

DO LADO DO JEJE
História e Ritual do Vodun na Bahia



Luis Nicolau Parés

Nota: Trabalho em andamento. Versão 30 Maio 2002.
NÃO CITAR SEM AUTORIZAÇÃO DO AUTOR (lnicolau@ufba.br)
Salvador, 2002

Handwritten signature and date:
25.05.2002

Foto capa: Estampa XIX "Candomblezeiros em grande gala". Manoel Querino, "A Raça Africana e seus Costumes", *Anais do 5 Congresso Brasileiro de Geografia*, Bahia, vol. 1, 1916. Cópia cedida pela Biblioteca Pública de Salvador.

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 as quais gostaria de expressar o meu agradecimento. Em primeiro lugar devo sinalar muito especialmente os nomes dos mais velhos que pacientemente partilharam o seu tempo e sabedoria comigo: o finado Vicente Paulo dos Santos, Luiza Franquelina da Rocha e seu irmão carnal Eugenio Rodrigues da Rocha, Ambrosio Bispo da Conceição, Bernardino dos Santos e Everaldo Duarte. Agradeço também a todos os outros membros das congregações religiosas jeje e de outros candomblés que aceitaram minha presença nas suas cerimônias, assim como todas aquelas pessoas do povo-do-santo que em alguma ocasião me ajudaram na minha pesquisa e que aqui seria impossível enumerar.

No âmbito acadêmico agradeço a inestimável ajuda e suporte dos professores João José Reis, Vivaldo da Costa Lima, Maria Inês Cortes de Oliveira, Renato da Silveira, Luiz Mott, Mariza Carvalho de Soares, Silvia Hunold Lara, e os membros da Linha de Pesquisa "Escravidão e Liberdade" do Mestrado em História da Universidade Federal da Bahia onde foram apresentadas versões preliminares dos capítulos 1 e 2. Igualmente agradeço aos colegas do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Maria Rosário de Carvalho, Graça Druck, Miriam Rabello e outros que sempre propiciaram um ambiente acadêmico estimulante para a minha pesquisa.

Agradeço a ajuda de outros pesquisadores e amigos como Luiz Claudio Nascimento com quem teve a felicidade de compartilhar trabalho de campo em Cachoeira, Roger Sansi, Liza Earl Castillo, Fernando Araujo e Peter Cohen. Agradeço também aos funcionários do Arquivo Regional de Cachoeira, Arquivo Público do Estado da Bahia e Instituto Geográfico Histórico da Bahia pela sua ajuda na pesquisa documental. Obrigado também a Sheila Cavalcante dos Santos pela paciente revisão do meu português.

Finalmente esta pesquisa não teria sido possível sem a bolsa de Pesquisador Visitante concedida pelo CNPq nos anos 1999-2002 e, com anterioridade, a bolsa de Professor Visitante concedida pela CAPES em 1998-99. O meu reconhecimento a essas instituições brasileiras de fomento à pesquisa pelo seu apoio.

ABREVIACÕES

AAPBa: Anais do Arquivo Público da Bahia
AHU: Arquivo Histórico Ultramarino
APEBa: Arquivo Público do Estado da Bahia, Salvador, Bahia
ARC: Arquivo Regional da Cachoeira, Cachoeira, Bahia
ANTT: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa
ASMPAC: Arquivo da Sociedade Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos, Cachoeira, Bahia.
CEAO: Centro de Estudos Afro Orientais
ED: Études Dahoméennes
FTFC: Fórum Texeira de Freitas, Cachoeira, Bahia.
IHGBa: Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, Salvador.
UFBa: Universidade Federal da Bahia.

ÍNDICE

Introdução.....	1
Capítulo 1. Nação Jeje: Formação de Uma Identidade Étnica na Bahia dos Séculos XVIII e XIX.....	23
- Nações "africanas" e denominações meta-étnicas - Os povos do Golfo do Benin e a área vodun - O tráfico de escravos portugueses na área vodun anterior ao século XVIII - Hipóteses sobre a origem geográfica e etimologias da denominação jeje - O tráfico baiano na área vodun após a conquista da costa por Agaja (1724-1850) - Notas sobre a demografia dos jeje no Recôncavo no século XVIII - Notas sobre a demografia dos jeje na Bahia do século XIX. - Grupo étnico, identidade étnica: uma perspectiva relacional - Processos alternativos de nominação étnica entre os jeje. - Os jejes frente a brancos, crioulos e angolas, nas irmandades católicas. - Jeje versus nagô: dinâmica de conflito e cooperação (1835) - Assimilação e resistência - Conceito de nação "religiosa" ou nação de Candomblé.	
Capítulo 2. As Tradições do Culto Vodun no Processo Formativo do Candomblé.....	128
- Considerações iniciais sobre religião e instituições religiosas africanas. - Os calundus: o processo de re-institucionalização das religiões africanas no Brasil do século XVIII. - Fetiches e feitiços: dos amuletos-patuás ao complexo assento-ebó. - Candomblé: a formação de uma rede de congregações religiosas extra-domésticas em Salvador. - A ocupação do espaço urbano pelos candomblés. - A predominância da tradição jeje no Candomblé da década de 1860. - O processo de "nagônização" na virada do século XIX.	
Capítulo 3. O Bogum e a Roça De Cima: a História Paralela de dois Terreiros Jeje na Segunda Metade do Século XIX.....	213
- O cruzamento da tradição oral e as fontes escritas - Origens do Bogum e a suas atividades na década de 1860. - O legendário quilombo e candomblé Obá Tedô em Cachoeira - A Roça de Cima ou sítio de Tio Xarene - Ludovina Pessoa: "a primeira mãe de santo do jeje marrino"? - Zé de Brechó e a emergência de uma elite negra em Cachoeira. - A fundação do Seja Hundé na Roça do Ventura. - Etimologias do nome africano do Bogum e do Seja Hundé.	

Capítulo 4. Liderança e Dinâmica Interna dos Terreiros Bogum e Seja Hundé no Século XX.....	261
- Os tempos de Maria Agorensi	
- Os tempos de Abalhe	
- O Bogum no período pós-abolição: de Valentina a Emiliania (1890-1950)	
- Conflitos de sucessão e excisões: a regência de Romana no Bogum.	
- Os tempos "modernos" no Bogum: de Runhó a Nicinha	
- Os tempos "modernos" no Seja Hundé: de Pararasi a Lokosi	
- A posse da terra: problemas fundiários do Bogum (1960-1990)	
- Outros terreiros jeje no século XX	
Capítulo 5. O Panteão Jeje e as suas Transformações.....	327
- Cultos de múltiplas divindades, panteões e hierarquias	
- O culto dos voduns do mar e do trovão na área gbe	
- Variações regionais e dinâmica interna dos "panteões" do mar e do trovão	
- O "princípio de agregação" no panteão jeje-mahi da Bahia	
- Sakpata-Shapana, Omolu e Nana Buruku: fluxos e refluxos africanos e sua continuidade no Candomblé nagô-vodun	
- A família de Dan e Bessen, o dono da nação jeje-mahi	
- Notas históricas sobre os cultos ofídicos na Bahia e na área gbe	
- Considerações finais sobre outros voduns jeje	
Capítulo 6. O Ritual: Características da Liturgia Jeje-Mahi na Bahia.....	388
- Como definir uma liturgia jeje?	
- Língua ou dialeto jeje: bênçãos e terminologia hierárquica	
- Instrumentos e ritmos de tambor nos terreiros jeje	
- Algumas considerações gerais sobre a iniciação.	
- A estrutura do ciclo de festas: calendários e segmentos rituais	
- Legba, Ogun Xoroque e Aizán: obrigações de abertura	
- O zandrô: a chamada que anuncia as oferendas animais	
- O boitá: a grande festa pública da liturgia jeje-mahi	
- A obrigação de Azonodo: a festa das frutas no Bogum	
- A obrigação de Aziri Tobosi: o vodun das águas agonli	
- A antiga festa de fechar o balaio e a fogueira de Sogbo	
Conclusão.....	463
Fontes citadas.....	470

Nota: Alguns detalhes de conteúdo que devem ser verificados, assim como a paginação ainda não identificada de alguma fonte bibliográfica, estão marcados com ***. Uma versão final do texto incluirá um apêndice com cantos rituais jeje, um glossário e um índice remissivo.

DO LADO DO JEJE

História e Ritual do Vodun na Bahia

(versão 30.5.2002)

Introdução

Quando em 1994 comentei para Vicente Paulo dos Santos, mais conhecido como *humbono* Vicente de Ogun, que queria escrever um livro sobre a história dos jeje, o velho deu uma risada tão forte que fiquei desconcertado e fui obrigado a rir também. Um livro sobre a nação jeje de Candomblé apresentava-se como um projeto complexo e ambicioso demais, e comentou que só se aprendia nas casas de culto, através da iniciação, todavia nesse contexto se explicavam poucas coisas, os velhos que sabiam já morreram, acrescentando ainda que "o jeje já foi".

Sete anos depois dessa primeira conversa aquele projeto inicial tem se concretizado no texto que se segue, que poderia enquadrar-se ao mesmo tempo na área da história e da antropologia da religião afro-brasileira. Interdisciplinar, portanto, o livro incide numa pluralidade de temas aparentemente diversos mas internamente entrelaçados. Numa primeira parte examina-se a construção da etnicidade jeje no Brasil Colônia e como essa etnogênese se imbrica por um lado com a história do tráfico e por outro com as práticas religiosas. No capítulo 2, ensaia-se uma interpretação do processo formativo do Candomblé como instituição religiosa, tentando avaliar a contribuição das práticas vodun trazidas pelos africanos jeje. A segunda parte do ensaio, os capítulos 3 e 4, aborda a micro-história de dois terreiros de candomblé jeje-mahi, o Bogum de Salvador e o Seja Hundé de Cachoeira, no Recôncavo baiano. Essa reconstituição em *longue durée*, que vai da segunda metade do século XIX até nossos dias, permite entrever, através dos diversos "dramas sociais" que marcam os conflitos de sucessão, a dinâmica social envolvida na transmissão do poder religioso, assim como a micro-política de alianças estratégicas entre indivíduos e congregações para a manutenção do culto. A terceira e última parte é de caráter mais etnográfico e examina, no capítulo 5, a constituição do panteão jeje em relação a seus antecedentes africanos e mostra como a organização de cultos de múltiplas divindades característica do Candomblé foi influenciada pela tradição vodun. O capítulo 6 apresenta uma etnografia seletiva do ritual vodun contemporâneo na Bahia, dando uma ênfase especial àqueles elementos ou segmentos rituais que para os próprios participantes constituem o fator diferencial do rito ou "nação jeje". Em outras palavras, essa última parte

trata de entender os elementos que configuram a fronteira da identidade religiosa jeje dentro da instituição mais ampla do Candomblé.

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 vodun, 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 cultivar certas divindades chamadas vodun.

Para demarcar a área geográfica africana da qual provinham os grupos étnicos que no Brasil foram conhecidos como jeje, também utilizamos critérios essencialmente lingüísticos. Nesse sentido, seguimos a sugestão de H. B. Capo e utilizamos a expressão "área dos gbe falantes" (Gbe-speaking area), ou simplesmente "área gbe", para designar a região setentrional do atual Togo, República do Benin 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 conjunto¹. É precisamente entre esses povos com parentesco lingüístico que desde tempos antigos o termo vodun é usado para designar as divindades ou forças invisíveis do mundo espiritual.

Cabe notar que a demarcação de uma área geográfica em base a critérios lingüísticos responde a uma necessidade descritiva e analítica, mas apresenta algumas dificuldades. A relativa homogeneidade lingüística dos povos gbe-falantes confere efetivamente uma certa unidade cultural a essa região – unidade que foi logo reconhecida no Brasil sob a categoria étnica jeje –, mas essa homogeneidade estava longe de ser uniforme e consistente. Na realidade, a área gbe foi sempre e continua a ser um território de grande complexidade e heterogeneidade sociocultural e nela coexistem não apenas outros grupos lingüísticos e culturais como, por exemplo, os nagô ou yoruba, mas também

¹ Capo, *Comparative*.

encontramos formas de organização sócio-política diferenciadas e historicamente dinâmicas que diferenciavam, por exemplo, alguns grupos da costa de alguns grupos do interior. Esse tipo de heterogeneidade sociocultural torna difícil falar da área gbe como uma unidade cultural de fronteiras nítidas, ou como um sistema social discreto e homogêneo. A justaposição e coabitação de povos de culturas diferentes e a interpenetração e simbiose dos seus referentes socioculturais constituem uma das características principais da área gbe e questionam qualquer definição de cultura como um todo estático e indivisível.

Na época do tráfico a área gbe constituía uma sociedade pluricultural e poliétnica, onde o sistema mercantil, as guerras e o sistema escravocrata que favorecia fluxos populacionais de uma zona para outra contribuíam para essa diversidade. Especialmente nos centros comerciais da costa produzia-se um intenso contato cultural que propiciava o movimento de valores e práticas de um grupo para outro. Cidades como Uidá e, mais tarde, Abomey eram centros relativamente cosmopolitas, comparáveis, salvando as distâncias, com as aglomerações urbanas das sociedades complexas contemporâneas, com seus fluxos de imigrantes. Ora, essa pluralidade cultural e étnica se sustentava numa estrutura social compartilhada que se estendia além da área gbe por todo o Golfo do Benin. Por exemplo, numa maioria de casos a organização social dava-se em torno das famosas monarquias-sagradas, que se estendiam desde o país ashanti, no oeste, até a área yorùba, no leste.

Um ponto que cabe destacar é que a natureza pluricultural e poliétnica da área gbe era comparável àquela que se dava no Brasil Colônia, na qual também por razões de ordem mercantis, ligadas, em parte, ao sistema escravocrata, se produzia a mesma confluência e encontro de grupos humanos culturalmente diversos. Essa circunstância sugere que certas dinâmicas de identidade coletiva e integração social podiam dar-se de forma semelhante em cidades como Uidá ou Salvador, e que escravos africanos procedentes da área gbe podiam ter já desenvolvido na África estratégias de assimilação e resistência que depois replicaram ou adaptaram no Brasil.

Para analisar a heterogeneidade sociocultural da Costa da Mina e do Brasil Colônia e enfatizar a sua diversidade interna, é necessário distinguir entre aquelas instituições sociais; práticas e valores compartilhados pela maioria de grupos residentes numa determinada região – o nível de consenso macro-social – e aqueles traços das características culturais que demarcam diferenças ou fronteiras entre grupos menores – o nível da

diferença micro-social. Poderíamos falar de uma estrutura social compartilhada e de uma série de elementos culturais diferenciais que demarcariam as "culturas de minoria".

