE ABERTURA

Nos terreiros jeje-mahis de Cachoeira observa-se que, apesar de possíveis inversões de ordem, o ciclo de festas anuais se inicia com as obrigações para Aizan, Ogum Xoroque e Legba, divindades características e exclusivas da nação jeje. Nenhuma dessas entidades “raspa ninguém” e, portanto, não se manifestam em corpo humano.⁵⁴ Aizan está ligado aos ancestrais da comunidade, e Ogum Xoroque e Legba são os mensageiros que abrem o caminho para os demais voduns, por isso são homenageados em primeiro lugar. Esses três voduns também atuam como os guardiões do terreiro.

Legba corresponde a Exu ou Elegbará na nação nagô. Trata-se de uma figura multifacetada, com diversos atributos e funcionalidades que tornam difícil uma definição. Legba, como Exu, é considerado o princípio dinâmico do universo,

o agente que ativa qualquer processo. Ele é o mensageiro entre os homens e os deuses, quem leva os recados e traz de volta a resposta, ele é o intermediário, o lingüista, o tradutor, e foi ele quem revelou os segredos da adivinhação aos humanos. Legba é também o dono dos caminhos, ele os abre e os fecha, ele vem sempre na frente dos outros voduns e orixás quando se manifestam na terra. Ele é o *trickster* por excelência, jovial, astucioso, vaidoso, susceptível, irascível, caprichoso, grosseiro, indecente; pode ajudar e solucionar qualquer problema, ou atrapalhar e provocar desordem, brigas e acidentes; pode reunir inimigos ou separar amigos, trabalhar para o bem ou para o mal. Esquecer dele traz as piores conseqüências. Legba também simboliza o princípio masculino e pode ser representado, como no Benim, por uma figura com um falo de grandes proporções.

Já em 1741, na *Obra nova da língua geral de mina*, Peixoto identifica “Leba” com “Demônio”.⁵⁵ Em Salvador, em 1871, *O Alabama* denuncia um africano morador em São Miguel, que tinha “um quarto preparado em forma de templo com imagens idolatras de diversas espécies” e, entre elas, “a figura do diabo (*Lebal*) vestido de capona, o qual é um dos mais milagrosos”.⁵⁶ Essa identificação de Legba com o diabo, embora errada e preconceituosa, persiste até nossos dias. Devemos esperar a obra de Nina Rodrigues para encontrar a primeira referência a Esú (Esú Bará ou Elegbará) na Bahia.

Atualmente, nos terreiros jejes são conhecidos e cultuados, além de Legba, uma pluralidade de “qualidades” referidas como Exus, o que indica uma progressiva penetração dos referentes nagôs em relação a essa figura. De modo ilustrativo podem ser citados: Lalu, Tiriri, Birigui, Agbo, que “toma conta das folhas”, Obará, “dono do dinheiro”, Mirim, “dos Ibeji”, e Vereketu (talvez uma evolução fonética de Averekete), que acompanha Legba e Ogum Xoroque.⁵⁷

Ogum Xoroque é uma outra divindade muito conhecida nos terreiros jejes. Tem o assento localizado sempre na entrada da roça, cercado de uma série de paus plantados na terra em forma de círculo, que sobressaem uns 30 centímetros e estão entrelaçados com cipó. Ogum Xoroque cumpre uma função semelhante à de Legba ou Exu e, em certa medida, à de Ogum, nos terreiros nagô-ketus. Ele é o “ordenança do santo, dono da roça e dono dos caminhos, abre e fecha os caminhos” e está associado com Bessen, Ogum e outros voduns. Ogum Xoroque não aparece documentado na etnografia da área gbe, o que sugere que poderia ser uma entidade assimilada de outra nação e posteriormente transformada; talvez uma justaposição do nome do orixá Ogum com o de iami Oxorongá (mãe ancestral), ou com o do orixá Oloroquê, pertencente à nação efon.⁵⁸

O papel de Aizan, Legba e Ogum Xoroque como “entidades que vêm na frente” fica expresso, pelo menos, em três níveis: 1) no lugar de precedência que ocupam suas obrigações na ordem das festas; 2) na cerimônia do *zandró*, em que seus cantos também antecedem àqueles dos demais voduns; e 3) na localização de seus assentos no espaço físico, ocupando a zona frontal da casa ou do terreiro. No caso de Legba e Ogum Xoroque, essa localização nas entradas e portas está em consonância com o seu papel de guardiões.

As obrigações dedicadas a essa tríade de “mensageiros” têm por objetivo principal propiciar a abertura dos caminhos e, a partir da sua mediação, veicular a chamada e oferendas às outras divindades. No caso de Legba, como acontece com o Exu nagô, por vezes se fala erroneamente que ele é “despachado” (afastado) para garantir a sua não-intervenção conflituosa no desenvolvimento das cerimônias posteriores. Já segundo os especialistas religiosos, *Legba fica o tempo todo presente* e ele é “despachado” (atendido) para que proteja e afaste do terreiro qualquer outra entidade espiritual perturbadora. No seu conjunto, a funcionalidade de abertura das obrigações dessas três entidades lembra certos aspectos do padê, ou “despacho de Exu”, celebrado nos terreiros nagô-ketus, mas não se trata da mesma coisa.

Elbeim dos Santos descreve em detalhe o padê (do iorubá *ìpàdê*, reunião) no Axé Opô Afonjá. A cerimônia é oficiada pela iamorô e suas assistentes, a dagã e a sidagã. Exu, nas suas qualidades de Iná (o fogo), Ojisé (o mensageiro ou executor) e Agbo (o guardião), é invocado para levar oferendas aos ancestrais masculinos (baba eguns), os fundadores do terreiro (*esa*) e os ancestrais femininos (iami). Cada um desses grupos recebe através de Exu oferendas diferenciadas. Por lidar com os eguns e, sobretudo, com iami Oxoronga — representante das mães ancestrais, associada com as *ajés* (feiticeiras) e as forças femininas mais agressivas —, o padê é considerado como carregado de perigo. Em terreiros ketus de fundação mais recente o padê pode apresentar formas mais simples, mas a invocação de Exu e a solicitação para transportar a oferenda propiciatória aos ancestrais sempre envolve o gesto de derramar água na terra, num lugar apropriado no exterior.⁵⁹

O gesto de derramar água no chão é também repetido no ritual jeje durante o *zandró*, quando se canta para Legba e Ogum Xoroque, e a homenagem aos ancestrais fundadores do terreiro corresponde, no jeje, à obrigação de Aizan. Portanto, embora existam ressonâncias do padê na liturgia jeje, ou *vice-versa*, tanto a identidade das divindades mediadoras como as práticas rituais a elas associadas são diferentes, de modo que a ausência do padê, como apontam os praticantes jejes, constitui um dos traços distintivos da liturgia jeje.

A obrigação de Aizan é de fundamental importância na liturgia *jeje-mahi* de Cachoeira, embora Verger comente que “no Brasil, quase não se fala mais desse vodun”. Aizan, ou Ayizan, como é chamado no Benim, é um vodum muito antigo, provavelmente originário de Allada. Verger documenta duas tradições sobre a sua origem. Segundo ele, alguns “dizem que foi levado para lá [Allada] por Adjahuto, quando ele chegou de Tado. Outros afirmam que Ayizan já se encontrava na região antes de sua chegada”. Le Herissé parece sustentar a segunda versão quando diz que os habitantes originários de Allada foram os *Aizonou* (habitantes *Aïzo*), e que o etnônimo derivaria “do nome do fetiche da terra”, ou seja, Aizan. Já em 1668, Dapper descreve as oferendas realizadas no reino de Ardra a um *Fetisi* “coberto por um pote com orifícios”, através do qual o sacerdote realiza consultas oraculares. Como aponta Verger, “parece corresponder a Ayizan”, pois ainda atualmente o assento desse vodum “é constituído por um montículo de terra [e areia de diversas procedências], em cima do qual se coloca uma jarra com pequenos orifícios, rodeada por franjas de folhas de dendezeiro (*azan*)”.

Ayizan é um vodum estreitamente ligado ao elemento terra. De fato, *ayi*, ou *ái*, a raiz do seu nome, em fongbe significa terra ou chão. Verger diz que ele é “o dono da terra” e que representa “a esteira da terra”, “a crosta terrestre”. De modo semelhante a Legba, Ayizan é também considerado o protetor das cidades e do país, assim como, sobretudo, o “guardião ou, mais exatamente, o senhor do mercado”. Ele é encontrado no mercado das grandes cidades, tais como Abomey e Uidá. Além da sua dimensão pública, “certas famílias têm um Ayizan particular, que as apóia, as dirige e castiga o mau procedimento dos filhos”. Levando em conta esses cultos domésticos ou familiares, Verger conclui que Ayizan “é uma espécie de ancestral” identificado com “a terra”.⁶⁰

Nesse sentido se poderia pensar que Ayizan foi mais uma variante regional dos antigos cultos da terra e dos ancestrais, como inicialmente o foram aqueles de Sakpata e Shapana antes de serem identificados com as epidemias da varíola (ver cap. 7). Considerar a terra uma “espécie de ancestral” responde à combinação de duas idéias associadas e recorrentes em várias partes da África ocidental. A primeira é a crença de que os ancestrais míticos fundadores da coletividade familiar (*hennu*) — os chamados *tohwíyo* no Benim — surgiram ou nasceram da terra. Herskovits comenta que, às vezes, se considera que o *tohwíyo* tem por progenitor sobrenatural Aizan.⁶¹ A segunda é a crença de que a terra é a moradia dos ancestrais defuntos, já que é na terra que eles são sepultados e nela se realizam suas oferendas.

Essa antiga vinculação de Aizan com a terra e os ancestrais é a que persiste na Bahia, pois no início da sua obrigação são invocados os nomes dos ances-

trais fundadores do terreiro e dos defuntos mais ilustres da congregação religiosa. Devido, talvez, a essa ligação de Aizan com os *kuvito* (espíritos defuntos ou eguns), também se fala que “Aizan é a morte”, mas, em propriedade, além de guardião da roça, esse vodum atua como mediador entre os vivos e a ancestralidade do terreiro, e aí, como já sugeri, encontramos um paralelismo entre a obrigação de Aizan e o padê do rito nagô-ketu.⁶²

Vejam os aspectos mais importantes da obrigação de Aizan.⁶³ Embora o seu ritual possa ser celebrado antes do pôr-do-sol (como acontece no Huntoloji), Aizan é o único vodum que pode também “comer” (receber oferendas) de noite, e a cerimônia realiza-se em volta de um espinho de mandacaru (*Cereus jamacaru*), onde está assentado o vodum. Depois da limpeza ou *ossé* do altar e acender uma vela, a luz para iluminar o caminho da divindade, procede-se à consulta oracular. Ao tempo que as duas partes do orobô (tipo de noz-de-cola) são esfregadas entre si, o ogã *impé*, ou o mestre de cerimônia, invoca todos os ancestrais do terreiro (i.e., “ago Ludovina Pessoa, ago Maria Agorinsi, ago Abalha, etc.”). Finalmente, joga-se o orobô pedindo licença para realizar o ritual.

Finalizada essa parte, os assistentes são “sacudidos”, por ordem hierárquica, com um número variável de animais de pena, que o ogã *impé* faz passar repetidas vezes sobre a cabeça e o corpo de cada pessoa. Trata-se de uma forma de purificação ou limpeza dos corpos por transferência, que é comum também nos cultos de vodum do Benim. Depois procede-se ao sacrifício dos animais. Aizan sempre “come” galinha e o corte realiza-se de uma forma específica. Segue-se uma série de três cantigas. A primeira inicia-se com a frase “Ê Aizan, vodun Aizan bereo...”, pedindo ao vodum que aceite o sacrifício.⁶⁴ Após a imolação, o ogã *impé* procede às oferendas alimentícias (feijão, milho, caruru e outros). Após uns 45 minutos, os participantes recolhem os utensílios e voltam ao barracão. Mais tarde, as galinhas cozidas são “arriadas” ou apresentadas no pé de Aizan.

As obrigações para Ogum Xoroque e Legba são consecutivas e consistem também em oferendas alimentícias e sacrifícios realizados nos seus assentos, mas celebram-se sempre de manhã, pois diz-se que não se dá comida a Legba de tarde. No Seja Hundé, a obrigação acontece no domingo após o primeiro *zandró*, enquanto no Huntoloji ela acontece no sábado, precedendo a obrigação de Aizan e o *zandró*. No Seja Hundé, o ritual inicia-se no barracão com o “sacudimento” de todos os membros da congregação, utilizando os animais sacrificiais, normalmente frangos novos, pretos e vermelhos. A primeira obrigação é a de Ogum Xoroque e, perto do seu assento, na encruzilhada do caminho de entrada à roça, pode realizar-se também uma segunda oferenda para Exu Tiriri. Em ambos os casos, “deixa-se a carne lá”.

A obrigação de Legba, realizada na raiz de uma imponente gameleira ou pé de Loko localizado na frente do barracão, é semelhante à de Ogum Xoroque. Inicia-se com a limpeza do assento, utilizando água e folhas. Acende-se uma vela e colocam-se as primeiras oferendas alimentícias (acaçá, cachaça e dendê). Feitos os pedidos necessários, sussurrando palavras no ouvido dos animais, procede-se à matança dos frangos (às vezes galos). Nesse momento, iniciam-se as cantigas jejes para Legba, Varaketu, Ogum Xoroque e alguma em língua nagô para Exu. Após certas operações com as partes do corpo dos bichos, os seus restos são depositados no assento. Em seguida procede-se à colocação dos outros alimentos (farofa, milho torrado, dendê, mel, cachaça, milho branco, água e outros). A obrigação finaliza antes do meio-dia, momento em que se produz uma pausa antes de iniciar a obrigação da “matança”.