Para abordar esse tema, as teorias antropológicas e sociológicas têm normalmente diferenciado entre sociedade e cultura. Autores como Bastide, por exemplo, apropriando-se da terminologia marxista, distinguem entre a infra-estrutura, ou morfologia das relações sociais, e a superestrutura, correspondente ao domínio das representações coletivas e valores culturais. A antropologia social inglesa recorre normalmente ao conceito de *estrutura social* para designar o conjunto de relações sociais estabelecidas e utiliza ao conceito de *cultura* para referir à *forma* particular que adquirem essas relações num contexto social determinado. Assim, Leach, que considera a situação cultural como apenas "um produto e um acidente da história", diz que "a cultura proporciona a forma, o 'vestido' da situação social" e nota que uma mesma estrutura social pode sustentar várias culturas ao tempo que estruturas sociais diferenciadas podem compartilhar elementos culturais. Além do mais, esse autor enfatiza, o que era uma novidade na época, que tanto cultura como estrutura social são dinâmicas e transformativas².

Esse dinamismo da cultura e da estrutura social é retomado por Sahlins que, no entanto, enfatiza a importância da cultura como condicionante da estrutura social. Em *Ilhas de história* esse autor argumenta que "a cultura é historicamente reproduzida na ação" e, invertendo os postulados de Leach, sugere que "a mudança estrutural é resultado da mudança cultural (dos significados)", ou seja, que "as estruturas se realizam no interior da ordem cultural"³. O debate entre os que privilegiam a cultura e aqueles que privilegiam os aspectos sociais é antigo e aqui só precisamos apontar a divergência teórica. O que nos interessa destacar é a idéia de que um mesmo sistema ou estrutura social pode acomodar

² Bastide, *Sociologia*, pp. 92-3; Leach, *Sistemas*, pp. 38-9.

³ Sahlins, *Ilhas*, p. 7. Para chamar a atenção sobre o aspecto dinâmico desse modelo, Sahlins (p. 17) avança a noção de "estrutura temporal", uma estrutura "como possuindo uma diacronia interna, estabelecendo relações mutantes entre as categorias gerais". Essa idéia paradoxal de uma permanência mutante lembra o conceito de estrutural-constructivismo ou constructivismo-estrutural elaborado por Bourdieu, que também concebe a existência de uma estrutura em movimento. Sahlins (pp. 13-14) ainda distingue entre estruturas performativas que valoram a diferença, a novidade e adaptam, ajustam a estrutura em função dessa contingência e estruturas prescritivas que valoram apenas a semelhança e ajustam a diferença negando-a e relacionando-a ao conhecido. Esses dois modelos que Sahlins reconhece podem se dar numa mesma sociedade, se aplicam à instituição religiosa do Candomblé que compartilha e faz atuar conjuntamente uma dinâmica performativa-adaptativa e uma dinâmica prescritiva-repetitiva.

culturas diferenciadas, ou melhor, para utilizar o termo de Bourdieu, que uma mesma estrutura pode acomodar *habitus* diferenciados.

O termo *subcultura* foi utilizado originalmente pela sociologia americana para referir-se às culturas de classe ou às culturas étnicas que coabitam no seio das sociedades complexas, mas aqui preferimos evitar esse termo pelas suas conotações pejorativas que sugerem a idéia de uma cultura inferior. Aliás, uma crítica desse conceito já foi levantada nos anos de 1950 pela corrente da antropologia da comunicação. Autores como Bateson defenderam uma noção de cultura como interação entre indivíduos e questionaram o valor heurístico da noção de "subcultura". Sendo o nível da pretensa "subcultura" o *locus* de produção da interação entre indivíduos, a "subcultura" precederia e de algum modo determinaria a cultura global sendo, portanto, errado considerar esse nível de interação como um subproduto da cultura global⁴.

Mais recentemente, no contexto dos Estudos Culturais, se tem desenvolvido uma crítica do conceito estabelecido pelo pensamento moderno ocidental que associa cultura ao estado-nação. A partir dessa crítica, Paul Gilroy propõe o conceito de mundo Atlântico negro, um espaço cultural transnacional que inclui ambas as costas do Atlântico e o dinâmico sistema de comunicação que opera entre elas. Essa aproximação tem como vantagem reformular e recontextualizar os processos de identidade negra contemporânea para além de fronteiras nacionais, no entanto, não leva em consideração a paralela dinâmica de diferenciação étnica que historicamente se deu nas sociedades diaspóricas, sobretudo no âmbito religioso, e que esse autor considera "espúrias" ou "questões menores". Talvez na discussão da cultura política negra contemporânea enfatizar o "provincialismo" ou a particularidade étnica represente uma estratégia errada que dificulta o avanço para a unidade almejada. Ora, sem privilegiar qualquer absolutismo étnico, nos parece que para entender a "negritude" é imprescindível compreender a sua dinâmica interna e o seu passado diversificado, e isso passa pelo estudo da construção de "nações" africanas nas Américas, um "nacionalismo" que, aliás, como veremos, não deixou de estar influenciado pela rede de comunicação transatlântica⁵.

⁴ Cuche, *A Noção*, pp. 106-7.

⁵ Gilroy, *Atlântico*, pp. 81-82.

Diante dessa pluralidade de possibilidades teóricas, neste trabalho optamos por utilizar, de forma geral, os referentes conceptuais propostos por Federik Barth na sua famosa introdução ao livro "*Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of cultural difference*". Nesse ensaio, estabelecendo um paralelo com o conceito de *sociedade plural* desenvolvido por Furnivall em 1944, 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"⁶. Essa definição serve para descrever com certa precisão a sociedade colonial baiana e, até certo ponto, a área gbe, embora no último caso é só a partir da expansão do Daomé, no início do século XVIII, que podemos falar de um "sistema estatal", e ainda assim esse reino não chegou a controlar a totalidade da área lingüística dos gbe-falantes⁷.

Barth fala também de *sistema social englobante* para referir ao conjunto de relações sociais compartilhado pelos membros de uma sociedade plural e fala da manutenção de fronteiras entre *grupos étnicos* como "organização da diversidade cultural". Ora, esse autor insiste na necessidade de não confundir cultura e etnicidade, sendo que a última seria uma dinâmica desenvolvida a partir da valorização de apenas alguns elementos culturais. Barth também enfatiza a necessária complementaridade e interdependência dos grupos étnicos para que se produza a dicotomização de sinais diacríticos que expressem as suas diferenças. A persistência dos grupos étnicos precisa da existência de uma previa regulamentação das interações interétnicas, "um conjunto sistemático de regras dirigindo os contatos interétnicos", em outras palavras, é preciso que exista "uma congruência de códigos e

⁶ Barth, *Ethnic*; apud. Pontignat & Streiff-Fenart, *Teorias*, p. 197.

⁷ As formas de organização política que se deram na área gbe são bastante diversas e historicamente dinâmicas. Coexistiam casos de segmentos de linhagens relativamente independentes e igualitários e casos de segmentos de linhagens centralizados em torno de monarquias sagradas. Esses pequenos reinos, por sua vez, podiam manter relações de troca e competitividade ou, como ocorreu com a expansão do Daomé, organizar-se num sistema hierárquico quase feudal. Para autores como Leach, que enfatizam a organização política como elemento fundamental na constituição da estrutura social, a diversidade na organização política da área gbe suporia a coexistência de estruturas sociais diferenciadas, ou a sua transformação, no caso da expansão do Daomé. Essa circunstância faz com que a área gbe se diferencie do sistema social operativo no Brasil Colônia no qual havia um só governo ou "sistema estatal". Apesar dessa diferença na sua organização política, ambas regiões constituem sistemas sociais poliétnicos, estratificados e integrados num sistema mercantil.

valores", o que em última instância requer e cria uma "similaridade ou comunidade de cultura"⁸.

Os sistemas sociais poliétnicos comportam, portanto, uma relativa simbiose cultural, um consenso de base a partir do qual se articula a diferença. É essa acomodação e interdependência dos grupos étnicos que permite atingir a institucionalização de estruturas sociais comuns através das quais, e em setores de atividade específicos como o campo religioso ou doméstico, pode expressar-se a diferença cultural. Logo, as sociedades plurais elaboram consensos para poder cultivar a diferença. Como veremos, o Candomblé é um claro exemplo dessa dinâmica de progressiva homogeneização institucional, acompanhada de uma dinâmica paralela de diferenciação "étnica" e estabelecida a partir de uma série discreta de elementos rituais. Aliás, em sintonia com os postulados de Sahlins, o Candomblé – decorrência da interação *cultural* africana no Brasil e da "reavaliação funcional das categorias" – resultou, através da sua institucionalização, numa "mudança sistêmica" ou numa "transformação estrutural" da sociedade baiana.

Como já foi dito, a área gbe e a Bahia colonial constituíam sociedades plurais e poliétnicas, e por isso é possível pensar que certos processos de identificação étnica dos africanos (ou dos seus descendentes no caso de Brasil) estivessem sujeitos a dinâmicas parecidas. A semelhança reside no caráter multidimensional da identidade coletiva assumida pelo indivíduo em qualquer das duas regiões. Por outro lado, não devemos minimizar as diferenças que certamente eram importantes e se articulavam nos distintos sistemas de denominações e na abrangência semântica a elas atribuída. Como veremos, termos como jeje, nagô, angola ou africano eram categorias administrativas utilizadas no tráfico para classificar os escravos, termos que foram criados ou modificados progressivamente no Brasil e que não correspondiam a entidades políticas existentes na África.

A concepção de uma identidade étnica exclusiva, única ou monolítica – defendida pelas teorias da etnicidade de caráter primordial – é aqui contrastada com uma concepção da identidade não só relacional como também multidimensional. Barth fala como os indivíduos podem mudar de identidade étnica e dá vários exemplos de fluxos de pessoas

⁸ Barth, *Ethnic*; apud. Poutignat & Streiff-Fenart, *Teorias*, p. 196, 200.

através das fronteiras étnicas. No século XIX a denominação étnica nagô, por exemplo, funcionou como um guarda-chuva absorvendo membros não necessariamente de origem yoruba mas que, no contexto colonial, por motivos diversos, optavam por identificar-se como tal. Além dessa possibilidade de mudança étnica, um dos pressupostos deste trabalho é que em sociedades plurais os indivíduos dispõem de um sistema de categorias étnicas múltiplo e até certo ponto estratificado.

Como cada um faz a partir das suas diversas vinculações sociais (de sexo, de idade, de classe social, de grupo cultural), o indivíduo de uma sociedade poliétnica integra uma pluralidade de referências coletivas e fabrica sua própria identidade segundo a sua biografia e também seus interesses. Na Bahia, 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, como as bonecas russas, encaixadas umas nas outras. Essa multiplicidade identitária não causa problema enquanto o indivíduo escolhe categorias no eixo vertical. Mais complicado é quando o indivíduo mantém uma duplicidade identitária no eixo horizontal, com a integração de duas referências do mesmo nível, e se declara, por exemplo, alternativamente jeje e nagô, ou francês e magrebi, no caso mais contemporâneo dos imigrantes na França. Essa "identidade dupla" seria por sua vez comparável ao complexo conceito de "doble consciência" elaborado por Du Bois (e comentado por Gilroy) para referir-se à conflitiva coexistência de uma consciência ou identidade negra e americana, "esse olhar para o próprio eu por meio dos olhos dos outros"⁹.

A análise realizada no capítulo I sobre a construção da identidade jeje na Bahia dos séculos XVIII e XIX sugere que os africanos estavam sujeitos a processos de identidade multidimensionais que iam além da duplicidade gerada pelo aspecto racial. O exame da documentação disponível sugere que os africanos desenvolviam "estratégias de identidade" nas quais o ator social, em função da sua avaliação da situação, utilizava seus recursos de identidade de maneira estratégica, geralmente com o intuito de atingir algum objetivo. Essa instrumentalização da identidade tinha seus limites no sentido de que a identidade é também resultante da identificação imposta pelos outros, e o indivíduo ou grupo tinha que

⁹ Gilroy, *Atlântico*, pp. 247-49, 263; Simon, "Aspects", p. 31.

considerar esses limites na sua estratégia¹⁰. É claro que essa plasticidade étnica era maior nos centros comerciais, onde havia uma certa estabilidade social e uma intensa comunicação entre grupos diversos, do que em contextos de populações isoladas em tempos de instabilidade social. Porém, foi a constatação dessa variabilidade na identificação coletiva que nos levou a utilizar uma noção de identidade étnica multidimensional.

Consequência dessa opção interpretativa foi a necessidade de minimizar a operatividade de um conceito abstrato e estático como o de identidade étnica para privilegiar uma perspectiva que valoriza os *processos* ou *momentos* de identificação étnica. Em outras palavras, pensamos que é apenas em certas interações sociais que os indivíduos ou grupos, frequentemente através do uso verbal de determinadas categorias étnicas, expressam o seu sentimento de pertencimento a uma determinada coletividade, e isso se produz normalmente por oposição ou exclusão de um outro grupo concorrente. Fora desses processos contrastivos de identificação coletiva a identidade étnica permanece em geral latente e inexpressiva.

Indo além do sistema denominacional que sustenta a diferenciação étnica, ainda no capítulo I, aponta-se para a importância crítica das dinâmicas associativas e a formação de instituições sociais como irmandades católicas, cantos 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 se demonstra um dos espaços culturais mais ricos para a articulação e dicotomização das diferenças étnicas. É assim que, intimamente imbricado com o problema da identidade étnica dos africanos no Brasil, abordamos o processo de institucionalização do Candomblé e a sua contribuição para a formação de uma "cultura afro-brasileira".

Um dos problemas mais instigantes que se apresentam ao tentar entender o processo de institucionalização do Candomblé é compreender os mecanismos pelos quais a partir do encontro de uma pluralidade de "fragmentos de cultura"¹¹ chega-se paulatinamente a um consenso, ao estabelecimento de formas recorrentes para enfrentar situações semelhantes, à

¹⁰ Cuche, *A Noção*, p. 196.

convergência de códigos congruentes aceitos por uma comunidade ampla. A organização desse consenso, que implica, por um lado, a homogeneização de valores e práticas e, por outro, a manutenção de fronteiras internas, é um dos temas centrais do capítulo 2.

Alguns autores têm sugerido que a forma de organização do Candomblé foi inspirada nos modelos das irmandades católicas ou até das sociedades maçônicas. Não podemos descartar a possível influência desses modelos, sendo que a natureza híbrida e heterogênea dos valores e práticas que configuram o Candomblé impede pensar em um único "modelo originário". Porém podemos supor que no processo histórico da sua formação intervieram indivíduos ou grupos africanos com experiência prévia de formas de organização religiosa e civil que outros grupos não tinham, e que os primeiros tinham mais probabilidade de reproduzir ou adaptar essas formas de organização que os segundos. Também pensamos que, existindo esses referentes africanos, eles tinham maior probabilidade de exercer uma influência na hora de constituir novas congregações e cultos religiosos do que modelos de inspiração européia, embora esses pudessem exercer uma influência complementar. Nesse sentido, sugerimos que certas tradições religiosas africanas, entre elas os cultos vodun dos jeje, tiveram maior peso que outras na institucionalização do Candomblé.