Entre a obrigação de Legba e Ogum Xoroque e a de Aizan observa-se certo paralelismo, por consistirem ambas em oferendas animais e alimentares num determinado assento e por compartilharem certos gestos rituais, como a limpeza prévia do assento ou o sacudimento dos participantes. Ora, essas obrigações também apresentam significativas diferenças nos cantos, nos alimentos oferecidos e no seu preparo, assim como no tipo de corte e na cor dos animais sacrificiais.

O ZANDRÓ: A CHAMADA QUE ANUNCIA AS OFERENDAS ANIMAIS

O *zandró* é obrigação jeje que abre o ciclo de toques no barracão. Atualmente, o *zandró* é celebrado sempre na noite do sábado, iniciando-se aproximadamente às 22 ou 23 horas. No passado, prolongava-se até o amanhecer do domingo, mas hoje finaliza normalmente por volta das 2 ou 3 horas da madrugada. *Zandró* é um nome fon composto do termo *zan* (noite), que designa a vela-da ou vigília noturna antes de uma cerimônia religiosa. O ritual do *zandró* é o convite, a chamada ou invocação dos voduns, realizado com rezas, cantos e toques percussivos, cuja finalidade seria anunciar aos voduns as oferendas animais a serem realizadas no dia seguinte. Essa mesma finalidade é encontrada no Benim, onde o *zandró* também tem caráter de abertura do ciclo de festas anuais e está ligado a esse anúncio dos sacrifícios animais. Esse sinal diacrítico da liturgia jeje estaria, portanto, baseado na continuidade de um segmento ritual da área gbe.

No jeje-mahi da Bahia essa obrigação pode repetir-se em várias ocasiões, precedendo as festas mais importantes da casa, em especial o *boitá*. Nesse caso, não existiria um vínculo claro entre o *zandró* e a “matança”, já que a obrigação

do *boitá* não comporta sacrifícios animais, apesar de estar relacionada com eles (ver adiante). Em qualquer caso, os diversos *zandró* não apresentam entre eles diferenças importantes. A obrigação divide-se em várias partes nomeadas com termos específicos pelos próprios participantes: o jogo de obi, a comida dos atabaques (“são batizados os atabaques”) e os cantos de *zandró*, divididos numa primeira parte com cânticos jejes exclusivamente para voduns e numa segunda parte, às vezes chamada *dorozan*, com cantos para voduns e orixás (o lado nagô-vodum).

Ao som do ritmo *avanaia*, as vodúnsis entram na sala em fila, trazendo vários objetos.⁶⁵ A primeira mulher leva numa mão um prato com uma noz-de-cola (obi ou orobô), pimenta malagueta (*atakun*), algumas moedas (*akwe*) e uma vela, e na outra uma quartinha com água lustral (*esin* ou abô); as outras trazem quatro pequenas garrafas com azeite de dendê (*omi* ou epô), mel (*oi*), vinho e cachaça (*ahém*), um prato fundo (*aban*) com farinha branca misturada com água⁶⁶ e seis pratos com feijão preto, feijão fradinho ou mulatinho (*aikun*), farofa, milho torrado ou pipoca (*dobu* ou doburu), farinha branca (de nyame ou milho) (*ifun*) e milho branco cozido (ebô). Depois de depositar todos os alimentos no chão, as vodúnsis permanecem ajoelhadas em linha diante dos atabaques.

Normalmente, alguém da casa anuncia em português o motivo do *zandró* (i.e. “este *zandró* é para o *boitá*”) e o ogã *impé*, ou o oficiante do ritual, acende uma vela antes de iniciar o jogo do obi. A consulta oracular se inicia enumerando os voduns da casa e suas saudações rituais (“este *zandró* é para Bessen, Ogum, Odé, Oké, Agué...”), evocando os presentes e desculpando os ausentes. Quando as duas metades do fruto caem voltadas para cima, indicando uma resposta positiva, dá-se continuidade à cerimônia.

Procede-se, então, à obrigação de dar comida aos instrumentos musicais, o gã (ferro) e os tambores, rito por vezes referido como “dar comida ao couro”. Como já foi dito, os instrumentos estão consagrados a certas divindades e precisam de oferendas alimentícias periódicas para renovar a sua “força”. O ogã introduz uma pequena quantidade de cada líquido e sólido dentro do ferro e deposita iguais quantidades num extremo da boca superior dos tambores. Cada um dos alimentos está relacionado com certas entidades espirituais. A ordem em que são oferecidos segue aproximadamente a seqüência em que são louvados os voduns durante as obrigações. Por exemplo, o milho branco de Oxalá é normalmente o último alimento a ser colocado, do mesmo modo que Oxalá é sempre reverenciado em último lugar na seqüência de cantos. No entanto, essa ordem pode variar de uma obrigação para outra. Toda a operação se realiza em grande silêncio e concentração, só interrom-

pida pelos ocasionais pedidos de bênção, realizados pelas vodúnsis à *gaiaku*, aos ogãs ou às equedes.

Depois do “batizado dos atabaques”, o ogã corta o obi em pequenos pedaços e, numa sorte de comunhão, os reparte, por rigorosa ordem hierárquica, entre os membros da congregação. Alguns também bebem um pouco d’água lustral da quartinha e podem comer uns grãos de pimenta malagueta. Nesse momento, repetem-se os pedidos de bênçãos. Cabe notar que o batizado dos atabaques não é um ritual exclusivo dos terreiros jejes e se pratica também no *candomblé ketu*, embora com variantes.

Finalizada essa parte e após breve pausa, as vodúnsis reaparecem na sala e sentam-se sobre várias esteiras estendidas no chão. Cada pessoa toma uma cabaça recoberta de contas (*go*) e, acompanhando o ritmo dos tambores e do ferro, começa a cantar. A seqüência de cantos do *zandró* segue sempre a estrutura de solo-coro e inicia-se com cinco cantos, dos quais transcrevo os três primeiros.⁶⁷

1

Olu Baba
Valu nu kwé ée lo
Valu nu kwé ée lo
Valu nu kwé le dí
Olu Baba
Valu nu kwé ée lo

Valu vava
Valu no quero
Valu no quero
[...]
Valu vava
Valu no quero

2

Olu Baba
Huntó mona valê mixó
Huntó mona valê mixó
Mona valê huntó é
Olu Baba
Huntó mona valê mixó

Valu vava huntó
maian valê [...] é,
mixó é maian, maian, é mixó
maian maian huntó
Valu vava huntó

3

Xen xen xen
Mona valê du kia
Avalê du kia
Mona valê du kia

Que qué o que qué,
maian valê do kia,
do kia [...]
maian valê

Segundo *gaiaku* Luiza, esses cantos são para Bessen, mas outros especialistas religiosos não os associam diretamente com essa entidade e falam que são para todos os voduns. Seguem, depois, cantos para Legba, Ogum Xoroque e Varaketu (Averekete). Durante esses cantos, uma equede ou vodúnsi joga,

por três vezes, com uma cuia, um pouco d'água na terra da parte externa do barracão, em oferenda similar à realizada no padê ketu. Durante essa seqüência, ninguém pode sair da sala. Depois desses cantos, as vodúnsis ajoelham-se em fila diante dos tambores e canta-se para Aizan. As danças realizadas de joelhos são uma característica importante dessa divindade. Segue, depois, uma dança de roda coletiva antes de as vodúnsis se sentarem novamente nas esteiras para, então, iniciar uma série de danças individuais, em que cada vodúnsi "toma o rum" durante um canto. Esses cantos de *zandró* são iniciados com uma série dedicada a Tobosi e outras, entre elas, especialmente, cantos para a família de Hevioso, como Sogbo, Badé, Akolombé, Kpo e Averekete. Essa parte do *zandró* é concluída com uma dança de roda e o canto "ago, ago, ago nilé o", pedindo licença ao dono da nação Hevioso para entrar na parte de nagô-vodum. Esse canto marca a virada do tambor.⁶⁸

Em seguida, inicia-se um novo segmento ritual com cantos de saudação em louvor de voduns e orixás, semelhante à seqüência do xirê dos nagô-ketus. Nos terreiros jejes, algumas pessoas chamam esse segmento ritual nagô-vodum, e outras, ainda, *dorozan* (*dorosan* ou *dorozu*). Alguns especialistas jejes utilizam o termo *dorozan* para referir-se, de modo geral, aos cantos do *zandró*, sem aplicá-lo especificamente ao segmento nagô-vodum, o que pareceria mais correto. De fato, *dorozan* é uma evolução fonética de *drozan*, por sua vez uma inversão das sílabas do termo *zandró*. Se em fongbe *zandró* é o substantivo que designa a vigília noturna, *drozan* é o verbo que designa a ação de velar, de ficar acordado em cerimônia religiosa noturna.⁶⁹ Por conveniência expositiva e, para distinguir esse segmento ritual dos cantos de *zandró* prévios à virada do tambor, no presente trabalho utilizo o termo *dorozan* para designar essa seqüência nagô-vodum.

Nessa parte, cada vodum ou orixá é louvado com três cantos e os mais importantes, com seis ou múltiplos de três. No jeje-mahi de Cachoeira a seqüência inicia-se com Ogum e finaliza com Bessen, e não com Oxalá como é habitual no xirê nagô-ketu. A ordem é normalmente a seguinte: Ogum, Agué (Ossaim), Odé (Oxóssi), Azonsu (Azoani, Sakpata, Omolu), Oxum, Iemanjá, Iansã, Sogbo (Badé, Loko, Kposu), Nanã, Oxalá e Bessen.⁷⁰ É importante notar que é precisamente essa seqüência do *dorozan* a que constitui a estrutura básica das festas públicas que sucedem ao *zandró* nos dias seguintes. O *zandró* pode concluir-se após o *dorozan* ou pode prolongar-se com a seqüência de cantos chamada *mundubi*, logicamente dedicada à família kavionio. Há, finalmente, uns cantos para fechar a cerimônia e dar a retirada às rodantes. No Huntoloji o último canto é normalmente o *koro koro*, em alusão ao canto do galo e à chegada do amanhecer.

Nos terreiros jejes de Cachoeira, como também no Bogum, já não se canta mais exclusivamente em língua jeje e muitos dos cantos do *dorozan* (i.e. das festas públicas) são puxados em nagô. Só quando se salvam entidades jejes como Azonsu, Sogbo ou Dan escutam-se cantos em língua jeje. Os participantes jejes alegam que já se perdeu o conhecimento, que o público não sabe responder às cantigas jejes e, por isso, são obrigados a cantar em nagô. Outras explicações argumentam que se trata de uma estratégia de precaução e discrição, para evitar que os cantos jejes sejam replicados em casas de culto não-jejes ou em contextos profanos como o carnaval.

Do ponto de vista coreográfico, cabe notar que, embora possam ser executadas algumas danças de roda coletivas, como no xirê ketu, a maioria dos cantos são dançados individualmente ou por um grupo reduzido de vodúnsis pertencentes à mesma categoria de vodum. Se não tiver vodúnsi pertencente ao vodum para o qual se está cantando, outras vodúnsi “tomam o rum” ou, mais excepcionalmente, toca-se sem dança. Ora, contrariamente ao rito ketu, no jeje deve tocar-se sempre para todas as entidades, haja ou não vodúnsis na sala. Na abertura de uma série de cantos para uma nova entidade, todas as vodúnsis realizam saudações aos tambores, à porta do barracão e aos altos dignitários. Para isso, ajoelham-se tocando o chão com a cabeça e pedindo a bênção. Outras podem levar a mão ao chão, tocando depois levemente a frente e a orelha direita com os dedos. No jeje cachoeirano não se observa o dobale típico do ketu, em que as dançantes se prostram no chão.

As coreografias são variadas, com diversos passos e gestos adequados aos ritmos instrumentais e ao conteúdo dos cânticos, que podem fazer referência a fragmentos da mitologia das divindades. No entanto, muitas dessas danças apresentam uma coreografia que pode ser considerada como característica da tradição jeje e que contrasta com as danças de roda coletivas próprias da nação nagô-ketu. Essa coreografia, que já descrevi ao falar dos ritmos de tambor *quebrado* e *mundubi* (ver acima), além da gestualidade e ritmo característicos, tem um itinerário “triangular” e não circular; a vodúnsi se desloca dos atabaques à porta do barracão, da porta ao extremo oposto da sala e, de lá, de novo até os atabaques.

O *zandró* pode transcorrer sem que nenhuma das vodúnsis incorpore o seu santo. No entanto, quando isso acontece, os voduns não são paramentados com as suas vestes rituais típicas das festas públicas, havendo apenas alguma mudança simples de vestuário, como a colocação de um ojá, por exemplo. As possíveis incorporações podem acontecer quando se está cantando para o vodum da pessoa, porém no Huntoloji observei em mais de uma ocasião elas ocorrerem após os últimos cantos de Bessen, na parte *mundubi*.

Algumas das características do *zandró*, como o “batizado dos tambores” e o uso das cabaças pelas vodúnsis enquanto permanecem sentadas nas esteiras, têm clara ascendência na área gbe. Nos cultos de vodum do Benim, previamente ao *zandró* se realiza uma obrigação chamada *hun do dji*, que é para suspender ou abrir o tambor. Mesmo sem envolver as oferendas alimentícias praticadas nos terreiros jejes, o *hun do dji* parece ter uma funcionalidade similar ao ritualizar os primeiros toques dos instrumentos percussivos.⁷¹ Depois do *hun do dji* e, para dar início ao *zandró*, o *daa* ou chefe de família entrega aos *vodunons* uma série de objetos para o ritual, entre eles um conjunto de esteiras do tipo *kplakpla*. As esteiras são estendidas e todos os oficiantes se sentam nelas. Nesse momento, fala-se “*e do zan nu dohue*”, que significa “ele estendeu a esteira para o *dohue*”, sendo que *dohue*, o nome de um ritmo, designa, por extensão, a cerimônia do *zandró*. As danças e os cantos, que se prolongam até as 4 horas da manhã, são invariavelmente acompanhados pelo som dos *asogwes*, as cabaças recobertas de fios de contas ou búzios. Cabe notar que o *zandró* no Benim não envolve a manifestação dos voduns. No passado, essa cerimônia noturna era complementada por uma parte chamada *dohue na cò kanlin* (o *dohue* vai velar o animal). Os *vodunons* passavam o resto da noite velando os animais que seriam sacrificados pela manhã, indicando a ligação do *zandró* com a “matança”.⁷²

O sacrifício animal, na sua dimensão simbólica de transferência e regeneração do axé das divindades (e por extensão da congregação religiosa), é o ato mais importante do “complexo assento-ebó” e, provavelmente, da religião como um todo. A obrigação da “matança” que sucede ao *zandró* é privada e restrita aos membros iniciados do grupo e, portanto, sobre ela me limitarei a fazer apenas alguns comentários genéricos. Já mencionei o fato de que no rito jeje de Cachoeira, diferentemente do rito ketu, se “dá comida” a todas as divindades na mesma obrigação. As divindades centrais do panteão, Azonsu, Sogbo e Bessen, recebem oferendas de animais de quatro pés, normalmente bodes e cabras, sendo o carneiro um animal proibido nos terreiros jejes, o que constitui uma outra diferença com o rito nagô-ketu, em que esse animal é a oferenda votiva mais emblemática (sobretudo em relação a Xangô). Em ocasiões excepcionais, na “matança” pode-se também imolar um boi.

O momento do “corte” é o momento privilegiado para a manifestação dos voduns nas cabeças dos seus devotos. Ao ser derramado o sangue animal nos assentos, é aberto o canal de transferência entre o mundo sensível dos humanos e o mundo invisível das divindades e, como prova da consumação dessa comunicação e aceitação das oferendas, os voduns se manifestam nos seus receptáculos humanos. Uma vez incorporadas durante essa obrigação da “matança”

(celebrada de madrugada no Huntoloji e por volta do meio-dia no Seja Hundé), as vodúnsis permanecem nesse estado de santo até a noite, quando, no contexto do tambor público, se apresentam à comunidade. Essa constitui uma característica do rito jeje que mais uma vez contrasta com a tradição nagô-ketu.

Conquanto no rito ketu o sacrifício também seja um dos momentos privilegiados para a possessão, uma vez finalizada a obrigação as iaôs, por regra geral, desincorporam, recuperando o seu estado normal. O tambor público, celebrado de noite, inicia-se com o xirê, no qual são invocados os orixás, e é durante essa dança de roda que os orixás vão manifestar-se. As iaôs que “bolam no santo” são retiradas, para reaparecer na segunda parte da festa, paramentadas com suas vestes rituais. Contrariamente, no jeje-mahi, as vodúnsis incorporam durante a “matança” e permanecem nesse estado até o início da festa pública, quando já aparecem paramentadas. No rito jeje, a chamada ou invocação das divindades, que na liturgia nagô-ketu se dá durante o xirê, realiza-se durante o *zandró*, celebrado um dia antes.

As imolações dos animais estão sujeitas a complexas regras rituais; o tipo de animal, a sua cor e sexo dependerão da divindade à qual vão ser oferecidos. A faca ou o instrumento utilizado para a imolação, assim como o tipo de corte e os cantos associados, também variam segundo as divindades. Alguns voduns como Ogum Xoroque recebem a carne crua, mas a maioria das divindades exige processos específicos para o preparo das suas partes. Essa atividade está também sujeita a diversas regras. Há, por exemplo, pessoas e lugares próprios para tirar o couro dos animais de quatro pés, ou itinerários e formas específicas de levar a carne do peji até a cozinha. Cada animal é esartejado e cozinhado de forma diferente segundo a divindade para a qual foi oferecido. Os chamados *exés* (partes) do animal, como a cabeça, coração, pulmões, moela, patas, cauda, asas ou testículos, estão carregados com axé e são associados a certas propriedades, recebendo tratamentos especiais. Depois das oferendas no peji, parte do sangue e das vísceras é oferecida às divindades nos *atinsa* exteriores, enquanto outros *exés* dos animais de quatro pés, como cabeça e patas, são reservados para uma outra obrigação de fundamento, que culmina no ritual do *boitá*.

O BOITÁ: A GRANDE FESTA PÚBLICA DA LITURGIA JEJE-MAHI

A obrigação do *boitá* é a grande festa pública da liturgia jeje-mahi e realiza-se no domingo seguinte à “matança” dos bichos de quatro patas. Já que envolve o preparo de certos *exés*, o *boitá* só pode ser celebrado após as correspondentes

imolações. O *boitá* é uma homenagem a Bessen, o vodum dono da nação jeje-mahí, mas também pode ser dedicado a outros voduns. É uma festa sempre muito concorrida entre o pessoal da casa e visitantes de fora. A parte pública da obrigação consiste numa procissão em que o fundamento do *boitá*, carregado na cabeça de uma vodúnsi de Ogum, orixá que é considerado o “ordenança” de Bessen,⁷³ é levado em volta de vários *atinsas* e apresentado ritualmente nos assentos de Bessen e Azonsu. O carregamento do *boitá* consiste numa grande bandeja, cesto ou gamela coberta por um pano branco (*ala*), ornamentada com flores de angélica e folhas de *mariwo*. A preparação desse carregamento é um rito secreto de fundamento e, uma vez concluído, joga-se o obi para confirmar o beneplácito dos voduns. O termo *boitá* poderia ser uma corruptela de *gbota*, parte de uma expressão utilizada nos cultos voduns do Benin (*gbota gbigba*) para designar uma obrigação envolvendo oferendas aos ancestrais.

Assisti ao *boitá* em várias ocasiões, em anos e terreiros distintos, e aqui apresento uma descrição de síntese no “presente etnográfico”, mas é claro que essa conveniência estilística não supõe uma prática uniforme e sem mudanças.⁷⁴ Os voduns incorporam no barracão ao som do toque adarrum por volta das 14 horas, “hora dos voduns chegar à terra”. Logo depois, eles descem ao rio para tomar um banho, antes de ser paramentados com as suas vestes rituais. Por volta das 17 horas, concluídos todos os preparativos, o cortejo entra no barracão. Os atabaques e o *gã* tocam, e o *huntó* canta:

Aê a ito,
aê ba ito,
aê a aito
aê aba ito.

Esse canto, respondido pelos participantes, repete-se hipnótico e monótono durante a maior parte da obrigação. Em fila indiana aparecem os ogãs, a *gaiaku*, os voduns e as equedes. Todos vestem rigoroso branco — os ogãs com uma toalha branca amarrada na cintura, caindo na parte frontal até os pés descalços. Quatro ogãs vêm na frente, o primeiro leva uma gamela cheia de *amasi*, o segundo, uma com farofa, o terceiro, uma com farinha de mandioca e o quarto, uma com milho torrado ou pipoca. À medida que avança a procissão, o primeiro vai aspergindo o *amasi* com um ramallete de folhas, e os outros vão jogando no chão pequenas quantidades dos alimentos. Atrás dos ogãs vem a *gaiaku* com o *adja*, seguida de Ogum, que carrega o *boitá*. O ogã *impé*, que dirige o séqüito, acompanha de perto o fundamento. Depois

vêm os demais voduns, todos descalços e de branco, com o “avô funfun”, como dizem no ketu. Várias equedes assistem aos voduns e fecham a procissão.

Depois de dar três voltas no barracão (e apresentar o fundamento diante dos atabaques), o cortejo sai ao exterior e inicia o seu percurso pelo terreiro, dando uma, duas ou três voltas em torno de várias árvores sagradas (*atinsa*). Na chegada do cortejo na frente do assento de Bessen (ou Dangbe) que, no caso, não é um *atinsa*, mas um monte de terra recoberto de pedaços de louça, o *boitá* é descarregado da cabeça de Ogum e apresentado ao vodum. Canta-se, então, um novo canto:

-
 Eta jero ita kaia
 beta besi
 Eta jero ita kaian
 beta besi⁷⁵

Após uns minutos, a procissão reinicia o seu percurso até chegar ao assento de Azonsu, onde se repete a mesma parada e canto. O cortejo continua depois ao som do primeiro canto e, retornando ao barracão após uma meia hora, conclui a parte exterior da obrigação que deve sempre acabar antes do pôr-do-sol. O fundamento do *boitá* é logo apresentado no peji ou depositado no centro do barracão, onde os voduns dançam em roda durante alguns cantos, podendo-se produzir a virada do tambor para entrar no nagô-vodum, antes de os voduns se retirarem. Como já foi dito, o *boitá* é um dos momentos privilegiados para recolher novos iniciados e não é infreqüente a “caída” de candidatas ao noviciado.

Por volta das 20 horas, reinicia-se a festa com um toque público em que os voduns, desta vez paramentados com suas vestes rituais coloridas, dançam até aproximadamente as 23 horas. Nesse toque segue-se a ordem de cantos típica do *dorozan* ou da parte nagô-vodum, começando por Ogum e acabando com as danças de Bessen. Dois ou três dias após a obrigação do *boitá* segue-se um preceito “para desamarrar o *boitá*”: trata-se do ritual de encerramento no qual o *boitá* é desfeito. Considera-se que nesse intervalo nenhum membro da comunidade religiosa pode abandonar o terreiro sob risco de morte, mas esse resguardo já não se preserva.⁷⁶

O *boitá* também se celebra nos terreiros Bogum e Oxumaré de Salvador, mas com algumas diferenças. Na última casa, por exemplo, é uma obrigação privada, quem carrega o fundamento é uma filha de Oxum e, aparentemente, durante o cortejo não participam os voduns, que só se manifestam no barracão no fim da procissão.⁷⁷ Segundo os praticantes jejes, o ritual do *boitá* é também diferente e mais complexo que o ritual chamado *ita*, ou Cabeça

de Boi, obrigação em homenagem ao orixá Oxóssi, realizada nos terreiros ketus mais antigos, como o Engenho Velho, Gantois, Axé Opô Afonjá, e outros de fundação mais recente, como o Portão d'Águas Claras, no Recôncavo. Essa obrigação ketu, celebrada no dia de Corpus Christi, envolve o sacrifício de um boi em homenagem a Oxóssi, assim como a preparação de um carrego com a cabeça do animal, que é depois apresentado no barracão. No entanto, até onde sei, essa obrigação não comporta a procissão e apresentação do carrego em volta das árvores sagradas como acontece nas casas jejes. *Gaiaku* Luiza comenta “*Itá* é parte de Queto. Nós temos o *boitá*”.⁷⁸ As procissões públicas levando diversos carregos são práticas habituais nos cultos de vodum do Benim e os cultos de orixá da área iorubá, porém, ao que me consta, não há nenhum ritual que possa ser claramente identificado como antecedente do *boitá* jeje.

A OBRIGAÇÃO DE AZONODO: A FESTA DAS FRUTAS NO BOGUM

Se o *boitá* é a grande festa dos terreiros jeje-mahis de Cachoeira, a obrigação de Azonodo (Azoanodo, Azonado, Azaunoodor, Zanodô, Azanodô, Ozanado) é uma das grandes festas do Bogum. De fato, essa cerimônia é própria e exclusiva desse terreiro, demonstrando como a procura de singularidade não se restringe ao âmbito das nações, mas mais precisamente ao âmbito das congregações. Ao lado direito de quem desce a Ladeira Manoel Bomfim, o vodum Azonodo estava assentado numa árvore imensa — duas ou três pessoas em círculo não conseguiam rodear o tronco. Em setembro caíam todas as folhas e parecia que ia morrer, mas, aos poucos, dos espinhos que cobriam o tronco e os galhos nasciam flores brancas. Em janeiro, no tempo da obrigação, ainda estava todo branco. Como comenta ogã Ailton, “o pessoal vinha tirar retrato, não tinha outra árvore igual em Salvador”. Durante o Primeiro Encontro de Nações de Candomblé, celebrado em junho de 1981, Jehová de Carvalho relata a importância do vodum Azonodo no terreiro jeje e denunciava a especulação imobiliária que em 1978 resultou na morte da árvore sagrada:

Nós temos Zonodô ou Azanodô que, segundo me é informado, não se manifesta nos humanos [...] Essa árvore tinha perto de 200 anos. É o que se presume [...] E devido a um problema muito grave que é o sacrifício do solo sagrado do candomblé da Bahia, devido a esse problema de especulação daquela área, para efeito de construção de grandes prédios [...] essa árvore foi minada [minaram-lhe o tronco com agentes químicos predatórios]. Essa árvore, há cerca de dois anos atrás, pouco antes da grande festa de Azanodô, tombou. Antes, fizemos nós uma denúncia nesse sentido, de que

a árvore poderia cair, que era um patrimônio cultural da Bahia. Era um patrimônio sagrado do candomblé da Bahia.⁷⁹

Ogã Ailton explica que “a árvore caiu bem devagar, grunhindo, como um doente, e foi cair no meio da estrada, sem danificar nenhuma casa”. Quanto à idade dessa árvore, a estimativa de 200 anos parece exagerada. Segundo declarações de equede Santa, a árvore original foi trazida da África, plantada numa barrica pelo avô de Escolástica da Conceição Nazareth, a famosa Menininha do Gantois. O avô de Menininha, de nome Salaco, devia ser um liberto que, como outros africanos naquela época, provavelmente viajou entre as duas costas atlânticas. Se calcularmos que nasceu aproximadamente 50 anos antes da neta (c. 1844), e que a viagem à África deve ter ocorrido na juventude, podemos especular que a chegada da árvore aconteceu na segunda metade do século XIX, talvez na década de 1860.⁸⁰ Nessa época, como já vimos, estavam funcionando tanto o Bogum como o Moinho (Gantois), e esse fato mais uma vez confirma as estreitas relações de complementaridade entre as casas ketus e o Bogum.