Recentemente o historiador Paul Lovejoy formulou o que ele chama de "interpretação revisionista" para o estudo da diáspora africana. Esse autor sustenta que há, atualmente, suficiente informação sobre indivíduos capturados como escravos durante a época do tráfico para permitir aos historiadores superar a noção genérica de "africanidade" associada às culturas diaspóricas negras e tentar atingir uma compreensão dessa "africanidade" em base a suas especificidades étnicas, culturais e históricas¹¹. O estudo sobre a nação jeje de Candomblé, no qual pretendemos identificar a singularidade de uma determinada tradição religiosa no seio de uma instituição mais ampla, se cruza com essa linha teórica e metodológica que ambiciona destacar e entender a diversidade interna da "africanidade" associada às culturas negras diaspóricas.

¹¹ O processo de transferência transatlântica não envolveu culturas entendidas como unidades discretas e homogêneas, mas, mais precisamente, indivíduos portadores de "fragmentos de cultura" que nas suas interações sociais foram adaptados, reproduzidos e eventualmente institucionalizados.

¹² Lovejoy, "The African".

Sob esse ponto de vista, e questionando o tradicional modelo de uma única matriz africana, poder-se-ia argumentar que o processo formativo da cultura afro-brasileira foi o resultado simultâneo de (1) uma dinâmica "externa" baseada na interpenetração das diversas culturas africanas com a cultura branca dominante e outras culturas de minoria como a dos índios ou caboclos e (2) de uma dinâmica "interna" em que interagiam os diversos "fragmentos" de culturas africanas. No primeiro caso, teríamos uma "aculturação" hierarquizada entre a cultura dominante dos colonizadores e aquela dos escravos e libertos e, no segundo, uma "aculturação" intra-africana entre grupos mais ou menos equilibrados.

Nosso trabalho procura levar em conta essas duas dimensões complementares do processo formativo da cultura afro-brasileira a partir da análise do campo religioso. Aliás, pensamos que assim como a cultura dominante "externa" condicionou a "aculturação" infra-africana, do mesmo modo a diversidade "interna" africana condicionava parcialmente as possibilidades de interação externa. Destarte, compreender a dinâmica interna da matriz africana é um fator crítico para entender o processo de formação da nova cultura afro-brasileira, assim como seus processos de mudança subsequente¹³. É precisamente essa natureza dinâmica e transformativa dos elementos culturais submetidos a influências externas e reformulações internas que aqui nos interessa destacar.

Essa reflexão nos leva a abordar um dos temas centrais dos estudos comparativos sobre a religião afro-americana, isto é, o relativo grau de continuidade ou transformação sofrida pelas culturas religiosas de origem africana no Novo Mundo. Enquanto autores como Herskovits ou Bastide têm dado uma ênfase especial à continuidade das formas culturais africanas e a "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 tem praticamente diluído a herança africana. O dilema

¹³ Neste trabalho podemos utilizar eventualmente o conceito clássico de *aculturação* desenvolvido pela antropologia americana para referir-nos ao "conjunto de fenômenos que resultam de um contato contínuo e direto entre grupos de indivíduos de culturas diferentes e que provocam mudanças nos modelos (patterns) culturais iniciais de um ou dos dois grupos": Herskovits, Linton & Redfield *Memorando para o estudo da aculturação*, 1936; apud. Cuche, *A noção*, p. 115-16. Todavia, para evitar uma noção etnocêntrica de aculturação que privilegia a dominância da cultura ocidental nos processos de contato cultural, podemos apelar ao conceito de *interpenetração* proposto por Bastide que enfatiza o processo em duas direções da aculturação, sendo que essa reciprocidade é importante para entender a influência das culturas africanas na cultura colonial americana. No entanto, de modo geral, tendemos com mais frequência a falar de *movimento* de práticas e valores de um grupo social para outro, de *assimilação* (embora os culturalistas distinguam esse conceito do de aculturação) ou de *apropriação* de elementos culturais de um grupo por outro.

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", tentando provar a qualquer preço a continuidade da cultura apesar das mudanças aparentes. Essa interpretação, assumida também pelo setor "tradicionalista" dos praticantes de Candomblé, tem reforçado a ideologia da "pureza" racial e ritual dessa instituição e, legitimada por "mitos" históricos, sustenta normalmente uma idéia da tradição como repetição invariável. Nos estudos afro-americanos essa postura se alinha normalmente com uma ideologia afro-cêntrica.

Já a segunda corrente interpretativa encara a tradição como estímulo para a inovação e a mudança; destaca a hibridez, ou creolização, 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 "creolista" não nega necessariamente 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.

Nesse âmbito teórico, Mintz & Price, influenciados pela antropologia simbólica americana, têm sugerido um novo enfoque nos estudos sobre continuidade e mudança. Mais que comparar as formas e 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" (worlds views) e sugerem comparar não os aspectos estruturais das representações culturais, mas o que essas representações significam, pretendem e expressam.¹⁴

Am. Anthropological, pp. 5-7; Barnes, *Africa's*, pp. 9-10.

O problema da permanência e da mudança é um dos temas recorrentes nos estudos antropológicos. Desde os trabalhos de autores como Glukman, Turner ou Leach até trabalhos mais recentes como os de Sahlins está em debate o problema da interação entre estrutura social e mudança social, ou entre estrutura e ação. Com certas especificidades, essa problemática é aplicável também ao processo formativo e histórico da religião afro-brasileira. Examinando a história da prática do Candomblé, comprovamos que há uma série de valores e práticas rituais que persistem relativamente invariáveis ao longo do tempo, enquanto outros se transformam ou são re-significados. Há, portanto, alguma coisa que permanece ao lado de outra que muda. Nesse sentido, a nossa posição teórica defende a necessidade de entender a simultaneidade ou sincronia dos processos de continuidade e descontinuidade, assim como a necessidade de entender o *ratio* entre essas dinâmicas. O problema é uma questão de acentos, e o nosso acento não cai sobre os "africanismos" ou as "invenções", mas sobre a complexa interação entre ambos.

Toda invenção se produz sempre a partir de recombinações de elementos preexistentes. Simplificando bastante, podemos dizer que a mudança se dá por justaposição, eliminação ou substituição. Em muitos casos, no Candomblé, observamos a substituição de elementos antigos por outros mais modernos, a chita pelo satin, a pedra de moer pelo liquidificador, ou o aluá pelo whisky. No entanto a funcionalidade ou significado da ação persiste. Essa idéia remete ao conhecido conceito de *bricolage* introduzido por Levi-Strauss em *La Pensée Sauvage*. Autores como Certeau ou Bastide utilizam essa imagem – em relação às culturas populares e aos cultos afro-brasileiros, respectivamente – para ilustrar a forma como as sociedades combinam e recombina diferentes símbolos e elementos culturais para atingir estruturas recorrentes. As novas recombinações são resultado de novos valores contextuais e ao mesmo tempo geram novas interpretações ou re-significações de práticas antigas. Bastide chama as religiões afro-brasileiras "bricolagem se fazendo"¹⁵.

¹⁵ Bastide, "Memoire" p. 100. Bastide nota que a bricolagem funciona só segundo os nichos disponíveis na nova infra-estrutura social. Para ele, trata-se de uma inserção "funcional" e não de uma criatividade aleatória. A interpretação "funcional" de Bastide nos parece excessivamente determinista e tem a desvantagem de considerar a estrutura social e suas bases morfológicas como estáticas. A criatividade cultural não estaria condenada apenas a uma acomodação passiva aos nichos disponíveis, mas teria a capacidade de criar espaços alternativos. Esse duplo movimento de acomodação funcional às relações sociais estabelecidas e a simultânea transformação parcial dessas bases sociais está subjacente à constituição e evolução do Candomblé.

A mudança afeta pequenos detalhes formais e procede de forma paulatina atuando a vários níveis independentes. A cumulação das pequenas mudanças formais resulta em progressivas mudanças de "estilo" que, por sua vez, podem resultar em mudanças estruturais ou em mudanças nos significados. Qual seria o "significado" de um sacrifício animal para um escravo do século XIX? E para um pai-de-santo de um terreiro contemporâneo? Em que se diferenciariam essas interpretações subjetivas de uma mesma ação? Todavia o processo se sustenta na resistência de certos atos rituais estruturantes, como podem ser o assento, o sacrifício, o tambor, a dança etc.

Herskovits foi responsável pela introdução, em 1948, do conceito de *reinterpretação* que, na sua versão atualizada, corresponderia ao conceito de *resignificação*. Herskovits define *reinterpretação* como "o processo pelo qual antigas significações são atribuídas a elementos novos ou pelo qual novos valores mudam a significação cultural de formas antigas"¹⁶. Tradicionalmente, houve uma ênfase na primeira parte da definição, devido ao interesse dos culturalistas em demonstrar a "continuidade semântica das culturas, inclusive nas mudanças"¹⁷. Mas talvez seja a segunda parte da definição a que melhor reflita a dinâmica de mudança. Como aponta Matory, Herskovits intuiu com fineza a persistência de *habitus* corporais africanos aprendidos e transmitidos através das gerações na diáspora africana. No entanto, o sentido que adquirem as performances nas quais eles se expressam seguem pautas que são dificilmente redutíveis a uma herança cultural passiva¹⁸. A tese criolista privilegia o conceito de agência, do envolvimento ativo e transformador dos próprios participantes, transmissores de uma cultura em permanente transformação, se é possível expressar assim.

Sobre as transformações da cultura na ação, Sahlins escreve: "como as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que lhes são atribuídos por grupos específicos, sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais. É nesses termos que a cultura é alterada

¹⁶ Cuche, *A noção*, p. 117-18.

¹⁷ Cuche, *A noção*, p. 118.

¹⁸ Matory, "Afro-Atlantic".

historicamente na ação". Sahlins ainda fala das "instabilidades lógicas" das categorias culturais e da sua "reavaliação funcional" que resulta na mudança de significações¹⁹.

Isso nos leva a considerar até que ponto a constituição do Candomblé deve ser entendida principalmente como uma adaptação criativa à dureza da escravidão e o racismo, ou até que ponto foi uma replicação ou translação de práticas religiosas africanas apenas parcialmente re-significadas em função do contexto escravista. Deve a formação do Candomblé ser explicada como resultado das condições sociológicas envolventes ou foi também resultado de dinâmicas de sociabilidade e estratégias micro-políticas intra-africanas independentes da sociedade global?

Autores como Rachel Harding defendem a primeira tese e consideram que o Candomblé surgiu apenas ou principalmente como resposta a opressão da escravidão, e que ele se constituiu como um refúgio, como um espaço para a elaboração de uma identidade negra alternativa para resistir e enfrentar o poder hegemônico da camada senhorial. Em outras palavras, a formação do Candomblé é vista como um processo de resistência e exclusão dos não-negros e justificaria sua existência em função de uma causalidade essencialmente externa. Essa autora destaca as novas funcionalidades atribuídas a certas "bolsas de mandinga" ou patuás na época colonial, como se proteger dos castigos do senhor, propiciar uma fuga etc. Veremos no capítulo 2 outros casos em que a atividade religiosa esteve associada a movimentos de revolta e insurreição escrava.

Ora, pensamos que a constituição do Candomblé não pode ser reduzida a sua dimensão reativa ou explicada só como contestação ao sistema escravista. Certas funcionalidades terapêuticas e oraculares das práticas religiosas atendiam necessidades humanas que se estendiam além das contingências específicas da escravidão. As bolsas de mandinga continuaram a ser produzidas para suas antigas funcionalidades, contra picadas de cobra ou para propiciar as vendas no mercado etc. Aliás, os negros não estavam em toda parte confrontados ao grupo dominante da camada senhorial. Nos lugares e nos momentos em que eles se encontravam "a sós" era quando precisamente podia se produzir um relativo esquecimento da dominação social. E era esse isolamento e "esquecimento" que tornavam possíveis atividades culturais autônomas, onde as dinâmicas intra-africanas se

¹⁹ Sahlins. *Illus.* pp. 7, 17.

manifestavam criativamente. Sob essa perspectiva, o Candomblé foi, sobretudo, um encontro *entre*, o resultado de múltiplos processos de "aculturação" intra-africanos, alguns deles já iniciados na África. Certamente não podemos desligar a causalidades externas das internas, mas é importante distingui-las para fins analíticos.

Contudo, seria possível falar de um processo histórico que levou de um primeiro estágio predominantemente de resistência a um outro predominantemente de penetração social. Nas primeiras décadas do século XIX, nos anos de maior presença africana na Bahia, coincidindo com o ciclo de revoltas escravas entre 1807 e 1835, parece ter havido uma forte dinâmica de resistência, com formação de numerosos quilombos nas zonas rurais, nos quais a prática religiosa africana estava intimamente ligada a estratégias de defesa e ataque. Essa fase inicial do Candomblé poderia ser caracterizada como de isolamento. Muitos candomblés estavam ocultos nas áreas de mato e, além de outras funções, tornavam-se espaços de articulação de resistência.

Ora, pelo menos desde 1830 há indícios de uma crescente miscigenação étnico-racial dos membros de Candomblé, o que sugere uma penetração social dessa instituição em segmentos sociais não-negros. A dinâmica de inclusão social vai crescendo ao longo do século, favorecendo processos de acomodação do Candomblé à estrutura social mais ampla. A adequação de calendários litúrgicos ao calendário católico ou o recrutamento de clientes entre as classes mais ricas e brancas seriam exemplos dessa expansão social do Candomblé. Teríamos, assim, uma estratégia inicial principalmente de resistência, isolamento e exclusão, acompanhada de uma progressiva dinâmica de integração, penetração e inclusão social em que alianças com indivíduos das classes dominantes eram utilizadas como formas de negociação na sobrevivência do cotidiano. Esse segundo estágio de expansão social é expresso pela ocupação do espaço urbano por parte dos terreiros a partir de 1850 em diante.

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 no Brasil tivessem sido outros? Não há como responder com precisão 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 no capítulo 2, sustenta que foram as tradições religiosas da Costa da Mina, e em especial as da área gbe, isto é, os cultos vodun, 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 móbil próprias da maioria dos *calundus* coloniais.

Através da análise cronológica da documentação sobre atividades religiosas dos jeje e outros grupos africanos nos séculos XVIII e XIX identificamos um processo de progressiva complexidade, tanto no aspecto ritual como na organização do grupo religioso. Surgem, com isso, diversas formas de prática religiosa, desde as atividades individuais dos calundzeiros, passando por pequenas congregações domésticas freqüentemente dedicadas ao culto de uma única divindade, até chegar ao estabelecimento de uma rede de congregações extradomésticas, de caráter eclesial e cultuando uma pluralidade de divindades. Como sugerimos acima, pensamos que os especialistas religiosos jeje, com sua memória individualizada das tradições do culto vodun na área gbe, providenciaram importantes referentes para a institucionalização do Candomblé, particularmente no que tange a organização de congregações extradomésticas de tipo eclesial.

Essa tese é complementada com o argumento de que a justaposição de várias divindades num mesmo templo e a organização de formas de performance seriada características do Candomblé contemporâneo encontram nas tradições vodun 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, apenas uma "invenção" crioula resultado das novas condições socioculturais do Novo Mundo, mas encontraria nos cultos vodun um modelo organizativo que teria sido replicado por variados grupos étnicos com suas divindades particulares. Esse aspecto é

desenvolvido em detalhe no capítulo 5, ao analisar as transformações do panteão jeje a partir dos seus antecedentes africanos²⁰.

Estamos, então, apesar de cientes 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 estamos defendendo um único "modelo primordial" do Candomblé, nem queremos reduzir a sua constituição a um simples conglomerado de continuidades diretas. O dilema está em saber se as semelhanças entre o Candomblé baiano e os cultos vodun da área gbe – por exemplo, a justaposição num mesmo templo de divindades de origem étnico diferenciado – deriva de influências diretas de uma zona para a outra, veiculadas por indivíduos particulares, ou resulta de processos de convergência propiciados pela semelhança nas condições socioculturais das duas zonas.

O problema remete ao antigo debate entre evolucionistas e difusionistas. A tese evolucionista do progresso sustenta que a evolução possui uma direção única que tende à complexidade e que, diante de condições sociais semelhantes os grupos, atuam de forma paralela embora independente. Já a tese difusionista sustenta que as semelhanças culturais entre grupos ou sociedades devem-se ao contato cultural ou a transferências diretas de um âmbito geográfico para outro. Neste trabalho, intentamos conciliar essas duas alternativas, considerando a sua possível simultaneidade. Isto é, ao lado de processos de transferência direta da África para o Novo Mundo existira também um paralelismo de condições socioculturais que favoreceu a reprodução do mesmo tipo de organização religiosa em ambas margens do Atlântico.

Apesar da notória influência histórica dos cultos vodun no Candomblé, analisada no capítulo 2 – é significativo, por exemplo, que na Bahia da década de 1860, conforme mostra o jornal *O Alabama*, o termo mais habitual para designar as divindades africanas era *vudum* ou *santo vudum* e não *orixá* como hoje em dia –, na virada do século XIX as tradições jeje perderam visibilidade frente àquelas dos cultos orixá dos nagô. Embora essa transformação mereça um estudo detalhado que escapa aos limites deste trabalho, a nossa hipótese é que o processo de "nagonização" do Candomblé iniciou-se sobretudo no período

²⁰ Nicolau. "Transformations".

pós-abolição, coincidindo com a crescente creolização da população negra. Matory sustenta também que esse processo de "nagonização" e a construção de um discurso de "pureza" racial e ritual nagô não foi resultado de uma continuidade com o passado escravista, mas foi elaborado na última década do século XIX, a partir de influências da *renaissance* política e cultural de Lagos, veiculadas através da rede de comunicação transatlântica²¹. Essa hipótese, na qual também intervem a idéia da influência dos intelectuais no Candomblé, embora parcialmente significativa, é relativizada nos capítulos 2 e 5. Seja como for, o resultado da crescente visibilidade dos nagô durante o século XX foi favorecer que a representação dos jeje nos estudos afro-brasileiros passasse a ocupar segundo plano.

Os antropólogos têm notado que são os indivíduos que entram em contato uns com os outros e não as culturas. É nas interações entre indivíduos em seus contextos variáveis que se produz a comunicação transcultural e onde ocorre a mudança cultural. Falar da constituição do Candomblé é pensar num grupo relativamente pequeno de atores sociais. Podia existir uma comunidade religiosa mais ou menos extensa, mas os líderes e aqueles que tomavam as decisões sobre o modo de proceder em relação às práticas religiosas eram uma mincria em termos demográficos. O caráter idiossincrático de um indivíduo carismático pode ser determinante na legitimação de um novo comportamento ritual e na sua posterior replica por parte de outros. O indivíduo como transmissor de cultura se converte em agente de mudança. Sendo assim, pensamos que a análise do Candomblé precisa fazer um esforço de aproximação aos sujeitos históricos que foram seus agentes sociais e tentar entender suas interações.

É sob essa perspectiva que os capítulos 3 e 4 ensaiam uma reconstituição histórica, desde a segunda metade do século XIX até nossos dias, de duas congregações jeje em Salvador e Cachoeira. Um dos objetivos foi organizar com um mínimo de rigor científico os escassos dados documentais e os múltiplos e contraditórios testemunhos orais sobre a história dessas comunidades jeje. Trata-se de um intento provisional e tentativo que, sem dúvida, poderá ser acrescentado e refinado por futuras pesquisas. Essa parte também constitui uma humilde contribuição para a recuperação da memória histórica de um grupo geralmente esquecido, tanto nos estudos afro-brasileiros como entre o povo-de-santo. Nesse

²¹ Matory, "Afro-Atlantic".

sentido, a reflexão sobre os jeje se alinha com um interesse geral da Nova História por estudar a história cultural dos grupos minoritários, dos grupos subalternos, dos excluídos e dos "sem-história". Cabe notar, no entanto, que no Brasil os estudos afro-brasileiros, inaugurados com a obra de Rodrigues e Querino na virada do século XIX, surgiram com essa mesma preocupação muito antes da chamada história das mentalidades.

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. O nível da micro-política no Candomblé, e no jeje em particular, se revela extremamente dinâmico e complexo.

Interessado na mudança das relações sociais através das gerações, Glukman já apontava que quando observadas num período suficientemente longo "we see how various parties and supporters operate and manipulate mystical beliefs of various kinds to serve their interests. The beliefs are seen in dynamic process with day-to-day social life, and the creation and burgeoning of new groups and relationships"²². Turner retoma idéias de Glukman e concebe a estrutura social como um encadeamento dinâmico de conflitos. Com uma visão processualista da estrutura, Turner associa a liminaridade (conceito de Van Gennep) a marginalidade estrutural. O conflito se desenvolve no âmbito dos dramas sociais e é resolvido através do ritual, por sua vez entendido como algo regenerador e criativo.

Como já foi feito por Ivonne Maggy, nos anos 1970, com um terreiro de candomblé carioca, a história dos terreiros jeje poderia ser interpretada, segundo o conceito de Turner, como uma sucessão de "dramas sociais" baseados nos quatro estágios por ele designados como ruptura, crise, solução e reintegração ou cisma (breach, crisis, redress, reintegration ou schism). A perspectiva processual de Turner parece pressupor uma alternância diacrônica entre equilíbrio e desequilíbrio, estrutura e anti-estrutura, enquanto a análise dos conflitos nos terreiros jeje permite pensar numa sincronia de instabilidade latente sob um aparente equilíbrio de forças. As tensões e facções internas nunca acabam de resolver-se de

²² Gluckman, *Politics*, p. 235

modo definitivo, reaparecendo de forma explícita quando o controle se afrouxa (i.e. nos momentos de sucessão). De novo é preciso apelar a uma visão de simultaneidade, ou paralelismo, mais do que a uma noção de alternância sequencial²³.

Como já foi dito, embora não tenha existido um único "modelo originário", houve no processo constitutivo do Candomblé uma multiplicidade de "fragmentos originários" que, apesar da sua mudança e reconfiguração, foram mantidos de forma diferenciada, o que explicaria em parte, só em parte, certa da heterogeneidade interna do Candomblé contemporâneo. No capítulo 5 e, sobretudo, no 6, ambicionamos entender o fator diferencial da identidade religiosa jeje dentro do Candomblé, retomando certas das idéias expostas em relação aos processos de identificação étnica.

O objetivo dessa parte é identificar o que torna a nação jeje diferente das outras, e esse interesse recorre em primeiro lugar da constatação de que isso se trata de 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 re-significados ou não, ainda persistem e 2) um processo relacional de contraste com grupos concorrentes (i.e. jeje versus nagô).

Privilegiamos especialmente o segundo aspecto, onde as relações de contraste constituem os marcadores de fronteiras entre 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. Todas as "nações" de Candomblé compartilham um mesmo sistema religioso, porém o rito jeje se caracteriza simultaneamente por certas singularidades que outras nações não possuem, assim como por não praticar certos ritos que são típicos das outras nações.

O capítulo 5 examina o panteão jeje, focalizando nas divindades vodun 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. Reconhecendo a nossa condição de

²³ Turner, *Schism: Maggie, Guerra*.

observadores posicionados, poderíamos parafrasear a Geertz, dizendo: "bem, eu sou um europeu de classe média da segunda metade do século XX, mais ou menos padrão, e do sexo masculino, fui ao Maranhão, Bahia e Benin, observei certas práticas, conversei com algumas pessoas que consegui induzir a falarem comigo e acho que as coisas se passam com elas, por lá, mais ou menos de tal ou qual maneira"²⁴.

Sabe-se que o povo jeje é muito reservado e não conversa sobre a sua religião, sendo, portanto, necessário um longo período de tempo para ganhar a confiança dos especialistas religiosos, principalmente os mais velhos, em geral líderes das congregações. Por outro lado, já que não somos iniciados na religião, inúmeros aspectos da liturgia interna das casas jeje permaneceram ocultos, e outros que porventura chegamos a conhecer foram censurados no texto por demanda explícita dos praticantes. Foi assim, através da assídua observação participante dos sucessivos ciclos de festa anuais, que, aos poucos, conseguimos 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 jeje não responde a qualquer noção de "superioridade cultural" dessa tradição, como a um demorado trabalho de inferências a partir de dados empíricos relativamente confiáveis e a comprovação de que efetivamente os cultos vodun tiveram um papel crítico na formação do Candomblé. A perspectiva diacrônica ou histórica é importante na medida em que permite entender ou avaliar o jogo das continuidades e mudanças. Não foi a nossa intenção utilizar "a História" de forma ideológica, apontando origens e defendendo continuidades diretas entre a África e Brasil para justificar ou legitimar qualquer hierarquia cultural como certa literatura e tradições orais tendem a sugerir em relação a outras nações.

²⁴ Geertz, *Nova*, p. 127.

CAPÍTULO 1

Nação jeje: formação de uma identidade étnica na Bahia dos séculos XVIII e XIX.

Nações “africanas” e denominações meta-étnicas

No presente capítulo, nos interessa apresentar algumas informações e reflexões sobre a chamada “nação” jeje, assim como sobre 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. Antes de discutir a historiografia do termo jeje e de analisar quem eram os jeje, é oportuno iniciar o nosso percurso com algumas considerações de caráter mais geral sobre o que foi considerado como “nação” naquele período.

Ao lado de outros nomes como país ou reino, o termo nação era utilizado, nos séculos XVII e XVIII, 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 coletiva 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 comunitária¹. Tal pertença era normalmente assinalada por uma série de marcas físicas ou escarificações no rosto ou em outras partes do corpo.

¹ Peel, “A comparative”, p. 263.

A cidade ou território de moradia e a língua também eram 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 habitantes². Finalmente, alianças políticas e dependências tributárias de certas monarquias também configuravam novas e mais abrangentes identidades "nacionais". É claro que essa diversidade de identidades coletivas estava sujeita a transformações históricas, devido a diversos fatores, tais como guerras, apropriação de cultos de povos vizinhos, migrações ou mudanças políticas. Ao mesmo tempo, cabe notar que, em muitos casos, denominações de grupos particulares são em primeiro lugar criadas por povos vizinhos ou poderes externos, sendo subsequentemente apropriados pelos membros dos grupos assim designados. Também é claro que a imposição dessas denominações externas muitas vezes inclui uma pluralidade de grupos originalmente heterogêneos.

É nessa perspectiva que devem ser entendidas 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 começa-se a distinguir várias nações. Em Recife, em 1647, na época da guerra contra os holandeses, Henrique Dias, chefe do Regimento dos Homens Pretos, escreve uma carta onde menciona: "De quatro *nações* se compõe esse regimento: Minas, Ardas, Angolas e Creoulos"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, um padre jesuíta que viveu no século XVII e que publicou a sua obra *Cultura e Opulência do Brasil* em 1706, escreve: "E porque comumente [os escravos] são de *nações* diversas (...) Os que vem para o Brasil são Ardas, Minas, Congos de S. Thomé, d'Angola, de Cabo Verde, e alguns Moçambique, que vem nas naos da India"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

² Akinjogbin. *Dahomey*, p. 213.

³ Rodrigues, *Os Africanos*, p. 35; Freyre, *Casa-Grande*, p. 301. Segundo Rodrigues a carta data de 1648.

⁴ Antonil, *Cultura*, p. 123; citado por Freyre, *Casa-Grande*, p. 389.

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 Thomé 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 ou nagô.

Analisaremos 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 yoruba que habitava a região de Egbado, na atual Nigéria, mas que emigrou e se disseminou por várias partes da atual República do Benin. Ao mesmo tempo, os habitantes do Daomê, 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 yoruba-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 amplo⁶. A lógica dessa generalização reside no fato desses povos compartilharem uma série de componentes culturais como língua, hábitos e costumes. Com o tempo, esse grupo de povos de fala yoruba passou a assimilar a denominação externa imposta

⁵ M. I. C. de Oliveira, "Viver", p. 175.

⁶ Mercier, "Notice", p. 30; Smith, *Kingdoms*, pp. 55, 70-1; Lima, "A família", p. 16.

pelos daomeanos e, uma vez desprendida do seu sentido derogatório inicial, a utilizá-la como autodenominação. Por sua vez, os traficantes europeus se apropriaram 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 meta-étnica* que, segundo o pesquisador cubano Jesús Guanche, 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 portos⁷. Aqui nos interessa mais a terminologia do que a sua definição em termos de traços culturais. Porém, utilizando essa expressão, poderíamos dizer que os traficantes e senhores do Brasil colonial foram responsáveis pela elaboração de uma série de denominações meta-étnicas – 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.

Sendo assim, os africanos chegados ao Brasil encontraram uma pluralidade de denominações de nação, umas internas e outras meta-étnicas, que lhes permitiam múltiplos processos de identificação. Os africanos, não habituados às denominações meta-étnicas já na própria África, uma vez no Brasil, rapidamente as assimilaram e passaram a utilizá-las como marca de uma nova forma de identidade coletiva, enquanto 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 já clássico conceito de *grupo de procedência* para referir-se ao conjunto de povos englobados sob uma mesma denominação meta-étnica. Essa autora distingue entre o uso do termo nação como emblema da *identidade de procedência* (nação angola, nação mina) e o uso do termo

⁷ Pérez, "Contribución", pp. 3-4. O termo é também utilizado pelo pesquisador beninense Hypolite Brice

nação enquanto referência a uma *identidade étnica* (nação ketu, nação makii...) ⁸. Trata-se de uma outra terminologia para analisar o mesmo problema. Aqui evitaremos falar de *grupos de procedência* ou *identidades de procedência* porque nos parece que os processos identitários construídos em torno das denominações meta-étnicas (mina, angola, nagô) não se restringiam exclusivamente ou principalmente à consciência de uma procedência geográfica comum. Aliás, as identidades geradas em torno das denominações meta-étnicas (externas) passam, com o tempo, a confundir-se com identidades étnicas (internas). O conceito de procedência, como fator determinante na construção da idéia de nação, estaria ligado a teorias da etnicidade de caráter primordial que privilegiam a origem, enquanto a nossa perspectiva se situa mais no âmbito das teorias da etnicidade 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 meta-étnicas (ver abaixo).