A festa de Azonodo é celebrada no dia 6 de janeiro, dia dos Reis Magos. O vodum Azonodo é associado ao rei negro Melchor (ou Baltazar) e, como aponta Carvalho, trata-se de uma “manifestação particularíssima do sincretismo religioso da Bahia”.⁸¹ A relação de Azonodo com a epifania dos Reis Magos e a idéia de que esse vodum não incorpora em corpo humano nem recebe sacrifício de sangue são fatos unanimemente reconhecidos.⁸² Ora, o vínculo de Azonodo com as grandes categorias de voduns apresenta disparidade de opiniões. Muitas pessoas, talvez a maioria, acreditam que Azonodo é um Dan, uma cobra da família de Bessen. Humbono Vicente menciona uma cantiga que expressaria esse vínculo: “Bessen Azonado; [para] Bessen no guéré déuá; Bessen Azonado; Bessen no guéré déuá”.⁸³ Já outras pessoas parecem ter confundido Azonodo com Azoani, o vodum da família de Azonsu.⁸⁴ Embora o povo jeje distinga claramente entre esses dois voduns, a comum raiz fonética *azon*, que em fongbe significa enfermidade e que constitui a base de muitos nomes de voduns da categoria Sakpata, sugere uma ligação inicial de Azonodo com o panteão da terra. Segurola registra o nome *Azowano* como um apelido de Sakpata. Para Rego, *Azon non do* significa a planta que provoca a enfermidade.⁸⁵ Em Uidá, um sacerdote de Sakpata, após descrição da árvore de Azonodo, que é de folha perene, espinhos e flores brancas, a identificou como a árvore *clontin*, associada ao vodum Sodji, da categoria Sakpata. Sua folha, *cloma*, é utilizada para o preparo de *amasi* e está associada a um ritual de purificação para afastar a enfermidade (*eno nyi azòn*).⁸⁶ Já Everaldo Duarte, em viagem

realizada ao Benim em 2002, identificou a árvore de Azonodo como sendo da mesma espécie que a famosa “árvore do esquecimento” (*l'arbre de l'oublie*), que cresce no caminho que vai de Uidá à praia. Segundo a lenda, antes de embarcar para o Novo Mundo, os escravos eram obrigados a dar várias voltas em torno dessa árvore para esquecer qualquer memória do seu passado.⁸⁷

Mas vejamos como transcorria a festa de Azonodo no Bogum. A obrigação se iniciava nas primeiras horas da manhã do dia 6 de janeiro, com lavagem de seu tronco e a colocação de uma faixa branca na parte em que saíam seus primeiros galhos. Ao longo do dia inteiro, pais e mães-de-santo das várias nações de Candomblé traziam seus tabuleiros de frutas aos pés do tronco da árvore de Azonodo. Por volta das 17 horas, antes de o sol se pôr, essas frutas eram distribuídas entre os membros do Bogum e os visitantes.⁸⁸ Raul Lody, ogã do Bogum, descreve a cerimônia da seguinte forma:

Nessa festa todos os iniciados trajam o branco e levam contas em cores claras. As mulheres em procissão carregam gamelas e tabuleiros repletos de frutas das mais variadas qualidades. Mais tarde essas frutas são colocadas nos galhos e raízes do “Azanodô”, a árvore sagrada. Nesse dia não há imolação de animais e o único sacrifício oferecido a Azanodô são as próprias frutas. Encerrando a festa, uma mesa de frutas é oferecida aos participantes e convidados. Obs.: A festa de Azanodô está praticamente esquecida mesmo nas casas mais tradicionais dos cultos Afro-Brasileiros.⁸⁹

Segundo equede Santa, no passado a entrada ao recinto onde estava plantada a árvore de Azonodo, um lugar “fechado de maro, nativo de peregun, com muito segredo”, estava restrito às vodúnsis mais velhas. Só elas participavam da obrigação na qual eram apresentadas as frutas no *atinsa* para sua consagração, e só uma vez, finalizado esse rito, uma delas saía para repartir as frutas entre o pessoal que esperava fora. Equede Santa ainda acrescenta que, durante a obrigação, o Sogbo de Runhó permanecia rodando por lá “e levava uma cobra por fora da cerca; agora que entra todo esse povão”.⁹⁰ Como fica claro nas descrições de Carvalho e Lody, em tempos mais recentes a obrigação deixou de ser privada, e a repartição das frutas se produzia no mesmo recinto do *atinsa*.

Everaldo Duarte comenta que Azonodo é “uma árvore que dá frutos, é vento e protetor das safras”. Sua obrigação realizava-se para comemorar a primeira safra de frutas de dezembro. “Ninguém podia comer frutas antes dessa obrigação”, mas esse “resguardo”, que se manteve vigente até a década de 1960, já não é mais respeitado.⁹¹ Essa proibição lembra preceitos de outros rituais associados aos ciclos agrícolas, como a festa do nyame, celebrada em setembro no Benim e em novembro na Bahia. Lembremos o comentário de

O Alabama em relação à *festança do nyame novo* no terreiro do Moinho (Gantois), em 1871: “Consiste na consagração dos primeiros frutos da colheita de cada ano às divindades africanas. Antes da celebração dessa cerimônia é vedado aos prosélitos das seitas africanas comer dele”.⁹² Segundo Duarte, a festa do nyame não se praticava no Bogum nem na nação jeje de modo geral.

Com o tombamento da árvore de Azonodo, em 1978, os restos do seu lenho foram implantados sob um *flamboyant* amarelo, plantado por Nicinha com a assistência de Duarte e equede Santa, na parte frontal do barracão do Bogum, e ali continuam a ser realizadas suas obrigações até hoje.

A OBRIGAÇÃO DE AZIRI TOBOSI: O VODUM DAS ÁGUAS AGONLI

Voltamos de novo a Cachoeira. A obrigação de Aziri Tobosi, no passado como hoje, marca o final do ciclo de festas anuais do calendário jeje-mahi de Cachoeira, mas não necessariamente de outros terreiros jejés de Salvador, como o Bogum ou o Poço Béta.⁹³

Aziri Tobosi encontra um claro antecedente no Benim, em Azili ou Azili Tobo, um *tòvodun*, vodum das águas ou vodum que habita nas águas. Essa divindade está diretamente relacionada com o lago do mesmo nome, Azili, na margem oriental do rio Ouemé, a uns 18 quilômetros a nordeste de Zagnanado, no país Agonli. Alguns *vodunons* dizem que o vodum Azili vem do rio Wo ou Wogbo (o grande Wo), nome autóctone do rio Ouemé. Como o país Agonli está localizado ao norte do rio Zou, fronteira do país Mahi, Azili é também considerado um vodum mahi.⁹⁴ O segundo termo do nome, Tobo, poderia ser um composto dos vocábulos *bô* (complexo material consagrado com propriedades sobrenaturais) e *tò* (água, ou qualquer curso d’água: rio, fonte, lagoa). *Tobo* seria, portanto, o preparo ou sortilégio cujo poder é infundido pelos espíritos das águas, normalmente contido numa cabaça.⁹⁵ Paralelamente, outras pessoas acreditam que *tobo* é uma contração de *tògbo*, o grande (*gbo*) curso d’água (*tò*) que, por sua vez, seria uma alusão ao rio Wo (Ouemé) ou ao lago Azili. Nas duas interpretações o vínculo com a água é reconhecido.

Práticas rituais mahis associadas às divindades dos rios como Azili foram assimiladas ou apropriadas pelos fons, já no século XVIII, contribuindo em grande medida para a institucionalização do culto real dos Nesuhue, em Abomey. O culto dos *tobosu* (príncipes das águas) e o ritual de iniciação chamado *Yivodo*, por exemplo, dois importantes constituintes do culto Nesuhue, estão estreitamente relacionados com o lago Azili. É precisamente no final do ritual *Yivodo* que as vodúnsis dos Nesuhue são preparadas, com a presença de um

especialista religioso do país de Azili, para atuar como *tobosi*. Trata-se de um ambíguo estado de transição entre a possessão do vodum e o estado normal da pessoa (não confundir com a manifestação de uma segunda divindade), que pode durar vários dias e se caracteriza por um comportamento infantil e feminino (semelhante mas não idêntico ao estado de erê). Após as festas públicas, as *tobosi* vão ao mercado e outros lugares para mendigar. As *tobosi* seriam uma característica exclusiva do culto Nesuhue e do culto de Dan.

Na Casa das Minas de São Luís do Maranhão são bem conhecidas as *tobosi* como divindades infantis e femininas, e vários aspectos rituais atestam um claro vínculo dessas “princesas” aristocráticas com o culto Nesuhue. Ora, esse não parece ser o caso do vodum Aziri Tobosi nos terreiros jeje-mahis de Cachoeira, nos quais essa divindade parece encontrar seus antecedentes não no culto dos Nesuhue, mas no culto pretérito do vodum Azili Tobo da área agonli.

Aziri Tobosi é uma entidade espiritual jeje desconhecida nos candomblés nagô-ketus ou angolas da Bahia. Os especialistas jejes falam de Aziri Tobosi (ou Tobosi Aziri) e Aziri Kaia (ou Tobosi Akaia) como duas entidades espirituais femininas associadas às águas, sendo a primeira mais conhecida. Como declarava a falecida Aguesi do Seja Hundé, “toda água tem dono”, e Aziri Tobosi “é uma entidade do fundo”, ela mora nas profundezas das águas. Aziri Tobosi é normalmente associada às águas doces e, por isso, vez por outra comparada, mas não identificada, com a orixá nagô dos rios, Oxum. Por outro lado, Aziri Kaia é normalmente associada a Iemanjá e às águas salgadas. Segundo *gaiaku* Luiza, Aziri Tobosi estaria relacionada tanto com a água doce como com a água salgada e também comentava que Aziri veste branco e usa contas de cristal e de prata como Iemanjá. Como com o vodum Azili no Benim, em todos os casos a associação com as águas é explícita.⁹⁶

O gênero do vodum é sempre um aspecto difícil de se determinar, contudo, apesar de a finada Aguesi declarar que Aziri Tobosi é seis meses mulher e seis meses homem; na maioria dos casos, na Bahia ela é considerada um vodum feminino. Esse é o caso também no Haiti, onde Azili, conhecida como Ezili ou Erzulie, é tida por mulher. Em Abomey foi documentado o nome de Azili Nyòho Awui, donde *nyòho* pode ser traduzido como “mulher velha”, sugerindo que a natureza feminina de Azili no Haiti e na Bahia tem precedentes no Benim. No entanto, na Casa das Minas do Maranhão Azili é considerado um vodum masculino, aliás, claramente diferenciado das *tobosi*, estas sim consideradas espíritos femininos.⁹⁷

Em nenhum lugar na Bahia a palavra *tobosi* designa o estado infantil e de transição após a possessão, característico do Benim, nem uma categoria espí-

ritual de meninas princesas, como na Casa das Minas. Em 1916, Manuel Querino escreveu: “Santa Ana, em nagô é Anamburucú, em dahoméano, Tobossi”.⁹⁸ Podemos pensar que, na Bahia, *tobosi* virou um termo genérico dos jejes para designar voduns femininos e/ou das águas, como Aziri ou Nanã. A minha hipótese é que, como no Haiti, o uso inicial para designar entidades das águas foi paulatinamente substituído pela referência à “qualidade” feminina das divindades, atributo que ficou predominante. Ora, o ritual de Aziri Tobosi, conforme se pratica nos terreiros jeje-mahis de Cachoeira, constitui a *última* obrigação que fecha o calendário anual de atividades rituais, e essa posição final na estrutura do ciclo de cerimônias lembra a correspondente posição final que ocupa a manifestação das *tobosi* ou mendicantes nos rituais africanos. Essa coincidência pode não ser fortuita e tratar-se de um vestígio do culto agonli do vodum Azili Tobo.