O resultado dessa dinâmica é que as denominações meta-étnicas de nação adquirem conteúdos distintos segundo as diferentes épocas e regiões do Brasil. Consideremos, como ilustrativo, o caso da denominação mina. Assim como a expressão *gentio da Guiné*, utilizada no século XVI, mina foi uma denominação meta-étnica de nação que, ao longo do tempo, ampliou o seu domínio semântico até quase transformar-se num sinônimo de africano. Mas isso não foi sempre assim. Inicialmente, mina tinha um 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 de Ouro, atual Gana, pela Coroa Portuguesa, entre 1482 e 1484, para assegurar o comércio de ouro e escravos. Apesar de certo declínio do comércio português nessa parte da costa, entre 1575 e 1591, em favor da costa de Congo-Angola, o Forte de São Jorge da Mina foi o enclave português mais importante para o tráfico de escravos até 1637, quando os holandeses ocuparam esse ponto estratégico.

O Forte de São Jorge da Mina constituía um centro para o qual escravos de várias partes da costa ocidental africana eram levados. No século XVI, muitos desses escravos vinham do antigo reino de Benin, que havia se originado de Ifê e estava localizado na área que os ingleses já então denominavam Costa dos Escravos. Em 1520, a correspondência de Duarte Pacheco Pereira, capitão do Forte entre 1520 e 1522,

⁸ Soares, *Devotos*, pp. 114 ss., 189.

menciona a presença de escravos que teriam chegado de pontos situados "a lèguas à direita do Castelo, às margens dos rios, entre eles um onde há uma 'muito grande cidade' chamada 'beny'". Também escravos vindos do Congo passavam pelo Forte antes de serem embarcados para as Américas. Já no século XVII, o relato de Müller, que trabalhou como sacerdote da Danish African Company na Costa do Ouro na década de 1660, por exemplo, alude, em várias passagens, à presença de escravos de Allada empregados na Costa do Ouro. Vemos assim que, já desde o início, mina identificava um porto de embarque, sendo que os escravos ali comprados podiam ter procedências bem diversas⁹.

A partir de 1680, os gã de Accra e os fante-ané de Elmina chegaram à área de Pequeno Popo e Glinji, na costa do atual Togo, escapando das guerras com os akwamu. Os fugitivos gã, dada a sua procedência da Costa de Ouro, foram chamados mina pelos ingleses, já no século XVII¹⁰. Esses mina se misturaram com os moradores locais como os hula e watchi 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 na zona ocidental do rio Mono. A denominação mina, ou mina-popo, se mantém até hoje para designar os moradores do baixo Mono.

Como foi notado por Verger, o termo 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. Consequentemente, como bem observou Nina Rodrigues, mina ou "preto mina", podia designar africanos não só da Costa de Ouro como também da Costa do Marfim e da Costa dos Escravos, esta última incluindo Togoland, Benin e Nigéria ocidental¹¹. Desse modo, a abrangência semântica do termo mina passou a incluir quase todos os povos do Golfo do Benin, desde um ashante até um nagô. No entanto, com o crescimento e a diversificação do tráfico, o uso desse termo genérico vai decrescendo a partir da

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.

segunda metade do século XVIII e, na primeira metade do século XIX, embora o toponimo Costa da Mina seja ainda comum, a denominação meta-étnica mina é muito menos freqüente.

Esse processo de mudança semântica explica porque o termo significou coisas distintas no Rio, Minas Gerais, Bahia ou Maranhão. No Rio de Janeiro, referências a escravos da Costa da Mina aparecem desde inícios do século XVII. Monsenhor Pizarro informa que "entre os contratos estabelecidos no Estado do Brasil e nesta capitania do Rio de Janeiro, consta ser o mais antigo o dos escravos da Costa da Mina por proibir o alvará de 13 de agosto de 1615 concederem-se ordinárias de escravos"¹². No século XVIII, como demonstram os compromissos de irmandades católicas de homens pretos analisados por Soares, mina parece corresponder aos povos da atual República do Benin, chamados jeje na Bahia, sendo que a denominação jeje no Rio de Janeiro parece ser então desconhecida¹³. Já no século XIX, Debret menciona os mina, mina-callava, mina-mai e mina-nejos. 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 Abomé-Calavi, às margens do lago Nokué. Os nejos equivaleriam provavelmente aos nagôs e os mai, aos mahi. Todos estes povos habitavam a área oriental do Golfo do Benin, o que confirma a ampliação da abrangência semântica e domínio geográfico da denominação meta-étnica mina¹⁴.

No século XVIII, em Minas Gerais como no Rio, mina parece designar os povos que na Bahia são chamados jeje. Quando em 1741 Antônio da Costa Peixoto escreve a *Obra Nova da Lingua Geral de Mina*, a língua identificada como tal corresponde àquela falada no sul da atual República de Benin. Aliás, a expressão "gente mina" é identificada com o termo *guno* referindo-se especificamente aos habitantes gun de Porto Novo¹⁵. Já no Maranhão, autores do século XX como Nunes Pereira mencionam os "minas-achantis, minas-nagôs, minas-cavalos, minas-santô, minas-mahys" e os mina-jeje. Costa Eduardo documenta expressões como mina-nagô, mina-jeje, mina-popo, mina-fulupa e até mina-angola e mina-cambinda¹⁶. Isso significa que, em certos

¹² Soares, *Devotos*, p. 66; cf. Araújo, *Memórias*, II, p. 239.

¹³ Soares, *Devotos*, pp. 116-17.

¹⁴ Debret, *Voyage*, II, p. 76; apud. M. I. C. de Oliveira, "Quem eram", p. 59.

¹⁵ Peixoto, *Obra Nova*, pp. 20, 29, 69.

¹⁶ Pereira, *A Casa*, p. 24; Eduardo, *The Negro*, p. 10.

lugares, entre os quais o Maranhão é um exemplo, mina chegou a designar simplesmente africano, sem nenhuma especificidade de procedência.

Esse caso demonstra como as denominações meta-étnicas variam em conteúdo segundo as diversas épocas e regiões. Uma segunda consideração deve ser feita. À medida que as denominações meta-étnicas crescem em generalidade elas são qualificadas com um segundo termo de conteúdo mais restrito (cavalo, mai, nagô, jeje...). Essa segunda denominação pode até ser uma outra denominação meta-étnica, 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 Benin, e dentre estas, muito especialmente, povos do reino de Daomé e de suas imediações, os quais na Bahia foram conhecidos por jeje.

As denominações meta-étnicas utilizadas pela elite escravista, embora na sua maioria 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 mina 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 o nagô¹⁷. Um caso semelhante se dá com a língua nagô falada na Bahia do século XIX. Essa língua não correspondia inteiramente àquela falada pelos nagô ou anagô de Egbado, mas parece ter evoluído, no contexto brasileiro, para uma forma de "patois" a partir de várias línguas yoruba e da contribuição lexical de outras línguas africanas e até mesmo do português.

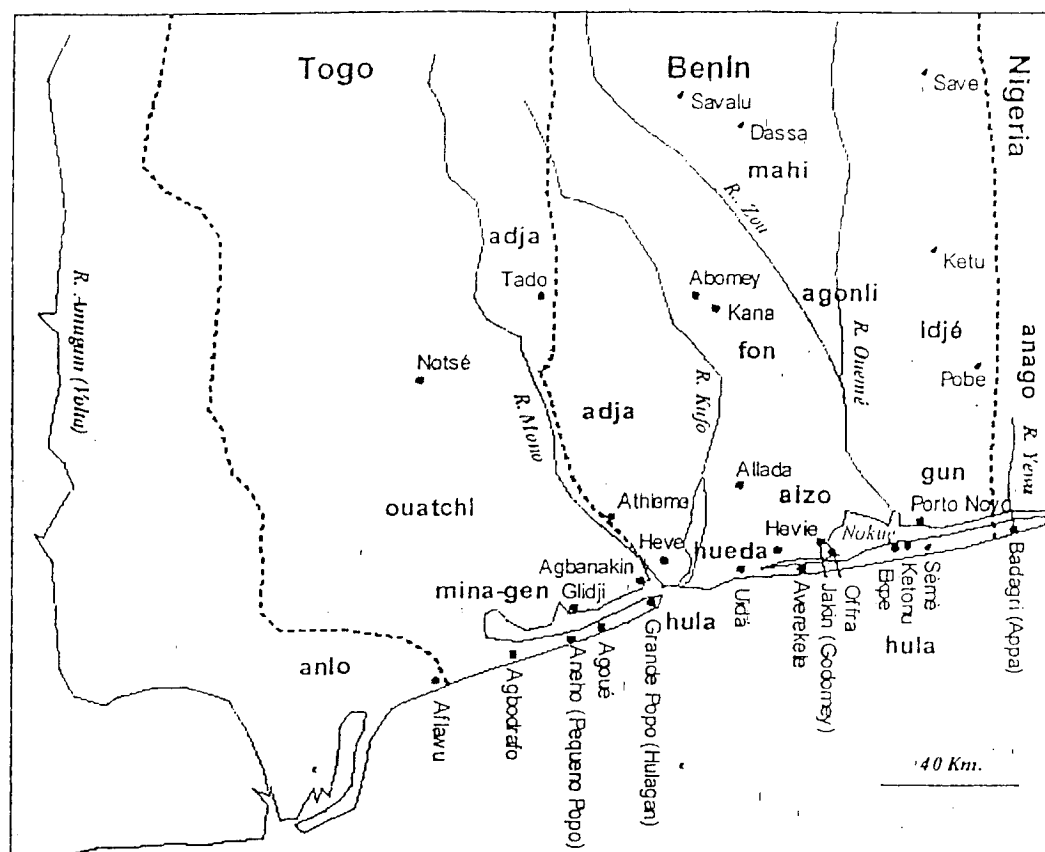
Assim, vemos como os povos incluídos sob uma mesma denominação meta-étnica de nação são definidos a partir de vários fatores intimamente inter-relacionados, a saber: as zonas ou portos onde os escravos eram comprados ou embarcados, uma área geográfica relativamente comum e estável de moradia e uma semelhança de componentes lingüístico-culturais.

Os povos do Golfo do Benin e a área vodun

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 jeje? Essa é a primeira pergunta que poderíamos nos colocar, ainda que a sua resposta não seja evidente. Os jeje 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, como veremos, o termo jeje, parece ter designado originariamente um grupo étnico minoritário, provavelmente localizado na área da atual 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 meta-étnica.

Em função das idéias apresentadas acima, caberia considerar os possíveis fatores pelos quais os jeje eram identificados como tal. Seria este termo uma referência ao fato de morarem estes 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 esta 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 mais detalhe essas questões, será útil apresentar um breve panorama da história e da composição étnica do Golfo do Benin, buscando ver se este poderia esclarecer alguma coisa a esse respeito.

¹⁷ Soares, *Devotos*, pp. 118. Sogbossi, "Mina-jeje", p. 41. Matory sugere que essa língua poderia ser o gen (ge) ou o fon: "Man", pp. 136. Lopes a identifica com o *gumi* ou *ewe*, "variação do *fon* ou *daomé*": "Os trabalhos", pp. 45 ss.



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

Como aponta Claude Lépine, toda a área do Golfo do Benin, 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”¹⁸. Os historiadores contemporâneos que se dedicam a essa área da África Ocidental falam de uma série de migrações sucessivas realizadas pelos chamados grupos proto-yorubas que, chegados do leste, se estabeleceram no Golfo do Benin a partir do século VII. Uma migração posterior, liderada por Oduduwa, instalou-se, por volta do ano 1000, em Ilé-Ifé. De lá, os netos de Oduduwa, em migrações subsidiárias, ocupariam 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 hula ou popo, seriam os descendentes de Olupopo ou Olukpokpo, sexto filho de Okambi e neto de Oduduwa. Outros grupos proto-yoruba

¹⁸ Lépine, “As Metamorfoses”, p. 122.

como os guedevi, cujo etnônimo deriva do nome do seu rei Iguede, e os fon teriam ocupado, nessa época, o planalto de Abomey¹⁹.

Fala-se de uma outra onda migratória, provavelmente contemporânea à de Oduduwa. Ela envolveu o grupo ancestral dos adja, sob a liderança de Togbin-Anyi. Proveniente da região de Nupé ou do rio Kwara (Niger), este grupo veio a se instalar na área da futura Oyo. Por rivalidade com um outro grupo proto-yoruba vindo de Ilé Ifé, o grupo dos adja iniciou uma longa migração rumo ao oeste. Após estabelecer-se temporariamente em Ké (localização da futura Kétu) e em Sabe, os adja chegariam a Tado, cidade situada na margem ocidental do rio Mono, na atual Togo, a uns cem quilômetros do litoral. Ali, os "adja" se encontraram com os azanu, 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 Alu²⁰.