Em Cachoeira, a obrigação de Aziri Tobosi, que consiste basicamente em “dar comida” a essa divindade, é um ritual externo e diurno, celebrado ao ar livre, normalmente pela manhã. O assento de Aziri está sempre enterrado num *atinsa* localizado perto de um riacho, poço ou fonte. A proximidade da água é significativa e no Seja Hundé ele está “plantado” dentro d’água, na margem do rio Caquende, sob um pé de dendezeiro. As obrigações no Seja Hundé e no Huntoloji apresentam variações, seja nos horários, na ordem dos segmentos rituais, nas oferendas alimentares ou em outros elementos. No entanto, compartilham semelhanças na estrutura geral, que se divide em duas partes.⁹⁹

Como em outras obrigações, no início se acende uma ou várias velas e realiza-se uma consulta oracular com o obi para confirmar a aceitação da cerimônia por parte do vodum. Depois, realizam-se as primeiras oferendas alimentares. Com o sacrifício de galinhas, ao som dos primeiros cânticos, dá-se a manifestação dos voduns nos seus adeptos. Numa gamela ou no pé do *atinsa* vão sendo colocados alimentos como farofa, acaçá, mel, azeite-de-dendê, água e outros. Nessa primeira parte há cantos para Aziri Tobosi, entre eles:

Aé, aé, Tobo;
Tobosi lé, Tobo.

Makobo, makobo
Tobosi lé makobo

No Seja Hundé, prossegue-se com a seqüência de cantos do *zandró*, com cantos para vários voduns, enquanto que no Huntoloji se canta a seqüência do *dorozan* (ou a parte nagô-vodum). Os voduns, em grupo, dançam na fren-

te do *atinsa* por uma hora, mais ou menos. Assim, conclui-se a primeira parte da cerimônia, quando os voduns retornam para dentro da casa, enquanto as equedes cozinham os animais sacrificiais.

Após essa pausa, todos os participantes retornam ao *atinsa* e realiza-se uma segunda oferenda, agora com a carne cozida e outros alimentos, como feijão, *abara*, caruru, banana frita, pipoca, milho branco etc. Os mesmos alimentos oferecidos à divindade são em seguida distribuídos em folhas de bananeira entre os assistentes. Nessa segunda parte, no Seja Hundé, os voduns dançam ao som dos cantos do *dorozan*, e só compartilharão a comida ritual ao final da obrigação, uma vez recuperado o seu estado "normal". Contrariamente, no Huntoloji, nessa segunda parte, as vodúnsis aparecem incorporadas por seus erês e, sentadas em esteiras, compartilham a comida de obrigação com os demais participantes.

Inicialmente, tal fato, nesse contexto ritual, me levou a pensar em alguma possível relação entre os erês e as *tobosi*, mas, comparando-o com o ritual do Seja Hundé, em que não há qualquer presença dos erês, tive que concluir que a manifestação dos mesmos no Huntoloji é, provavelmente, mera estratégia funcional para permitir às vodúnsis compartilhar a comida ritual, já que o erê, ao contrário do vodum, está capacitado para comer. Na verdade, essa comunhão alimentar, acompanhada de pedidos pessoais à divindade, gera um momento de *communitas* e constitui a verdadeira essência do ritual.

Vemos, assim, nessa obrigação de Aziri Tobosi, que as *tobosi* como são conhecidas no culto Nesuhue e na Casa das Minas não encontram nenhuma correspondência. Apenas a natureza feminina e aquática de Aziri Tobosi e talvez a sua posição final na ordem ritual pareçam manter uma continuidade com as *tobosi* do culto Nesuhue. Esse fato, junto com a evidente semelhança dos nomes, sugere uma matriz cultural comum do culto de Aziri Tobosi cachoeirano e do culto Nesuhue, que, como foi apontado acima, corresponderia ao culto agonli de Azili Tobo. Esse exemplo sugere que as diferenças regionais que se constatarem em relação a Aziri e às *tobosi* em São Luís e em Cachoeira derivam, em parte, de diferenças nos seus antecedentes africanos. Em outras palavras, a diferente origem étnica e afiliação religiosa dos agentes sociais responsáveis pela transferência transatlântica estaria na base de certas variações regionais brasileiras. Esse fato vem salientar que, mesmo dentro da tradição jeje, havia já uma heterogeneidade de práticas religiosas, até agora pouco conhecida.

A ANTIGA FESTA DE FECHAR O BALAIO E A FOGUEIRA DE SOGBO

Para concluir o capítulo examinarei o *encerramento*, a obrigação que fecha o ciclo de festas anuais, antigamente conhecida como a festa de *fechar o balaio*. Não é uma obrigação exclusiva dos jejes e, nesse sentido, não contribui para a discussão sobre o fator diferencial dessa nação. No entanto, a sua análise contribui para destacar, ao lado da manutenção das diferenças, a persistência do consenso e das obrigações compartilhadas pelas congregações de Candomblé, além da particularidade das nações.

Conforme publicava *O Alabama* em 16 de fevereiro de 1869, “nestes três dias de entrudo, o tabaque está batendo; foram *fechar o balaio* que a quaresma vem aí”. Em outra notícia fala-se que “o encerramento das festanças da seita durante as semanas da quaresma dura 11 dias, principiando no sábado anterior ao entrudo”.¹⁰⁰ A interrupção das atividades litúrgicas durante o período da Quaresma (reproduzida também, por exemplo, no Tambor de Mina do Maranhão), seguindo o calendário católico, sugere tratar-se de um segmento ritual “inventado” ou institucionalizado no Brasil, sem uma vinculação direta com práticas africanas. Essa cerimônia é indicativa da capacidade de reajuste e dos processos de adaptação do Candomblé às condições locais da sociedade escravista.

Na década de 1860, o *fechar o balaio* já era uma festa de grande importância no calendário litúrgico, envolvendo vários dias de toque de tabaques, marançais de boi, carneiro e outras obrigações. Praticava-se em grande número de terreiros e constituía uma ocasião para a reunião de especialistas religiosos de vários lugares. A importância dessa festa “criada” no Brasil, celebrada de forma recorrente numa pluralidade de terreiros e envolvendo uma dinâmica de cooperação e complementaridade entre as diversas nações, é indicativo do alto grau de consolidação institucional que o Candomblé tinha atingido em princípios da segunda metade do século XIX.

Hoje em dia, fala-se com freqüência que durante o período da Quaresma os voduns e orixás retornam à África, mas esse não parece ter sido o sentido original dado à interrupção das atividades religiosas. A cerimônia de *fechar o balaio* estava associada à idéia de que nesse tempo as divindades iam para a guerra. Assim, em 1867, em relação a uma mulher que estava sendo iniciada no Bogum, fala-se que “o *santo a tiou* pelo entrudo, tempo que *ele retira-se para a guerra*, e só volta pela páscoa”. Na Rua do Sodré, o jornalista de *O Alabama* relata a presença de um “verdadeiro quilombo” de africanos, onde “fervem constantemente os tabaques” para celebrar o fato de o “santo ter ido a guerra, ora porque voltou da guerra”.¹⁰¹

Fechar o balaio é expressão já esquecida pelo povo-de-santo, mas parece ter sido uma alusão à abstinência sexual feminina, e alguns velhos, num interessante giro semântico, ainda a lembram como significando “não procurar mulher na Quaresma”.¹⁰² Atualmente, a obrigação que assinala o encerramento das atividades durante o período da Quaresma é mais conhecida pelo termo nagô *loroogun* (ou *olorogun*), traduzido por Francisco Viana como “aquele que faz o ritual da guerra”. Mantendo a velha tradição documentada em *O Alabama*, o *loroogun* ainda simboliza a partida para a guerra das divindades. Nesse ritual, “as cortes de Oxalá (Senhor do Bomfim) e Xangô (São Jerônimo) lutarão nos terreiros de candomblé ao som dos atabaques e cânticos religiosos. Perderá a luta o grupo que primeiro deixar ‘baixar’ um orixá no terreiro”.¹⁰³

Nos candomblés jeje-mahis o antigo *fechar o balaio* é hoje geralmente citado como o “encerramento” ou “o fecha”. Trata-se de uma obrigação menor, restrita a uns poucos membros da congregação e celebrada no domingo de carnaval (ou no primeiro domingo depois do carnaval). O santo responde pela manhã, e até uns anos atrás tinha toque pela tarde. Utilizando palma de *peregun* procede-se a uma limpeza geral da casa. Molha-se o chão do barracão com muita água e defuma-se o espaço. Tiram-se das portas e janelas as folhas de *mariwo* e outras decorações do barracão. Os voduns carregam umas capangas com dois quilos de milho branco (associado à divindade celeste Oxalá ou Olissá), que são jogados no telhado, e dois quilos de milho torrado ou pipoca (associado ao vodum da terra Azonsu), que são jogados no chão. Durante a procissão é tocado o ritmo *avanaia*, acompanhado de um cântico de despedida que anuncia a partida dos voduns. Segundo expressão de *gaiaku* Luiza, “eles sabem que não vão voltar [...] é como se eles fossem para a guerra”. As capangas são posteriormente penduradas nos *atinsas* ou árvores sagradas das divindades e só após a Quaresma, com a reabertura das atividades, serão retiradas. Essa utilização das capangas seria característica dos terreiros jejes e não é praticada nas casas nagôs. Acendem-se velas de sete dias para cada um dos voduns nos assentos do peji e nos *atinsas* (“se acende de fora e de dentro”), bem como nos *pontos* dos filhos da casa. Os assentos do peji são cobertos com *alas* e os *atinsas*, amarrados com panos de cor. Dois dias após esse ritual, procede-se ao despacho dos restos da limpeza (milho branco, milho torrado, *peregun*, *mariwo* etc.). O carrego é levado pela tarde a um lugar distante no mato e abandonado na sombra. Durante o período da Quaresma o santo não responde. Fica só Olissá (e talvez alguma outra entidade, como Nanã) para socorrer em caso de qualquer emergência.¹⁰⁴

Comprovamos dessa forma a progressiva perda de importância da antiga festa de *fechar o balaio*, que atualmente, pelo menos nos terreiros jejes, pare-

ce reduzida a um ritual interno de limpeza da casa, sem sacrifícios animais e paulatinamente sem toques e manifestação dos voduns. Em casas que assumem o processo de reafirmação fala-se que o *lorogum* foi uma tradição imposta pela hegemonia católica, e não é infreqüente a interrupção dessa festa, podendo hoje em dia praticarem-se diversas atividades rituais durante a Quaresma.

Depois da Quaresma a única obrigação importante nos terreiros jejes é a chamada fogueira de Sogbo, celebrada em junho, durante as festas de São João. Embora essa cerimônia apresente singularidades que a diferenciem de obrigações homólogas praticadas por candomblés de outras nações, como o *encerramento*, ela não constitui um segmento ritual que os praticantes identifiquem como exclusivo da nação jeje. Porém, devido à importância que essa festa tem no calendário jeje, não gostaria de concluir este capítulo sem um breve comentário.

A fogueira de São João, uma tradição de origem ibérica, no Recôncavo está também associada às festas da colheita do milho verde, uma planta e lavoura de origem ameríndia. Como no resto do país, em Cachoeira a festa tem grande popularidade e todas as famílias organizam fogueiras na véspera de São João. Essa tradição, que provavelmente remonta aos primórdios da época colonial juntamente com outros elementos próprios das festas juninas, como, por exemplo, a preparação de canjica e o consumo de licores de jenipapo e maracujá, foi também apropriada pela comunidade religiosa de Candomblé sem distinção de nação. No entanto, nas casas jejes a festa virou uma das obrigações de preceito mais importantes do calendário ritual, sendo associada aos voduns Sogbo e Badé, que na hagiologia jeje são divindades associadas ao fogo. O 24 de junho, dia de São João, é normalmente associado a Badé, enquanto o 29 de junho, dia de São Pedro, é associado a Sogbo.

Há uma possível e interessante ligação de Badé com a festa de São João, que derivaria não tanto da sua associação com o fogo, mas do seu vínculo com o milho. De fato, como aponta Seguro, além de ser um vodum da família Hevioso, em fongbe significa milho, “em Uidá se diz *gbadé*; em Abomey, se utiliza a forma *agbadé*”. Já em 1741, Peixoto menciona o termo *abádé* como milho. Conforme comenta Correia Lopes, “Keibiosô, o Xangô gêge, passou a Badé, Badé é o milho, e nada mais natural que se ter ligado o culto de Keibiosô ao cultivo da gramínea, numa daquelas festas agrícolas de escravos como a simpática festa dos amendoins de que cedo encontramos notícia em Gabriel Soares”.¹⁰⁵ Se as festas juninas correspondem à colheita do milho verde, não é improvável que esse fato contribuisse para a celebração de Badé durante as festas de São João.

Eis uma descrição sintética da festa conforme narrada por *gaiaku* Luiza. Na véspera de São João, antes de acender a fogueira, prepara-se a canjica de Bessen,

feita com milho verde ralado — do qual se retira a “palha” —, água, açúcar, cravo, manteiga, canela em pau e leite de coco à vontade. A preparação da canjica de Bessen no dia de São João faz com que algumas pessoas identifiquem a fogueira desse dia com o vodum-cobra. A preparação da fogueira, feita com lenha de árvores sagradas, é de preceito e responsabilidade do ogã. Uma vez aceso o fogo, o que às vezes demora por causa da chuva, o pessoal da casa dá três voltas em torno da fogueira com a canjica e as frutas, especialmente laranjas, para logo serem os alimentos apresentados no “pé do santo”. Durante a fogueira, antigamente, batia-se tambor e os voduns, em especial Sogbo, seja durante o toque ou em meio aos sacrifícios prévios, “arriavam” ou “respondiam”. Uma vez manifestados, “tomavam o rum”, dançando em volta do fogo. No passado essa obrigação, junto com o *boitá*, era um dos momentos privilegiados para recolher na camarinha novas vodúnsis a serem iniciadas. No final da obrigação, repartia-se a canjica e as frutas entre o público assistente. Humbono Vicente acrescenta que antes se dançava com a canjica em volta do fogo e também se jogava nele milho e laranja.¹⁰⁶ No Seja Hundé a fogueira de São João é mantida acesa até o dia de São Pedro, quando se homenageia a Sogbo.

Se Azili Tobosi é um exemplo que mostra como diferenças de culto na área gbe podem persistir como variantes regionais do rito jeje no Brasil e, se a obrigação de Azonado mostra como a diferenciação ritual pode localizar-se no âmbito restrito de um só terreiro, a festa de *fechar o balaio* e a fogueira de São João, ao contrário, como obrigações criadas no Brasil e, portanto, resultado do consenso, tendem a ser espaços rituais onde as particularidades das nações não se expressam de forma evidente. A conclusão mais ampla que deriva dessa evidência é que os sinais diacríticos escolhidos para articular o fator diferencial das nações, embora em alguns casos possam ser elementos “criados” no Brasil, mais freqüentemente estão ancorados, ainda que readaptados ou ressignificados, em elementos africanos diferenciados.

NOTAS

- ¹ Seu Geninho, 5/3/2000; ogã Boboso, 5/9/2002.
- ² Rodrigues, *Os africanos...*, p. 137, 139. Sobre a confusão entre jeje e ewe, ver, por exemplo, as notas de Raul Lody na obra de Querino, *Costumes...*, p. 81. Carneiro, *Candomblés...*, p. 44.
- ³ No Bogum de Salvador, no entanto, as vodúnsis podem realizar o dobale diante da *doné*. Para comentários sobre o dobale e o *ikákò*, os *fortibalè* (gestos de louvor e respeito) dos orixás homens e dos orixás mulheres, respectivamente, ver M. S. A. Santos, *Meu tempo...*, pp. 54-57.

- ¹ Cossard, "Contribution...", p. 12. Algumas pessoas, ainda, podem responder colofé *mi* ou, se forem de nação angola, colofé *muzambi*, expressões que certos especialistas religiosos jejes acham erradas. A resposta *Olorum modokwé* parece ser uma adaptação de *Olorun mo dupe* (graças a Deus), uma resposta clássica a todo tipo de "votos" em iorubá (Felix Ayoh Omidire, 13/9/2003). No entanto, o uso do vocábulo fon *kwé* (casa) faz com que a expressão seja também traduzida como "Deus te receba na sua casa".
- ⁵ *Benoi* talvez decorre de *gbenò*, que em fon significa "dono da vida, criador do mundo". Para a nação jeje-savalu recolhi duas possíveis bênçãos: 1) *se mina ho* (*gaiaku* Luiza, 17/12/1998); 2) *imbaloim*, resposta: *son fosu nafô*, ou, mais provavelmente, *so kposu apo* (*humbono* Vicente, 14/12/1999, 16/5/2001). No *ketu* é corrente a expressão *motubá* (*matubá*), resposta: *morubaxe* (*matubaxé*); ou *túmbá mí*, resposta *túmbá ase, o*.
- ⁶ *Gaiaku* Luiza, em CEAQ, 2^o Encontro..., p. 77; e 17/12/1998.
- ⁷ Segurola, *Dictionnaire...*, p. 384.
- ⁸ Rodrigues, *Os africanos...*, p. 236; Segurola, *Dictionnaire...*, p. 408. Carneiro, mais acertadamente, aponta para os termos nagôs "ialorixá" e "baborixá" como antecedentes das expressões mãe e pai-de-santo (*Religiões...*, p. 56).
- ⁹ *Gaiaku* Luiza, em CEAQ, 2^o Encontro..., p. 79.
- ¹⁰ Segurola, *Dictionnaire...*, p. 249.
- ¹¹ *Humbono* Vicente, 19/2/1999.
- ¹² J. de Carvalho, "Mundo Jeje comemora cinqüentenário de sua mãe-de-santo", *A Tarde*, 26/7/1988.
- ¹³ Akindele e Aguéssy, *Contribution...*, p. 114, apud Lima, *A família...*, p. 134.
- ¹⁴ Duncan, *Travels...*, vol. I, p. 101. Na Bahia, *O Alabama* menciona um "papai Dothé", *olowo* ou adivinho de Fa (*O Alabama*, 2/3/1867, p. 3). No culto Nesuhue de Abomey, utiliza-se o termo "vodúnsi *hundoré*" (literalmente a vodúnsi da divindade em pé) para designar aquelas vodúnsis consagradas ao vodum, porém relativamente inexperientes (Adoukonou, *Jalons...*, vol. II, pp. 68, 191-95).
- ¹⁵ *Gaiaku* Luiza, em CEAQ, 2^o Encontro..., p. 77; pai-pequeno, ficha n^o 48, CEAQ, 1966.
- ¹⁶ Os dois últimos termos são conhecidos em Cachoeira (ogã Boboso, 7/8/2001). Bernardino confirma o ogã *minazon* como tocador de atabaque (18/8/2001). O termo *minazon* provavelmente deriva de *binàzón*, que em fongbe significa "quem tudo ordena = ministro das finanças e dos bens do rei" (Segurola, *Dictionnaire...*).
- ¹⁷ Pai-pequeno, filho-de-santo do Pó Zerrem, mencionava ainda os títulos *citói* e *sinói* como equivalentes de *babalaxé* e *ialaxé* (sic), respectivamente, na nação jeje (pai-pequeno, ficha n^o 48, CEAQ, 1966). Um outro título conhecido em Cachoeira, ogã *perê*, o fiscal da sala, talvez seja de origem nagô.
- ¹⁸ Everaldo Duarte, 30/9/2002. Nos terreiros *ketus*, *dagan* designa a auxiliar da *iamoró* (responsável pelo ritual do padê).
- ¹⁹ M. S. A. Santos, *Meu tempo...*, pp. 26, 28. Para uma análise da organização hierárquica e o princípio de senioridade no Candomblé, ver Lima, "A família...", pp. 49-118.
- ²⁰ Verger, *Notas...*, p. 28. O termo fon *hun* é polissêmico e, além de atabaque, significa coração (pois também bate como ele) e qualquer tipo de veículo (embarcação ou outros). O termo *hunpevi* significa o filho (*vi*) pequeno (*kpe*) do tambor (*hun*) (ou o tambor filho pequeno). Nos terreiros angola os tambores podem ser chamados *rum*, *contra-rum* e *rumpi* (Cossard, *La musique...*, pp. 160-79).
- ²¹ Rodrigues, *Os africanos...*, p. 160; idem, *O animismo...*, pp. 80-81. Carneiro, *Religiões...*, p. 75. Sobre o uso de *chocalhos* e *agogs*, ver ainda Rodrigues, *Os africanos...*, pp. 240, 248.

- ²² Verger, *Notas...*, p. 25.
- ²³ Nos tempos de Runhó, um atabaque era de Oxum, e outro de Bogum (ficha nº 1, CEAO, 1961).
- ²⁴ Ficha nº 1, CEAO, 1961; Everaldo Duarte, 31/8/02; Bernardinho, 14/8/1999, 9/1/2000; *humbono* Vicente, 29/11/2000.
- ²⁵ Verger, *Notas...*, p. 28.
- ²⁶ Ortiz, *La africania...*, pp. 374, 376, apud Verger, *Notas...*, pp. 25, 28, 29.
- ²⁷ Joãozinho, 7/1/1996.
- ²⁸ “Os ‘time line’ constituem uma categoria especial de padrões de percussão, caracterizados por uma estrutura interna assimétrica como 5 + 7 ou 7 + 9. São padrões de uma nota só, executados num instrumento musical com uma qualidade de som penetrante, como uma sineta” (Kubik, *Theory...*). Para transcrever os *time lines*, sigo o sistema de anotação convencional utilizado por Kubik, em que “/” marca o início do ciclo rítmico, e em que “x” (a batida) e “.” (o silêncio) têm a mesma duração.
- ²⁹ Vatin, *Étude...*. Fico grato a Xavier Vatin pela esclarecedora entrevista que me concedeu em 27/6/2001.
- ³⁰ Ramos, *O negro...*, p. 163; Segurolo, *Dictionnaire...*, p. 4. O *adahun* era um ritmo utilizado para encorajar os guerreiros antes ou durante as guerras e ainda é tocado nos cultos vodum do Benim. Ver também Cossard, *La musique...*, pp. 160-79; Vatin, *Étude...*
- ³¹ Em fongbe *sató* designa um tambor grande que faz parte de certas orquestras fúnebres ou de divertimento, já *satò* designa o quintal diante dos conventos vodum ou do palácio real (Segurolo, *Dictionnaire...*, p. 457).
- ³² Vatin, *Étude...*; Sodré, “Música sacra do Candomblé...”.
- ³³ No Seja Hundé, a variação do *quebrado* apresenta mudança na estrutura de batidas, mas no Huntoloji o *time line* muda para o *avamunha* (ou uma versão mais rápida), passando de um ciclo de 6 pulsos a um de 12. Já no *mundubi*, no Seja Hundé o *time line* incrementa uma batida “/x.x.x./”, enquanto no Huntoloji há outra seqüência mais complexa que não consegui identificar com precisão.
- ³⁴ Olga de Alaketo, entrevista 3/1/1996; Waldeloir Rego, 31/12/1995.
- ³⁵ Van Gennep, *Rites...*; Turner, *The Ritual...* Para descrições de diversos rituais de iniciação na área gbe, ver Verger, *Notas...*, pp. 81-118; Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, pp. 111-26, 162-66, 178-90. Utilizo o feminino para referir-me à pessoa iniciada, por serem as mulheres maioria entre os devotos do Candomblé e da religião vodum, mas cabe notar que os homens também podem ser iniciados como vodúnsis.
- ³⁶ Verger, *Notas...*, pp. 82, 105.
- ³⁷ *Gaiaku* Luiza, 25/12/1994, 20/8/1996.
- ³⁸ *Gaiaku* Luiza, 17/8/2002; ogã Boboso, 7/9/2002. Contrariamente, em *O Alabama*, documenta-se o caso de uma mulher do Bogum que estava sendo iniciada, “no ato de fazer o *sapocan*, cerimônia que consiste em *cortar os cabelos* e poder transpor o limiar da tal casinha, *depois de seis meses*” (grifo nosso) (*O Alabama*, 14/4/1869, p. 1). Outras notícias de *O Alabama* (i. e., 6/3/1867, pp. 2-3; 24/12/1870, p. 5; 11/11/1871, p. 4) descrevem de forma bastante preconceituosa aspectos da iniciação em outros terreiros jejes, denunciando condições higiênicas, exploração sexual, maus tratos, e até eventuais mortes causadas pelos castigos.
- ³⁹ *Gaiaku* Luiza, 25/12/1994; *humbono* Vicente, 4/5/1999, 16/5/1901.
- ⁴⁰ *Gaiaku* Luiza, 25/12/1994.