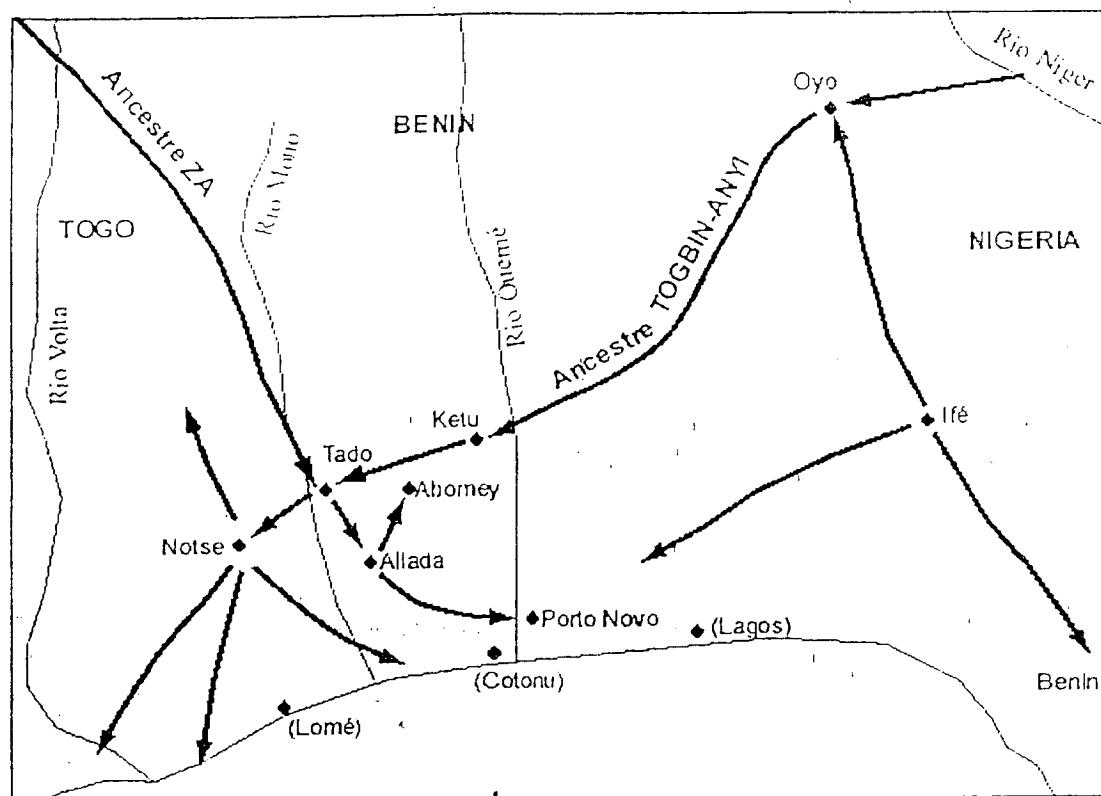
Dessa confluência em Tado entre os ancestrais dos adja, vindos do leste, e os azanu, vindos do noroeste, grupos subseqüentemente conhecidos como adja, embora provavelmente integrando uma pluralidade de povos, iniciaram novas migrações. A mais antiga se supõe ser a de um grupo conhecido como huiſi que, por volta do século XIII, se estabeleceu na planície entre os rios Koufo e Ouémé fundando ali o reino de Davie, que precedeu ao de Allada. Esses grupos foram mais tarde conhecidos como aizã ou, na sua versão moderna, aïzo²¹. As tradições orais dos grupos hula e hueda indicam que também eles teriam saído de Tado. Porém, como já apontamos, esses grupos que ocuparam a lagoa litorânea teriam vindo do leste com as migrações proto-yorubas 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 adja vindos de Tado²².

¹⁹ Johnson, *The history*, p. 8; Merlo & Vidaud, "Dangbé", p. 272; Iroko, *Mosaïques*, p. 59.

²⁰ Pazzi, "Aperçu", p. 18; Lepine, "As metamorphoses", pp. 122-23.

²¹ Lepine, "As metamorphoses", p. 123.

²² Verger, *Notas*, p. 540.



Migrações dos Adja (adaptado de F. Medeiros, *Peuples du Golfe du Bénin*, p. 12).

No século XVI, novas migrações adja provenientes de Tado ocuparam o território dos aïzo 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 agasuvi saiu de Allada na primeira metade do século XVII e rumou em direção ao norte. Após submeter as populações autóctones como os guedevi e os fon, esse grupo teria fundado o reino de Daomé, estabelecendo Abomey (Agbomê) como sua capital.

A população desse reino foi subsequenteiramente conhecida através da denominação étnica fon, embora, como apontamos, esse provavelmente tenha sido o nome de um grupo proto-yoruba estabelecido no planalto antes mesmo da chegada dos agasuvi. Quando os fon 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 Nokú, onde fundaram o reino de Adjacé, conhecido entre os europeus como Porto Novo. Os adja 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. Sujeitos a múltiplas variações, que aqui sintetizamos, os mitos de fundação destes 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. Após um conflito pela sucessão do trono de Tado, os Agasuvi - descendentes dessa princesa, que segundo as tradições do Daomé teria se chamado Alighbonon, e do estrangeiro Agasu, por vezes identificado com uma pantera mítica - tiveram que fugir daquela cidade, sob a liderança de Ajahuto, nome geralmente traduzido como o assassino dos adja. 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. Ora, 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 subsequente e apropriada e reelaborada pelas dinastias reais de Porto Novo e Allada, esta última já sujeita ao domínio do Daomé²³.

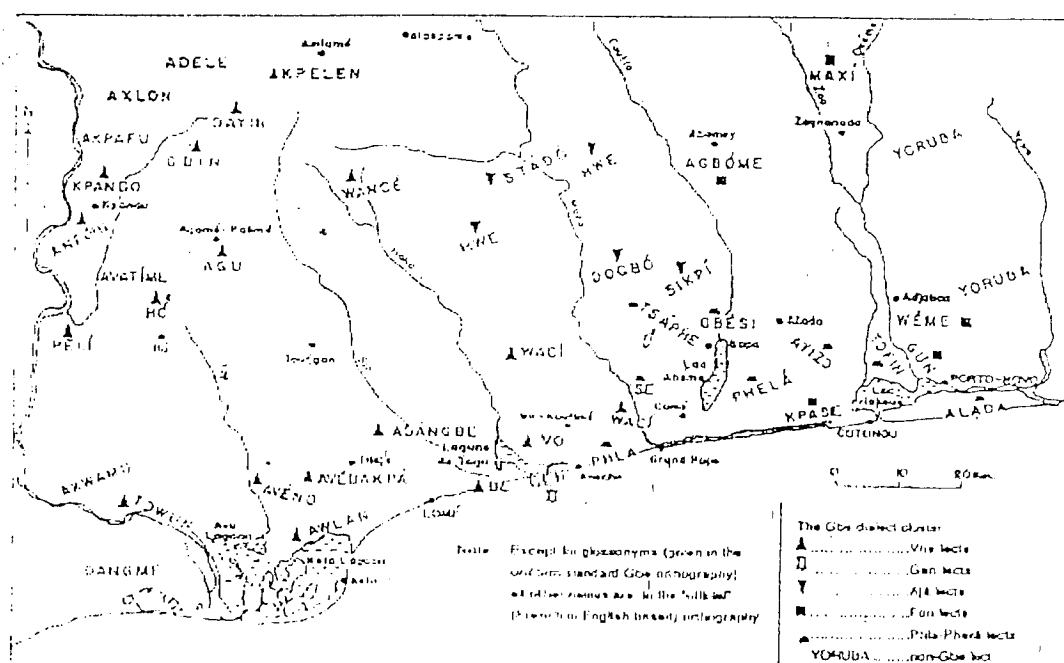
Em qualquer caso, o que devemos reter é que descendentes de grupos adja originários de Tado foram responsáveis pela fundação dos reinos de Allada, Daomé e Porto Novo, e que tanto os aïza (aizã) de Allada, os fon do Daomé e os gun de Porto Novo teriam dominado e absorvido populações autóctones preexistentes, algumas de origem proto-yoruba. Essas migrações de Tado para o leste, ocorridas no século XVI, foram seguidas por outras, no início do século XVII, 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 através da denominação meta-étnica ewé, originada no etnônimo de um desses grupos²⁴.

²³ Law, *The Kingdom*, pp. 29-32.

²⁴ Pazzi, "Aperçu", pp. 15-16.

Foi o coronel Ellis, com o seu livro *The Ewe-speaking people*, quem popularizou o termo ewé para designar todos os povos lingüisticamente relacionados que ocupavam a região do rio Volta em Ghana, a parte meridional de Togo, e a parte meridional de Benin. Assim, o termo ewé 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-ewé ou ewé-fon, adja-ewé ou ewé-aja, foja (fon-adja) e EGAF (ewé-gen-aja-fon)²⁵.



Área dos Gbe falantes e seus dialetos

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

Fonte: H. B. C. Capo, *Comparative Phonology of Gbe*, Berlin-New York, Foris Publications, 1991

De um modo geral, no presente trabalho, a denominação meta-étnica adja será usada de modo restrito para designar aqueles povos que reclamam uma origem de Tado e que emigraram para o leste, instalando-se na área da atual República do Benin e o sudoeste da Nigéria. Entre eles, os fon foram o grupo dominante a partir da expansão do reino do Daomé. Por outro lado, o termo ewé será utilizado para designar os povos que saíram de Notsé e que se expandiram em direção ao oeste, no Togo e em Ghana. Em

²⁵ Capo, *Comparative*, p. xxv. Para uma análise dos termos adja-ewé-fon ver: Medeiros, "Le couple", pp.35-46; Asiwaju, "The Aja-speaking", pp. 87-102.

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 pretende-se evitar o etnocentrismo de designar uma pluralidade de povos com o nome de um deles. Como já foi dito na introdução, a expressão área gbe será aqui utilizada para designar a zona geográfica ocupada pelos povos anteriormente chamados de adja-ewé (ou variantes).

Todavia essa região não foi habitada apenas por povos gbe-falantes. Como já foi dito, o substrato cultural dos povos proto-yoruba permaneceu forte, sobretudo na área oriental da região. Desde as migrações de Ilé-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 nagô, anagô ou anagonu, originários da área de Egbado (Nigéria), se estabeleceram na área da futura Porto Novo (Adjache) e nas áreas de Sakété e Pobé (sudeste e centro), chegando a constituir uma das maiores populações yoruba no Daomé. Outros grupos proto-yoruba fundaram a cidade de Ke, onde mais tarde surgiria o reino de Ketu. Os Sabe 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 Dassa fundaram o seu reino (onde eles se chamam Dassa ou Idatcha) na área Mahi, ao norte do rio Zou. Ao noroeste de Dassa, os ifè, os itcha e os manigri constituíram outros grupos proto-yorubas. Os ohori (idjé ou holli) se instalaram na região de Hollidjè, entre Pobé e Ketu²⁶.

A influência cultural desses povos é confirmada pelo uso freqüente, entre os povos de língua gbe, de alguns dos muitos dialetos yoruba, fato já documentado desde meados do século XVII. Em 1668, Dapper comentava: “C’est une chose fort singulière que ces noirs [de Allada e Jakin] méprisent leur langue maternelle et ne la parlent presque pas, pour en apprendre une autre qu’ils ont toujours à la bouche, nommée

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, Ohori, Idaisa, Ife, Isa, Manigri e Ajase (Porto-Novo)”; “A Iorubalândia”, p. 1. Savalu também era anago com anterioridade à chegada dos Baguidi: Bergé, “Etude”.

Ulkumy [anagô]"²⁷. Allada era inicialmente tributária do reino do Benin, fato documentado em 1670²⁸, mas desde finais do século XVII era o reino de Oyo quem exercia o poder. Em 1698, Allada foi invadida pelos Oyo (Eyeos ou Ayonu), em consequência do massacre dos mensageiros do rei de Oyo enviados para Allada²⁹. Essas incursões dos Oyo em território adja continuaram durante o século XVIII. Foram documentadas pelo menos três invasões no Daomé: a primeira teria ocorrido talvez por volta de 1712; a segunda, entre 1729 e 1730; a terceira, entre 1738 e 1747³⁰. 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, aproveitando a desintegração do reino de Oyo, provocada pela *jiḥad* dos fulani. Por outro lado, depois da conquista da costa pelo rei Agaja, em 1724-27, grupos gbe-falantes de hueda, ouemenu, hula e aïzo se deslocaram para as zonas habitadas pelos nagô, em Porto Novo, Badagri e Lagos³¹.

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 yoruba-falantes, é um espaço propício para que a sua população elabore processos de diferenciação étnica, mas a convivência continuada leva também a processos paralelos de complementaridade e assimilação cultural.

Nessa sociedade poliétnica, os adja e os yoruba, apesar de compartilharem semelhanças político-culturais importantes, podem ser distinguidos por algumas diferenças significativas, o que demonstra, como aponta Aguessy, que "même des populations issues d'une souche commune se différencient à travers des siècles de vie propre"³². Pazzi aponta algumas dessas diferenças. Os yoruba têm como bebida tradicional o vinho de palma (*deha*), enquanto a bebida tradicional dos adja é a cerveja

²⁷ Dapper, *Naukeurige*, p. 307; apud. Pazzi, *Introduction*, p. 208.

²⁸ Van Dantzig, *Dutch Documents*, p. 1.

²⁹ Bosman: *A New*, p. 397; citado em Dalzel, *History*, p. 13; Verger, *Fluxo*, p. 128; Dunglas, "Contribution", pp. 143-4.

³⁰ Dunglas, "Contribution", pp. 143-7, 158-9, 170-2; Akinjogbin, *Dahomey*, pp. 88-89;

³¹ Asiwaju, "The Aja-speaking", pp. 87-102.

de milho (*liha*). O trono real dos yoruba é de três patas, enquanto o dos adja é de cinco patas, como acontece entre alguns povos blu, localizados ao norte e oeste da área gbe. Entre os yoruba, o ciclo semanal é de quatro dias, enquanto entre os adja esse ciclo, embora mantido para os ritos dos ancestrais e o repouso da terra, é combinado com o ciclo de sete dias característico dos blu, que se aplica para a celebração dos aniversários de nascimento. Pazzi sugere que essas semelhanças em relação a práticas dos povos blu (em particular dos ashante de Kumasi) e de outras populações do nascente do Niger (antigamente relacionadas ao império Mali), seria resultado da influência exercida pelos azanu sobre os adja em Tado e justificaria a hipótese segundo a qual os azanu seriam oriundos da área Sonrai. Entretanto, yorubas e adjas praticam a circuncisão e, em ambos os casos, o parentesco é estabelecido por descendência patrilinear, excetuando os ewé que praticam um sistema misto. Talvez a origem dessa diferença dos ewé possa ser também explicada como uma influência dos blu, entre os quais o parentesco se organiza por descendência matrilinear³³.

No âmbito religioso, que é o que no presente trabalho mais nos interessa, também podemos estabelecer diferenças e semelhanças entre as instituições e manifestações religiosas dos yoruba e dos adjas. Uma das diferenças mais significativas é de ordem lingüística. Enquanto os grupos yoruba utilizam o termo orixá para referir-se às entidades ou forças espirituais que agem no mundo invisível, todos os grupos gbe-falantes, não apenas os adja, utilizam o termo *vodun*. Essa palavra aparece registrada pela primeira vez na área gbe na tradução da *Doctrina Christiana* para a *Lengua Arda*, realizada pelos Capuchinos espanhóis em 1658³⁴. Outro termo também utilizado para designar os voduns na área gbe é *hun*. Do mesmo modo, no extremo ocidental da área gbe, existe uma zona de interseção e justaposição, onde o culto vodun convive com o culto yehwe dos gen³⁵.

³² Aguessy, "Convergences", p. 235.

³³ Pazzi, *Introduction*, pp. 51, 158.

³⁴ Com o intuito de atrair o comércio Europeu ao porto de Jakim em detrimento de Uidá, o rei de Ardra, Tohonu, enviou em 1658 dois embaixadores – Bans, que falava português, e o seu servente – à corte de Felipe IV, em Madri. Do 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 Igreja, de *vodunhue* = casa do vodun), *voduno* (sacerdote), *vodunu*, *voduti*, *vodno* etc. Labouret & Rivet, *Le Royaume*.

³⁵ Aguessy, "Convergences", pp. 235-6. Para uma análise do termo vodun e suas etimologias ver, Maupoil, *La Géomancie*, pp. 52-54; Blier, *African*, pp. 37-47.

Spieth e Westermann identificaram o culto *yehwe* do Togo como uma sociedade secreta. Entretanto, informantes de Herskovits, tanto do Togo quanto do Daomé, identificaram *yehwe* simplesmente como sinônimo de vodun, não existindo nenhuma diferença fundamental quanto à natureza dessas divindades³⁶. De fato, o termo *yehwe* parece ser aplicado a divindades do panteão do mar e do trovão de origem adja, principalmente das etnias hula e aizo (So, Avlekete, Agbe, Gbade, Voduda etc.), não existindo, pelo que sabemos, grandes diferenças na prática desses cultos. *Yehwe* poderia ser um termo importado pelos gã e fante-ané na época da sua migração de Accra. Burton, por exemplo, parece associar o termo vodun aos fon e o termo *yehwe* aos fanti³⁷.

De modo similar, naquelas partes da área gbe onde habitam grupos yoruba falantes há possibilidade de se achar cultos orixá. Os orixás não são divindades de origem adja, como ocorre com os *yehwe*. Ao contrário, é mais provável que certos voduns tenham origem yoruba. Por exemplo, na tradução da *Dóctrina Christiana* acima mencionada aparece a expressão *Lisa* (*Toi Lisa, Elisa*) para traduzir o nome de Jesus Cristo. Sendo Lisa o nome de um vodun associado à cor branca, não é estranho que os tradutores vindos de Allada escolhessem esse termo para designar o deus dos brancos. Ora, Lisa deriva do termo nagô *orixá*, pois sabemos que os vocábulos nagô, quando apropriados pelos gbe-falantes, perdem a vocal inicial e transformam a "r" em "l"³⁸. Outro exemplo seria o nome do orixá Iroko, que entre os gbe-falantes é conhecido como vodun Loko. Essa evidência indica que na meados do século XVII o sistema religioso nagô já tinha uma forte penetração no sistema religioso vodun. Aguessy afirma que "il y a non seulement homologie de structure dans le panthéons comparés les uns aux autres, mais aussi correspondance terme a terme de nombreuses divinités"³⁹. Voltaremos a esses temas no capítulo 5. O que nos interessa, por enquanto, é indicar o fato de que os processos de interpenetração cultural que se deram no Brasil entre os jeje e os nagô já tinham uma longa tradição de convergências na própria África.

Apesar da comunidade de elementos conceptuais e rituais que estruturam o sistema religioso da maioria de sociedades do Golfo do Benin, a fronteira lingüística permite demarcar uma hipotética área dos cultos vodun frente aos cultos *yehwe* dos

³⁶ Herskovits, *Dahomey*, II, pp. 190, 192.

³⁷ Burton, *A mission*, II, pp. 89-90; citado por Herskovits, *Dahomey*, II, p. 192.

³⁸ Verger, *Notas*, p. 439.

mina-gen e os cultos orixá dos nagô. Essas fronteiras estabelecida 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 Ifa nos cultos orixá, de Fa nos cultos vodun e de Afa na área ewé⁴⁰. Embora não seja possível falar de limites geográficos precisos, as diferenças na terminologia religiosa permitiriam falar de uma "área vodun", inserida dentro do sistema religioso-cultural mais amplo que abarca desde Ghana até Nigéria.

Nosso interesse em circunscrever uma área do vodun, praticamente coincidente com a área lingüística dos gbe-falantes, deriva do fato de que o Candomblé jeje no Brasil pode ser definido como uma instituição religiosa caracterizada pelo culto de entidades espirituais chamadas vodun. Sendo assim, definir uma área do vodun pode ajudar a identificar a procedência dos jeje. Se considerarmos as divindades jeje que são cultuadas nos candomblés atuais (Hevioso, Sakpata, Dan) e levarmos em conta as diversas "sub-nações" jeje que ainda são lembradas (mahi, savalu, mundubi, dagomé, mina-popo), todos esses elementos poderão nos levar a circunscrever a área de procedência dos jeje a região que vai de Aneho a Badagri, entre os rios Hoho e o rio Yewa, incluindo a zona interior dos mahi e a área litoral dos mina-gen, talvez deixando de lado os povos ewé do norte, que Capo identifica com os "Vhe lects" (kplen, dayin, gbin, agu, ho, peci). Nesse sentido, a área do vodun seria a dos povos gen, watchi, 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 controle do reino do Daomé. A composição étnica do reino de Daomé e de suas imediações é bastante complexa e se presta a várias tipologias ou classificações. Paul Hazoumê menciona, entre as etnias do reino de Daomé, pelo menos 14 povos: adjas, kplas (plas ou hula), ouatchis, kotafons, houédahs (pédahs), ayizos, toffinous, fons, gunnus, ouéménous, além dos yoruba, nagô e holli, que vieram do leste⁴¹. 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", trata-se essencialmente desse grupo⁴².

³⁹ Aguessy, "Convergences", p. 236.

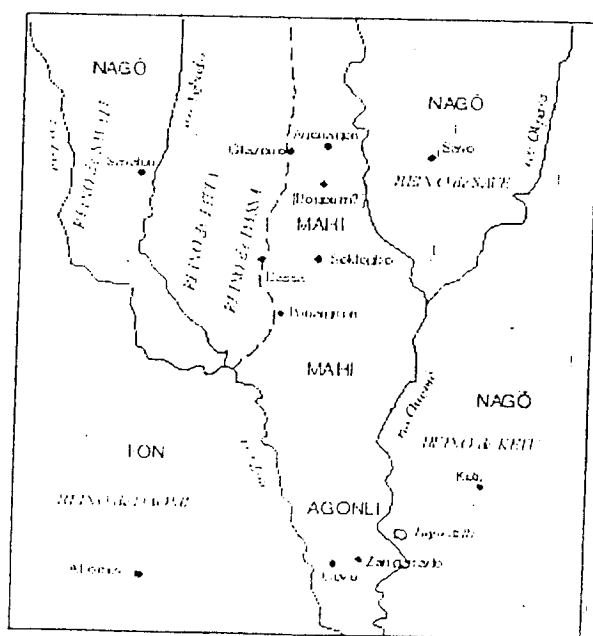
⁴⁰ As práticas divinatórias de Fa foram trazidas da área yoruba para a área gbe primeiro nas cidades da costa, no século XVII, e em Abomey no início do século XVIII: Maupoil, *La Géomancie*, pp. 4, 45-56.

⁴¹ Hazoumê, "L'âme", pp. 65-80.

⁴² Tidjani, "Notes", p. 33.

Aqui, cabe frisar que o que entendemos por área vodun 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 mahi. A primeira referência escrita aos mahi 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 Rey de Daomé teve a felicidade de vencer o paiz dos Mauis,..."⁴³. Outra referência aparece mais tarde no relato de Norris, escrito em 1773: "The Mahees, as I have before hinted, are a powerful confederacy of many united and independent states; whose form of government seems to be of the feudal kind. Their leading men possess vassals or slaves, but do not treat them with the *Dahoman* asperity. Nevertheless, they sell slaves in considerable numbers to the *Dahoman* factors"⁴⁴. A expressão mahi parece ter surgido no século XVIII como uma denominação meta-étnica utilizada pelos daomeanos para referir-se a uma pluralidade de povos localizados ao norte do rio Zou. Alguns desses povos eram de origem nagô-yoruba, como os Dassa, os Tchevelou (Savalu), ou os Fitta, outros podiam ter ascendência adja (guedevi, gbanli, dovi) e teriam se refugiado na região montanhosa dos mahi com o surgimento do reino de Daomé no planalto de Abomey, na primeira metade do século XVII.



Plano do País Mahi.

⁴³ Verger, *Fluxo*, p. 154; cf. AHU-Lisboa, São Thomé, caixa 4.

⁴⁴ Norris, *Memoirs*, p. 138.

Bergé coletou as tradições orais dos reinos de Fitta, 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 considere como parte do país Mahi. Descrevendo em detalhe as múltiplas migrações desses povos, Bergé conclui que os mahi constituem "un véritable cocktail de races". Como aponta Matory: "leading students of their history regard the Maxi as the product of a slow intermarriage and cultural amalgamation among various Aja and Fon groups from the south with the original Anago-'Yoruba' population"⁴⁵. Embora questionável, Bergé e Cornevin nos dão como etimologia de mahi a expressão *ma-hi-nou*, que significaria "les démagés de la rage" ou "les damages de la rage"⁴⁶.

Entre as aldeias mahi situadas ao norte de Abomey podem ser mencionadas, entre outras, Pouaignon, Soklogbo, Glazoué e Dassa. 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-egba provenientes da zona da atual Abeokuta⁴⁷. O caso de Savalu merece especial atenção, já que o termo aparece como etnônimo no Brasil a partir do século XVIII. Savalu é hoje em dia 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 Ahémé, da ilha Mitogbodji, habitada pelos pescadores dovi (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 Tehebelou, "un village nagô originellement" habitado pelos Ifè. Essa migração deve ter acontecido nos tempos dos reis daomeanos Hwegbaja (1650-1680) ou Akaba (1680-1708)⁴⁸.

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 Ghézo (1818-1858) que

⁴⁵ Bergé, "Etude", p. 712, 723; Matory, "Man", p. 143.

⁴⁶ Bergé, "Etude", p. 711; Cornevin, *Histoire*, p. 47; citado por Lima, "A família", p. 42.

⁴⁷ Smith, *Kingdoms*, p. 59.

⁴⁸ Merlo & Vidaud, "Dangbé", pp. 287-90. Bergé apresenta uma variante da mesma tradição: "Etude", pp. 733-55. Sobre os Ifè ver Iroko, *Mosaïques*, p. 98.

Savalu e grande parte do país Mahi (exceto os reinos de Dassa e Fitta, ou país de Fellattah) foi ocupada pelo Daomé. Naquele tempo, Savalu era considerada terra anago, mas os seus dirigentes de origem hueda, os Gbaguidi, que ajudaram ao rei Ghezo a dominar os mahi, preservaram grandes privilégios. Em 1845, Duncan informa 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 da vizinhas cidades mahi⁴⁹.

Por essas relações privilegiadas com os fon, os membros da família Gbaguidi consideram-se hoje como fon: "bien que notre ancetre soit un Pedah [hueda] de Mitogbodji, nous ses descendants, nous nous considerons comme des Fon. Notre passage à Wavé au milieu des Fon nous a fait prendre toutes les habitudes des Fon. Nous ne sommes pas Mahi. Au contraire nous commandions à tout ce monde"⁵⁰. Portanto, embora estabelecidos entre povos anago, os Savalu (ou pelo menos seus dirigentes), que falam uma língua parecida com o fon e preservam os costumes fon, parecem ter construído uma identidade étnica diferenciada dos mahi. O comentário dos Gbaguidi mostra claramente como as identidades étnicas são resultado de uma manipulação ideológica que responde a interesses políticos do grupo, no caso, a identificação com os fon serviria para legitimar a sua hegemonia sobre os vizinhos povos mahi e nagô. Embora esses povos pertençam à mesma área geográfica, a diferenciação étnica entre os savalu e os mahi 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 é bastante significativa é o dos chamados "agolin", correspondentes aos agonli ou agonlinu, estabelecidos ao este de Abomey, em volta de cidades como Zagnanado e Cové. Ainda que Bergé não reconheça essa área como parte do país Mahi, e 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 mahi. O culto das divindades tohosu e das tobosi, que constitui uma importante base ritual do culto aos ancestrais reais de Abomey (Nesuhue), provém dos agonli⁵¹.

⁴⁹ Duncan, *Travels*, II, pp. 222, 229-230.

⁵⁰ Karl, *Traditions*; Merlo & Vidaud, "Dangbé", pp. 287-290; Bergé, "Etude", pp. 710-11.

⁵¹ Sogbossi, "Mina-jeje", p. 29; cf. Nouhouayi "Zagnanado", p. 113; Nicolau, "O triângulo".

Akinjogbin chama o país Mahi um "slave raiding ground" ("campo de caça a escravos", segundo tradução de João José Reis). Efetivamente, desde Agaja até Glele, todos os reis do Daomé realizaram nessa área campanhas militares de maior ou menor sucesso⁵². Muitas vezes os mahi puderam estabelecer alianças com os oyo para defender-se dos daomeanos. Entretanto, cabe notar que, já no século XVIII, certos grupos mahi constituíam parte importante do exército daomeano, o que sugere um processo de interpenetração cultural entre esses povos e os fon. Em 1784, Abson, diretor inglês do forte William em Uidá, escrevia: "dois meses após os costumes, o rey do Dahomey preparou uma nova campanha. Acompanhado de Mahis e Nagôs, Agaou à testa, foi com grande força em direção de Badagris, conduzido por guias fornecidos pelo rei de Eyeo"⁵³. Assim, mesmo mantendo uma relativa independência, a "confederação" dos mahis estava em constante contato com os fon. Como veremos em capítulos subseqüentes, no âmbito do Candomblé baiano, uma das "nações" mais importantes do rito jeje é o jeje-marrino ou jeje-marrim, ambas corruptelas fonéticas do termo mahi.

O tráfico de escravos português na área vodun anterior ao século XVIII

Tendo demarcado a área geográfica aproximada dos povos adja-ewé, 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 vodun, estamos em condições de analisar a presença desses povos no Brasil. Se, como já foi dito, o termo jeje não aparece até as primeiras décadas do setecentos, isso não significa que a presença de escravos importados da área dos gbe-falantes não fosse efetiva antes mesmo dessa data. Ao contrário, foi dessa região que foram trazidas para o Brasil as primeiras levas de escravos da África Ocidental.

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 vodun foram trazidos para a Bahia. Precedendo Verger, Luiz Viana Filho já estabelecera uma divisão cronológica do

⁵² Akinjogbin, *Dahomey*, p. 93; citado por Reis, "Magia", p. 69.

⁵³ Verger, *Fluxo*, p.251, nota 26; cf. Public Record Office-London, T 70/1545. Ver também Burton, *A mission*, pp. 147, 262.

tráfico português em três grandes ciclos. Estes 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 Benin, entre 1770 e 1850, incluindo aí o período do tráfico clandestino⁵⁴. 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 vodun chegou na Bahia. Por enquanto, será útil analisar brevemente o período anterior.

O comércio de ouro e escravos realizado por portugueses na Costa da Mina tem início por volta de 1470. O comércio entre o Forte da Mina, na Costa do Ouro, e o reino do Benin, na Costa dos Escravos, durante o século XVI, sugere que os portugueses deviam ter mantido ocasionais contatos com os povos da região litoral que separava esses dois pontos, isto é, a área dos gbe-falantes. A primeira referência ao desenvolvimento do comércio português na região data de 1553, quando uma disputa com o reino de Benin levou os portugueses a buscar pontos comerciais alternativos. Uma tentativa foi realizada em Popo, provavelmente o atual Grande Popo, no delta do rio Mono, ao oeste de Allada⁵⁵. Os Popo eram povos predominantemente do grupo étnico hula e se dedicavam à pesca e à produção de sal, desenvolvendo o seu comércio às margens da lagoa litorânea⁵⁶.