- ⁴¹ *Humbono* Vicente, 13/11/1999, 20/10/2000. Glèlè, *Le Danxome...*, p. 75; Hazoume, *Le pacte...* No Benim, *hunve*, literalmente “divindade vermelha”, designa uma categoria de voduns representados por um *aciná* (um tipo de assento) e chamados *atinmevodun*. Inclui os voduns-pantera Ajahunto e Agassu, e outros como Loko, Massé etc.
- ⁴² *Gaiaku* Luiza, 20/8/1996; *humbono* Vicente, 29/11/2000; Everaldo Duarte, 21/4/1999.
- ⁴³ Cossard, “Contribution...”, p. 206.
- ⁴⁴ Em ritual semelhante observado em Uidá (templo de Avimanje, jul.-set., 1995), foi o sacerdote quem pronunciou o nome das novas vodúnsis e não o vodum. A apresentação pública das noviças aconteceu em três cerimônias, separadas por intervalos de mais de um mês.
- ⁴⁵ *Humbono* Vicente, 29/11/2000; Waldeloir Rego, 31/12/1995.
- ⁴⁶ *O Alabama*, 11/11/1871, p. 4.
- ⁴⁷ Para uma descrição da *compra das iaôs* numa casa de Porto Alegre, nos anos 1940, ver Herskovits, “The Panan...”, pp. 133-40. Ver também Marques, *O feiticeiro...*, p. 109.
- ⁴⁸ Um ano após a iniciação, a vodúnsi pode remover o quelê, colar que, amarrado ao pescoço, simboliza a submissão à entidade (*gaiaku* Luiza, 25/12/1994).
- ⁴⁹ Para uma análise sobre a memória da escravidão no ritual religioso, ver Parés, “Memories...”.
- ⁵⁰ Carneiro, *Candomblés...*, p. 141. *Humbono* Vicente, 22/8/1999. *Ogo* é cacete em iorubá. Para outros comentários sobre a *quitanda*, ver Bastide, *Imagens...*, pp. 61-62.
- ⁵¹ Cossard, “Contribution...”, pp. 188, 207.
- ⁵² Em 1961, Runhó dava a seguinte seqüência (entre parênteses a data): Oxalá (1/1); Azana Odo (6/1); Sogbo (domingo seguinte); Bessen (oito dias depois). No meio da semana festejavam-se as *yabas* e outros santos: ficha nº 1, CEAO, 27/1/1961. O calendário em 1973 foi: Olissá (1/1); Azounodor (7/1); Bafono Decá (10/1); Obessein (14/1); Ogum é Agangatolú (18/1); Loco (21/1); Sogbô (23/1); Tobosse (28/1); Badé (4/2); Ojonsu (Azonsu) (11/2); J. de Carvalho (jornal não identificado), 31/12. Já o calendário em 2003 foi: Olisá (1 a 5/1); Zonodor (7/1); Bessem (12/1); Loko (19/1); Ogum, Agangatolu, Ague (26/1); Sogbo (29/1); Tobossi (2/2); Ibeji (9/2); Ojonsu, Nana (16 a 18/2).
- ⁵³ No Huntoloji, as atividades rituais iniciam-se na manhã do sábado, com obrigações para Legba e Ogum Xoroque, seguidas pela obrigação de Aizan, que ocorre normalmente antes das 18 horas. A “matança” acontece de madrugada, por volta das 6 horas do domingo, após o *zandró*. Segundo algumas pessoas, no passado também no Seja Hundé a “matança” era realizada de madrugada.
- ⁵⁴ Contrariamente, nos cultos de vodum na área gbe, Legba tem devoros a ele consagrados (Legbasi). Para uma análise sobre essa questão em relação a Exu no Brasil, ver Capone, *La quête...*, pp. 81-87.
- ⁵⁵ Peixoto, *Obra...*, p. 32. Pruneau de Pommegorge, que permaneceu em Uidá de 1743 a 1765, dá a primeira referência a Legba, falando do “deus Priapo” (*Description...*, p. 201). Em 1804, o rei daomeano Adadozan escreve sobre “o meu grande Deos Leba” (Verger, *Os libertos...*, p. 106; *Fluxo...*, pp. 273, 288). Em 1845, D’Avezac, menciona a *Elegwa* em relação à região de Ijebu (“Notice...”, p. 84, apud Verger, *Notas...*, pp. 133-34). Bowen, em 1852, fornece a primeira referência a *Esu*, em Abeokuta (*A grammar...*, p. 16).
- ⁵⁶ *O Alabama*, 21/11/1871.
- ⁵⁷ *Humbono* Vicente, 30/6/1999, 28/12/1999, 20/10/2000.

- ⁵⁸ Verger cita entre as árvores em que as iamis vão empoleirar-se o *Ògún bèrèke* (*Delonix regia*, Leguminosae) (“Grandeza...”, p. 71). Capone documenta o orixá Oloque ou Oloroquê, divindade patroa da nação efon (*La quête...*, pp. 126-27 e ilustração n.º 5).
- ⁵⁹ Para comentários mais detalhados sobre o padê, ver J. E. dos Santos, *Os nagô...*, pp. 184-95; Capone, *La quête...*, pp. 76-79. Para informações sobre as iamis Oxorongá, ver Verger, “Grandeza...”, pp. 13-72; Capone, *La quête...*, pp. 78-81.
- ⁶⁰ Verger, *Notas...*, pp. 49, 553; Le Herissé, *L’Ancien...*, pp. 274-77; Segurola, *Dictionnaire...*, p. 32.
- ⁶¹ Herskovits, *Dahomey...*, vol. I, p. 208.
- ⁶² *Humbono* Vicente, 28/12/1999. Alguns consideram Aizan uma mulher doente, que se ocupa das pessoas mortas (*gaiaku* Luiza, 3/1/2000).
- ⁶³ Acompanhei a obrigação no Seja Hundé em 25/12/1999 e 6/1/2001, e no Huntoloji em 20/1/2001.
- ⁶⁴ Brice Sogbosi, comunicação pessoal, 6/1/2001.
- ⁶⁵ A descrição do *zandró* é baseada nas observações realizadas no Seja Hundé (6/1/1996, 8/1/1999, 25/12/1999, 8/1/2000, 6/1/2001) e no Huntoloji (23/1/1999, 30/1/1999; 20/1/2001).
- ⁶⁶ Designando esse líquido me foram dados vários nomes: *degué*, *padé*, *amia*, *ifun* ou *eko* (o último seria acaçá misturado com água). Para a nação efon, ver Capone, *La quête...*, p. 77.
- ⁶⁷ Versões fonéticas livremente transcritas a partir dos cantos de *humbono* Vicente (entrevista 13/1/1999), e do *zandró* do *boitá* no Huntoloji (30/1/1999). O *time line* do *gã* é “/x.xxx./”, correspondente ao ritmo *sató*. No Seja Hundé, escutei outra variante, talvez “/xxx.xx.xx./”.
- ⁶⁸ A seqüência de cantos no Huntoloji apresenta algumas variações na ordem e também observei algumas coreografias não identificadas no Seja Hundé.
- ⁶⁹ Segurola, *Dictionnaire...*, pp. 626-27. Fico grato a Brice Sogbossi por ter chamado a minha atenção sobre esse particular.
- ⁷⁰ No Huntoloji, às vezes se canta para Nanã antes de Sogbo, na parte das *yabas* (divindades femininas). No jeje savalu do terreiro Inlegedá Jigemin, a ordem é: Ogum, Oxóssi (Agangatolu), Agué, Bessen, Azonsu, Sogbo, Oíá, Tobosi, Nanã, Oxalá.
- ⁷¹ O *hun do dji* ou *e no do hun ji* (vamos colocar o tambor acima) é o segmento ritual no qual se solicita ao *huntó* (chefe dos tocadores) que inicie os toques do tambor, mas o termo, por extensão, designa também a complexa série de rituais privados que precedem ao *zandró* ou *dobué* (Basil Semasu, Abomey, 11/8/1995; Olivier Semasu, Uidá, 18/9/1995).
- ⁷² Basil Semasu, Abomey, 11/8/1995.
- ⁷³ No passado, no Seja Hundé, o *boitá* era carregado por Aguesi (Geninho, 28/1/2001). Mas o vodum Agué “vai sempre com Ogum”.
- ⁷⁴ Fui testemunha do *boitá* no Seja Hundé, em 9/1/1999 e 9/1/2000, e no Huntoloji, em 31/1/1999 e 28/1/2001.
- ⁷⁵ Versão transcrita a partir do *boitá* celebrado no Huntoloji em 31/1/1999. Variantes do primeiro verso dessa cantiga: “hena hero eta kaio” ou “hena heno eta va yo”: Huntoloji, 28/1/2001. Ou, ainda, “ena ero ita kaia” ou “eno du vodun ita, eno beto esi”: *humbono* Vicente, 4/2/1999, 28/4/1999.
- ⁷⁶ *Gaiaku* Luiza, em CEAO, 2.º Encontro..., pp. 77, 78; *humbono* Vicente, 4/2/1999.

- ⁷⁷ Milton Moura, 1º/9/2001.
- ⁷⁸ *Gaiaku* Luiza, em CEAO, 2ª *Encontro...*, p. 80.
- ⁷⁹ J. de Carvalho, “Nação...”, p. 53. Ver também “Locose toma assento na cadeira de Ruinho”, *A Tarde*, 6/1/1979; “Mundo Jeje comemora cinquentenário de sua mãe-de-santo”, *A Tarde*, 26/7/1988.
- ⁸⁰ Equede Santa, Salvador, entrevista de 1981. Menininha nasceu em 10 de fevereiro de 1894 (D. F. da Silva, “A morte...”). A informação sobre o nome Salaco é de Vivaldo da Costa Lima, comunicação pessoal, 10/8/1999.
- ⁸¹ J. de Carvalho, “Nação...”, p. 53.
- ⁸² Lody, *Ao som...*, p. 47; *gaiaku* Luiza, 17/2/98; Nenem de Mello, 7/1/2003.
- ⁸³ *Humbono* Vicente, 13/11/1999.
- ⁸⁴ Lima, “A família...”, pp. 21, 43. Everaldo Duarte também sugere uma possível relação de Azonodo com Azoani, mas sem identificá-los (21/4/1999).
- ⁸⁵ Waldeloir Rego, “Mitos...”, p. 186. Segurola, *Dictionnaire...*, p. 84. Outras interpretações mais questionáveis associam Azonodo como um vodum dos astros, ou Sogbo. Ogã Boboso, 18/12/1998; J. de Carvalho, “Nação...”, p. 53.
- ⁸⁶ Avimanjenon, Uidá, 24/11/2001.
- ⁸⁷ Everaldo Duarte, 31/8/2002.
- ⁸⁸ “Mataram árvore africana adorada no terreiro Gêge”, jornal e data não identificados, 1978; J. de Carvalho, “Nação...”, p. 54.
- ⁸⁹ Lody, *Ao som...*, p. 47.
- ⁹⁰ Equede Santa, Salvador, entrevista 1981.
- ⁹¹ Everaldo Duarte, 21/4/1999.
- ⁹² *O Alabama*, 24/11/1871, p. 4.
- ⁹³ Para um estudo em detalhe do tema desta seção, ver Parés, “O triângulo...”.
- ⁹⁴ Semasusi, Uidá, entrevista 4/10/1995. Azilinson, Uidá, entrevista 20/9/1995.
- ⁹⁵ Para uma análise dos *bo* na área gbe, ver Blier, *African...*, pp. 2-4, e cap. 2.
- ⁹⁶ Aguesi, 10/8/1996; *gaiaku* Luiza, 28/11/1998, 17/12/1998. Indicando, mais uma vez, a interpenetração jeje-angola, alguns consideram Kaia ou Kaiala o nome angola de Iemanjá.
- ⁹⁷ Aguesi, 10/8/1996. Sobre Azili no Haiti: Gleason, “Report...”, p. 28; Metraux, *Le vaudou...*, pp. 78, 97.
- ⁹⁸ Querino, *Costumes...*, p. 37.
- ⁹⁹ A descrição baseia-se nos rituais celebrados em 2/2/1999, no Huntoloji, e em 12/1/2000, no Seja Hundé.
- ¹⁰⁰ *O Alabama*, 6/3/1867; 16/2/1869, pp. 2-3.
- ¹⁰¹ *O Alabama*, 10/5/1867; 19/3/1869, pp. 2-3.
- ¹⁰² Ogã Boboso, 25/9/2000; Everaldo Duarte, 30/8/2003.
- ¹⁰³ Francisco Viana, “Ritual da guerra fecha candomblés após o carnaval”, *A Tarde*, 17/2/1973. Caciattore apresenta duas possíveis etimologias: 1) partiu (*lò*), está pronto para a guerra (*rogun*), ou 2) festival (*olòrò*) da guerra (*ogun*) (*Dicionário...*, p. 165).
- ¹⁰⁴ *Gaiaku* Luiza, 16/2/1999, 14/2/1999, 2/4/2000; *humbono* Vicente, 19/2/1999.
- ¹⁰⁵ Segurola, *Dictionnaire...*, p. 200; Peixoto, *Obra...*, p. 18; Lopes, “O pessoal...”, p. 47.
- ¹⁰⁶ *Gaiaku* Luiza, 20/8/1996, 22/6/1999, 25/6/1999; *humbono* Vicente, 22/8/1999.

CONCLUSÃO

Chegamos, assim, ao final do nosso percurso. Cabe notar que, apesar do detalhe com que foram abordados certos aspectos de liturgia jeje, o texto que antecede está longe de ser exaustivo. Há ainda outras obrigações importantes, a exemplo dos ritos funerários do *zelim*, que apresentam singularidades que as diferenciam de obrigações homólogas praticadas nos candomblés de outras nações. No entanto, elas não constituem segmentos rituais que os praticantes identifiquem como exclusivos da nação jeje e, por esse motivo, foram deixadas de lado para serem abordadas em futuros trabalhos.

Uma das conclusões de ordem mais geral é que os processos de identidade religiosa, que se articulam no Candomblé contemporâneo a partir das diferenças litúrgicas, apresentam um claro paralelismo com os processos de identidade étnica que operavam entre os africanos e seus descendentes nos séculos XVIII e XIX. Em ambos os casos trata-se de processos de identidade relacionais, isto é, processos de diferenciação baseados no contraste com o “outro” e na dicotomização de sinais diacríticos. A diferença se expressa num duplo movimento pela valorização de singularidades não compartilhadas pelos outros, assim como pela ausência de certos valores e práticas característicos dos outros. Aliás, os processos de identificação religiosa que observamos hoje no Candomblé foram, no passado, parte integrante dos processos de identificação étnica, existindo entre ambos uma certa relação de continuidade.

Todavia, os processos de identificação religiosa apresentam uma natureza multidimensional, paralela àquela que apontei em relação aos processos de identidade étnica. Ou seja, um membro de um terreiro jeje dispõe de várias categorias para expressar o seu pertencimento religioso. No nível mais genérico, ele pode qualificar a sua religião como “africana”, alinhando-se aí com uma cada vez mais privilegiada identidade negra de ca-

ráter étnico-racial. Esse tipo de identificação se dá, sobretudo, em interações com pessoas pertencentes a religiões que não possuem referentes africanos, ou que, tendo-os, não os valorizam do mesmo modo, como por exemplo praticantes de Candomblé de Caboclo, Umbanda, Espiritismo ou igrejas evangélicas. Num nível intermediário, o nosso membro de terreiro pode utilizar categorias de caráter “metaétnico” e qualificar a sua casa como sendo de nação jeje. Esse tipo de qualificação-identificação se produzirá normalmente em interações com membros de outros terreiros nagôs ou angolas, e haverá consciência de diferenças litúrgicas, assim como de genealogias espirituais. Num terceiro nível, dentro de cada nação, há uma série de categorias com referências mais específicas a terras ou cidades africanas. No caso do jeje, como já vimos, seriam mahi, savalu, dagome, mundubi etc. Essas categorias não têm hoje em dia um embasamento ritual tão forte como o das nações “metaétnicas”, mas persistem como sinais diacríticos de congregações particulares. No caso da nação jeje, a variante mahi parece ter persistido com mais visibilidade do que outras “subnações” que foram progressivamente esquecidas. No caso da nação nagô, ketu é a “subnação” que desbancou as categorias concorrentes.

Comprovamos, assim, que a multidimensionalidade da identificação étnica dos negros do século XVIII e XIX encontra correspondências no âmbito religioso, embora a importância e visibilidade social dos vários níveis identitários seja dinâmica e historicamente variável. Enquanto houve africanos na Bahia envolvidos nos candomblés, o terceiro nível das “subnações” devia ainda ter uma relevância significativa; à medida que esses africanos foram morrendo e sendo substituídos por crioulos, as denominações “metaétnicas” de nação foram privilegiadas. Nas últimas décadas o nível mais genérico da africanidade parece tornar-se o mais reivindicado devido à importância que adquiriu a ideologia da negritude como identidade étnico-racial.

Todas essas dimensões identitárias associadas ao Candomblé, baseadas em diferenças conceituais e rituais mais ou menos reconhecidas, são operativas enquanto há um consenso de base, isto é, enquanto elas ocorrem dentro ou em relação a uma mesma instituição religiosa. Como já apontei repetidas vezes, a diferença é possível somente a partir de um mínimo nível de semelhança, e essa semelhança — resultado de longos processos de simbiose — se reflete também no sistema classificatório. Assim, a expressão “nagô-vodum” (ou, na versão intelectualizada, “jeje-nagô”) — expressando a interpenetração dessas duas grandes tradições étnico-religiosas — é um termo freqüentemente usado pelos praticantes jejes para se referir a suas práticas.

Todavia o sistema classificatório acima esboçado não deve ser entendido como rígido ou estratificado em níveis estanques. Há inúmeras possibilidades combinatórias dessa terminologia de nações para designar os ritos das casas de Candomblé contemporâneas, formando expressões como, por exemplo, ketu-angola-caboclo ou ijexá-ketu-angola etc. A plasticidade e o ecletismo no uso dessas identificações religiosas sugerem o constante movimento de práticas e valores de um grupo para o outro e indicam que tais identificações respondem, freqüentemente, a tentativas de legitimação de determinados grupos perante outros, e nem tanto a continuidades diretas com tradições africanas específicas.

No caso do Bogum e do Seja Hundé, no entanto, tratando-se de congregações com um passado que remonta ao século XIX, é possível examinar essas questões numa perspectiva histórica mais ampla. Analisando a atividade ritual e a configuração dos panteões, é possível atentar para uma avaliação do grau de continuidade ou descontinuidade dos sinais diacríticos que marcam a fronteira da nação jeje-mahi. Não se trata de um exercício fácil devido à falta de informações históricas precisas, e a partir de etnografias contemporâneas fica muito difícil fazer projeções no passado. Além do mais, as persistências e mudanças deram-se em aspectos separados e, às vezes, apenas parciais das práticas rituais. Contudo, com base nas evidências disponíveis foi possível apresentar algumas hipóteses sobre as tendências gerais.

Os sinais diacríticos da liturgia jeje mais visíveis são a identidade das divindades, os voduns, assim como a língua utilizada nas cantigas e rezas a eles associados. Esses elementos, apesar das possíveis transformações sofridas ao longo do tempo, parecem apresentar uma clara relação de continuidade com antecedentes da área gbe, que numa maioria de casos remontam à época da escravidão. Em relação às divindades vimos a dinâmica de agregação que parece organizá-las em grupos progressivamente mais abrangentes, ao tempo que uma dinâmica paralela e seletiva discrimina e esquece divindades menores.

Vimos o caso das oferendas sacrificiais a Legba e Ogum Xoroque, que, embora compartilhem a estrutura "assento-ebó" comum ao Candomblé e tendo algumas características funcionais semelhantes às do padê nagô, constituem no seu conjunto uma singularidade da liturgia jeje. Essas divindades são diferenciadas das suas homólogas nagôs como Exu ou Elegbara, a partir da especificidade nominal. Pode existir uma homogeneização das práticas rituais — Legba recebe azeite, farofa e acaçá como Exu —, mas essa

homogeneização deriva em parte da África, onde essas divindades já compartilhavam atributos. Aliás, a fronteira nominal entre essas duas categorias de entidades (ou deveríamos falar de uma só categoria?) pode ser tênue e, pela supremacia dos referentes nagôs, algumas pessoas, mesmo das casas jejes, podem chamar Legba de Exu. Porém, ainda assim, no discurso do povo-de-santo, Legba e Ogum Xoroque são considerados “do lado do jeje”. Logo, cabe notar que a dicotomização entre Legba e Exu, que contribui a demarcação da fronteira entre a liturgia jeje e nagô, deriva de uma oposição já existente na África, e teríamos assim um caso de retenção mais ou menos adaptada.

Também no caso de Aziri vimos como variantes locais de cultos de vodum da área gbe persistem como variantes regionais dentro da liturgia jeje no Brasil, o que indica uma continuidade não apenas do complexo conceitual e ritual associado a voduns específicos, mas também uma continuidade das suas diferenças relativas. Em outras palavras, no Brasil não houve apenas a manutenção das fronteiras entre os cultos de vodum e os cultos de orixá, mas em alguns casos houve persistência de diferenças entre distintos cultos de voduns, o que é indicativo da importância de agentes sociais particulares na transferência, reatualização e transmissão de práticas religiosas africanas no Brasil.

Vimos, todavia, em relação a certos segmentos rituais como o *zandró*, a continuidade de formas complexas de atividade ritual que, apesar das mudanças, acréscimos ou esquecimentos, encontram claros antecedentes nas práticas voduns da área gbe. Podemos, assim, dizer que uma parte importante dos sinais diacríticos que estabelecem as fronteiras da nação jeje está ancorada em práticas dos cultos de vodum importadas durante a época do tráfico.

Ora, em relação a outros elementos rituais que hoje constituem singularidades da nação jeje, não é tão fácil encontrar tais antecedentes. Comentamos o caso do *boitá*, essa homenagem às árvores sagradas que, até onde eu sei, não encontra uma correspondência clara nas práticas voduns africanas. Também o culto de Azonado no Bogum, embora provavelmente fosse uma árvore importada da área gbe, associada a algum culto do vodum Sakpata, como sugere o seu nome, não há na África um antecedente da “festa das frutas” como é realizada em Salvador. É claro que as etnografias religiosas da área gbe apresentam grandes lacunas, e que o que considero falta de antecedentes talvez seja apenas desconhecimento de cultos não documentados. Todavia é possível que práticas que persistiram no Brasil tenham

desaparecido posteriormente na área gbe. Há, no entanto, também a possibilidade de tratar-se de segmentos rituais que foram aos poucos sendo “criados” no Brasil, no caso do *gra*, por exemplo, por simbiose com práticas angolanas ou, no caso do *boitá*, como consequência da organização dos cultos de múltiplas divindades, sendo que a estrutura processional da obrigação parece desenhada para prestigiar essa multiplicidade de assentos.

A mesma falta de dados etnográficos impede de se proceder a uma avaliação sobre o grau de continuidade de outros elementos rituais, como as coreografias e os ritmos *mundubi* e *quebrado* do jeje-mahi cachoeirano, embora de forma intuitiva permita pensar-se em algum tipo de continuidade. Em relação a complementos de vestuário e, considerando apenas aqueles distintivos do jeje como, por exemplo, a palha da Costa tingida de vermelho, achamos antecedentes na área gbe. No entanto, a utilização desse elemento em relação ao vodum Sakpata parece ter sido uma criação essencialmente brasileira. Esses casos sugerem que certos sinais diacríticos da liturgia jeje são resultado de elementos originários da área gbe que sofreram complexos processos de mudança e adaptação às novas condições rituais.

Por outro lado, comprovamos que segmentos rituais elaborados no Brasil — como a festa de fechar o balaio ou a fogueira de São João, resultados da interpenetração das práticas africanas com tradições católicas ou ibéricas e, portanto, resultados do consenso de africanos de procedência heterogênea e não de qualquer nação particular — se constituíram em espaços rituais pouco favoráveis para sustentar sinais diacríticos diferenciadores, embora, claro está, cada casa possa ter desenvolvido detalhes particulares.

Finalmente, aponte o caso de segmentos rituais como o decá e o panã, que poderiam ter sido originariamente práticas dos cultos de vodum, aos poucos esquecidas pelos jejes até o ponto de que hoje em dia eles notem a sua ausência como traço distintivo da sua liturgia. Paralelamente, os mesmos elementos foram apropriados, reelaborados e valorizados pelos nagôs nos cultos de orixá, chegando a se converter nos seus sinais diacríticos. Esse movimento de práticas de um grupo para outro e a sua posterior reelaboração até transformar-se em sinais de identidade do grupo receptor seria o caso mais emblemático da plasticidade e da dinâmica de mudança histórica a que estão sujeitos os elementos culturais escolhidos nos processos de identidade étnico-religiosa.

Sumariando, a análise dos sinais distintivos da liturgia jeje sugere que eles resultam de uma multiplicidade de processos, incluindo simples sobrevivências, mas em maior medida retenções parcialmente readaptadas e res-

significadas, ou ainda “criações” idiossincráticas surgidas da bricolagem cultural desenvolvida nas novas condições do Brasil. Em definitivo, o caso jeje indica a rica interface entre continuidades e descontinuidades e a natureza híbrida e heterogênea das práticas e valores de qualquer nação de Candomblé.

De outra forma, a análise histórica da constituição do Candomblé nos permitiu constatar a importância crítica das tradições do culto de voduns — em relação, por exemplo, à centralidade do complexo “assento-ebó”, à estrutura da iniciação, à organização conventual do grupo ou ao culto de múltiplas divindades —, embora essa contribuição permaneça subterrânea, apagada na memória do povo-de-santo que hoje privilegia, sobretudo, as tradições dos cultos de orixás da nação nagô-ketu. Como adverti no Prefácio, neste trabalho tendi a valorizar o jeje, não no intento de “purificar” ou reificar essa tradição, mas com o intuito de reconhecer e calibrar na sua justa medida a sua contribuição no processo formativo do Candomblé. A perspectiva diacrônica ou histórica que adotei é importante na medida em que permite entender ou avaliar o jogo das continuidades e mudanças. Insisto, não foi a minha intenção utilizar a História de forma ideológica, para justificar ou legitimar qualquer hierarquia.

O meu propósito de entender o fator diferencial jeje parte também da constatação de que se trata de uma dinâmica operativa entre os próprios praticantes. No processo relacional de contraste com grupos concorrentes, as congregações jejes, como as angolas, devem inevitavelmente medir-se com os terreiros nagô-ketus, socialmente mais visíveis. Essa comparação pode resultar em atitudes ou reações variadas dependendo das pessoas e do lado religioso a que elas pertençam. Logicamente, os membros das casas nagô-ketus “tradicionais” (ou aqueles que com elas se identificam) não gostam de falar em hegemonia nagô, ou em nagocentrismo e, cientes da sua influência generalizada no Candomblé, tendem a um certo ecumenismo intra-africano, destacando a semelhança entre orixás, voduns e inquices. Do outro lado, os membros de terreiros de outras nações, se bem conscientes e aceitando a predominância dos referentes nagô-ketus, podem ter anseios de insistir na sua diferença e, quando esta é ignorada ou marginalizada, podem recorrer à idéia de uma hegemonia nagô. Essas atitudes antagônicas dificilmente são públicas, prevalecendo em geral as dinâmicas de cooperação e complementaridade entre terreiros de nações diferentes. No entanto, de forma privada, persiste também uma dinâmica competitiva que não pode ser ignorada.

Não é minha intenção polemizar com essa “hegemonia” nagô, mas também é certo que, diante da avultada literatura que estuda o candomblé nagô-ketu, este trabalho sobre a nação jeje se posiciona como um olhar alternativo. Sou plenamente consciente de que se trata de uma contribuição limitada, apenas uma tentativa, parcial e provisória, que vai precisar de futuras pesquisas para corrigir ou refinar as suas hipóteses. No entanto, se consegui apontar para a pluralidade de influências que intervieram na formação histórica do Candomblé e, nesse quadro, se consegui dimensionar a contribuição jeje, me darei por satisfeito. *Humbono* Vicente falava que “o jeje já foi”, porém desconfio que as tradições dos cultos de vodum, através das suas constantes transformações, seguem como seiva antiga, filtradas e atuantes na dinâmica contemporânea do Candomblé.