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. Nesse período, o principal mercado para os escravos da África Ocidental havia se deslocado para o Brasil e para a América Espanhola. Embora as referências sejam em número reduzido, há documentos que indicam a presença de escravos denominados "Aradas" ou "Araras" no Peru, a partir de meados da década de 1560. No início do século XVII, o comércio de escravos havia aumentado de forma significativa. O comerciante holandês De Meeres, descrevendo as condições deste comércio no ano de 1601 (ou antes), nota que os portugueses estavam comprando "muitos escravos" de Allada, para as plantações de

⁵⁴ Filho. *O Negro*; Verger, *Fluxo*, p. 9.

⁵⁵ Brásio. *Momumenta*, ii, n. 97, Jácome Leite, São Tomé, 8 agosto 1553; apud. Law, *The kingdom*, pp. 5, 87.

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 1620⁵⁷.

As Províncias Unidas dos Países Baixos iniciaram a guerra de independência contra o rei de Castela, em 1568, dando lugar a uma série de conflitos que durariam até janeiro de 1648, quando foi assinado o Tratado de Münster (Westphalia) que reconhecia a sua soberania. Quando Dom Sebastião, rei de Portugal, morreu sem deixar herdeiros legais, Felipe II, ambicioso monarca espanhol, alegando um distante parentesco de sangue, usurpou o trono lusitano, em 1580. Os holandeses aproveitaram a forçada submissão dos portugueses ao Império Espanhol 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 Império Espanhol, estando, portanto, ao lado dos inimigos⁵⁸. 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 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 Thomé e Príncipe foram ocupadas. O mesmo aconteceria a Angola (Luanda até 1648). A todas estas regiões os holandeses consideravam possessões espanholas.

Como já foi dito, tendo sido tomadas pelos holandeses, as plantações de açúcar de São Thomé e do Brasil precisavam de mão-de-obra escrava. 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 em Offra (Offer para os holandeses) e Apa, mais a leste, na fronteira com o reino do Benin. Entre 1636 e 1647 a

⁵⁶ O termo "popo", provavelmente de origem yoruba, aparece como *papouès* no mapa de Bartholomeu Velho (plancha 203) em 1553, e como *poupons* no atlas de Fernão Vaz Dourado (plancha 206) em 1550 e 1570: Gayibor, "Les villes", p. 40.

⁵⁷ Law, *The kingdom*, p. 87; cf. Bowser, *The African*, pp. 40-3; De Marees, *Description*, pp. 224-5; Brásio, *Monumenta*, vol. 5, n. 197, Relação da Costa da Guiné, 1607; vol. 6, Garcia Mendes Castelo Branco, "Relation de la Costa de Africa", 1620; col. 7, n. 39, "Decree of Council of State", Lisboa, 27 Junho 1623.

⁵⁸ Wimberly, "The African", cap. 4, pp. 157-202.

WIC comprou uma média anual de 800 escravos de Allada⁵⁹. Esses escravos eram levados principalmente para o Brasil, mas também para São Thomé.

As primeiras levadas de escravos da área gbe para o Brasil datam, portanto, desse período, que vai de 1570 a 1640. Na década de 1630, já sob controle holandês, o tráfico adquiriria um maior volume. São estes os escravos que, vindos de Allada, foram recrutados em regimentos paramilitares durante a guerra da independência contra os holandeses em Pernambuco. Já mencionamos 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 [Barlei] menciona os Ardrenses, "que são muito ignorantes, teimosos e estúpidos, têm horror ao trabalho se exceuarmos 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, os termos arda (ou arada) foram denominações meta-étnicas 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, mas escravos de regiões vizinhas, muitas vezes trazidos pelos negociantes malês das regiões do norte e vendidos aos traficantes europeus nos mercados de Allada e Uidá. "Les Aradas font les meilleurs esclaves que l'on traite au Royaume de Juda & d'Ardres; il ne faut pas les confondre avec les naturels du Royaume d'Ardres, ils n'en viennent point. Ils sont amenés dans celui de Juda d'un país qui est au Nord Est, environ à cent ou cinquante lieues"⁶¹.

Desde meados do século XVII até aproximadamente 1720, o comércio europeu, sobretudo o tráfico de escravos, provocou uma transformação político-econômica sem

⁵⁹ Law, *The kingdom*, p. 87. Cálculos a partir de dados de Van den Boogaart & Emmer, "The Dutch", pp. 353-75.

⁶⁰ Rodrigues, *Os Africanos*, pp. 35-6; Freyre, *Casa-Grande*, pp. 301, 389; cf. Barlei, *Res gestae*, p. 128; Antonil, *Cultura*, p. 123. Rodrigues dá uma tradução do texto de Barlei diferente da de Freyre: "com exceção de um número limitado que, pela excessiva paciência no trabalho, contribui para aumentar-se o seu valor".

⁶¹ Labat, *Voyage*, II, p. 125. A mesma ideia é enfatizada numa outra página: "Il ne faut pas s'imaginer que tous les captifs qu'on traite à Juda & à Ardres, soient originaires de ces deux Royaumes. Ces deux rois ne

precedentes na costa da área gbe, que ameaçou e acabou por solapar o poder hegemônico de Allada. Favorecidos por sua localização costeira, pelas oportunidades comerciais e pelas armas oferecidas pelos europeus, surgiram outros reinos menores como Popo e, sobretudo, Uidá. Estes reinos viviam em constante disputa com Offra e Jakin, os portos de embarque dos comerciantes de Allada. A partir de 1680, com a chegada dos gã ou mina e dos fante-ané, e com a fundação do reino Gen ou Genyi na parte ocidental da área gbe, com o seu maior 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. Estas guerras tanto poderiam ter como objetivo a procura de escravos quanto a desestabilização e o conseqüente controle do comércio dos vizinhos em benefício próprio.

Não é por acaso que esse período de instabilidade coincide com o momento em que as nações européias começaram a concorrer entre si pelo monopólio do comércio na Costa da Mina. Em 1659-60, a WIC levantou uma feitoria em Offra que permaneceu em atividade até 1692. A partir da década de 1650, os ingleses ameaçaram o controle holandês, vindo a estabelecer uma feitoria em Offra (Ophra para os ingleses), em 1663. Abandonada no princípio da década de 1670, esta feitoria seria reocupada pela Royal African Company (RAC), entre 1674 e 1683. Em 1682, a RAC transferiu a feitoria para Uidá (Whydah para os ingleses). Em 1670 também os franceses estabeleceram uma primeira feitoria em Offra, transferindo-a porém para Uidá, em 1671.

Esses movimentos das feitorias entre Offra e Uidá foram, em grande medida, resultado da concorrência pelo domínio hegemônico do comércio europeu entre o reino de Allada e o reino Hueda, o que foi ainda mais complicado pelas sublevações de Offra. Embora dependente de Allada, Offra, de população essencialmente hula, instigada pelo lucro do tráfico, rebelara-se em várias ocasiões contra o seu soberano. Uma primeira revolta teria provavelmente acontecido nos anos de 1670 e 1671. Outras revoltas aconteceriam em 1680, 1681 e 1687. 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 1790 tinha assassinado o feitor holandês Van Hoolwerff, que levou o rei de Allada a convocar o exército de Pequeno Popo, o qual, sob a liderança de

vendent leurs sujets (...) Ils y sont emmenés des environs, & souvent de quatre & cinq cent lieues dans les

Aforry, 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 hueda 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 Offra⁶².

Além dessa situação de instabilidade social e, de concorrência generalizada, o relativo controle econômico e militar que os holandeses vinham exercendo sobre a Costa da Mina desde os anos quarenta do século XVII trouxe importantes conseqüências para o comércio português e baiano. 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, 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. Não havia, porém, uma reciprocidade, o que significou que os holandeses tinham o direito de comerciar livremente nos postos da coroa portuguesa.

Como resultado, qualquer barco português que quisesse comerciar a sotavento 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 em 1648, segundo Pazzi), cada barco teria que solicitar um passaporte em Elmina para poder comerciar⁶³. A taxa do 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 imposição⁶⁴. 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 costumão fazer negocio senão nos portos de Jaquim, Ajudá e Apá e outros que chamão de Baixo [Popo], em que os holandezes não tem dominio nem prezamente

terres".

⁶² Law, *The kingdom*, pp. 6-9, 53-54, 87-8.

⁶³ Verger, *Trade*, pp. 21-22; *Fluxo*, pp. 12, 19-52; Pazzi, *Introduction*, p. 208.

⁶⁴ Verger, *Fluxo*, pp. 37-8.

feitorias ... sem hirem ao Castello [d'Elmina] a pagar-lhe dez por cento do tabaco que levão"⁶⁵.

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, Ajuda, Jakin e Apa. Após 1730, encontramos uma outra referência a estes quatro portos. Trata-se de uma obra publicada em 1759 e da autoria de J. A. Caldas. Conforme consta em um passaporte expedido a um navio negreiro brasileiro, a restrição do comércio à "parte baixa da costa de Popo, Fida, Jacquin e Apã, sem que possa comerciar acima de Popo" permanece efetiva até pelo menos 1770⁶⁶.

Embora seja possível que tal restrição tenha vigorado no final do século XVII, o comércio dos barcos portugueses e baianos (vasos, patachos e sumacas) na Costa da Mina era relativamente livre, sendo também realizado em outros portos, apesar de sempre aneado pela vigilância naval dos holandeses. Barbot, que esteve em Popo e Uidã em 1682, menciona a presença dos portugueses em Coto, país habitado pelos anlo e localizado ao leste do Volta. Em Coto, apesar de ser o tráfico escasso e de má qualidade, os nativos esporadicamente conseguiam escravos do interior, os quais eram depois entregues aos barcos europeus, "especially to the Portuguese, who resort thither more than any others"⁶⁷. Os portugueses também comerciavam em Pequeno Popo (Ancho):

The Portuguese of all European Nations, have the most constant commerce with little Popo; notwithstanding they are heavily abused and cheated by the inhabitants because the Portuguese commonly have very sorry goods to compose their cargo, which will not take so well at other trading ports of the Slave Coast, as there: and those Blacks being naturally fraudulent, have so often cheated and abused the English, Danes and Hollanders that they seldom now will call at that place to traffik; which obliges the natives to shift as well as they can with the Portuguese commodities⁶⁸.

O livre comércio dos portugueses a sotavento d'Elmina continuou até pelo menos 1711, como atesta a correspondência da WIC: "the Portuguese have in fact free trade there [all along the coast] the more they are able to escape the Comp's ships just

⁶⁵ Verger, *Fluxo*, pp. 71, 74, 77.

⁶⁶ Verger, *Fluxo*, pp. 32-35, 49.

⁶⁷ Barbot, *A Description*, p. 321.

by sailing under the protection of the guns of any fort of Foreign Nations"⁶⁹. A taxa de 10% era paga necessariamente em tabaco, sendo proibido aos portugueses o comércio de outros produtos europeus. Provém talvez daí a referência feita por Barbot aos "sorry goods" dos portugueses.

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 irém 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 efetivamente 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 baiano⁷⁰.

A partir de 1698, com a descoberta de ouro em Minas Gerais, a demanda de escravos aumenta. Embora como aponta Braz do Amaral, as opiniões dos poderes coloniais nem sempre concordassem, havia uma crescente preferência pelos negros mina aos angola. 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"⁷¹. Já em 1726, em relação a uma revolta escrava em Minas Gerais que fracassara devido a

⁶⁸ Barbot, *A Description*, p. 322. A mesma referência ao tráfico português de ma qualidade em Pequeno Popo é documentada em 1698 por Bosman: *A New*, p. 334.

⁶⁹ Van Dantzig, *Dutch*, p. 106.

⁷⁰ Verger, *Fluxo*, pp. 12, 19-52; *Trade*, pp. 21-22; Pazzi, *Introduction*, p. 263; Wimberly, "The African", cap. 4.

dissidências internas entre minas e angolas, o governador do Rio ponderava, "os negra mina são os de maior reputação para aquele trabalho, dizendo os mineiros que são 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 ela têm fortuna"⁷². Embora a mescla com angolas seja ainda recomendada, de modo 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 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 oitenta mil reis, aparece registrada no inventário de Antonio Sardinha, datado em 3 de setembro de 1711, na freguesia de Muritiba, no Recôncavo⁷³. Esse é o primeiro registro conhecido do etnônimo jeje no Brasil. Encontramos 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 reis" e uma terceira em 1717, ainda em Muritiba, a uma escrava "Catherina gege"⁷⁴. A partir de 1719, os registros de escravos jeje nos inventários do Recôncavo começam a aumentar progressivamente (ver abaixo). Como os inventários só são redigidos com a morte do proprietário dos bens, podemos inferir que o termo "gege" era já conhecido e utilizado já 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

⁷¹ Amaral, "As tribos", p. 57; Verger, *Fluxo*, p. 63.

⁷² Lara "Linguagem", p. 6; cf. "Carta do Governador do Rio de Janeiro ao Rei de 5 de julho de 1726", *Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo*, 50 (1929), pp. 60-61; "Parecer do Conselho Ultramarino de 18 de setembro de 1728", *Documentos Históricos*, 94 (1951), pp. 28-30.

⁷³ Inventário de Antonio Sardinha, Muritiba, 1711-1713, f. 3 v; seção Colonial Judiciária, 01/56/56/442, ARC. Na partilha (f. 10) aparece como Luzia geje.

⁷⁴ Inventário de Ana da Silva Andrade, São Gonzalo dos Campos, 1714-1749, Seção Colonial Judiciária, 01/65/65/195, ARC.

Américas, enquanto outros etnônimos da área gbe, como alada (lada, arada, rada, ardra) ou mahi (mai, makii), tem sido preservados em diversas partes do Novo Mundo (Cuba, Haiti, Trinidad). Aliás, no Brasil, até meados do século XIX, o uso do etnônimo parece estar restrito à Bahia. 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 1845 que encontramos a primeira referência a uma mulher “mina-gege”⁷⁵. Talvez seja nesse período que o termo foi também “exportado” da Bahia para Pernambuco e Maranhão. Essa difusão tardia do etnônimo poderia ser consequência do tráfico interno. Isso leva a pensar que o uso do termo, na sua origem, esteve especificamente relacionado com o tráfico baiano e, mais especificamente, com o Recôncavo.

Na África Ocidental, o termo jeje só aparece documentado como *djedji* a partir da segunda metade do século XIX, principalmente nos escritos dos padres das Missions Africaines de Lyon. Aplicava-se normalmente para designar os gun, os habitantes adja de Porto Novo, ou à sua língua e, mais raramente, 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, “dressée d'après les plus récentes explorations”, o termo *djedjis* aparece designando os povos das margens do lago Aheme, a maioria de composição hula e hueda⁷⁶. Cornevin conclui que jeje, grafado como *djedje*, era o nome dado aos gun, em Porto Novo, pela administração colonial francesa⁷⁷. Hoje, o termo não é mais usado, mas seu uso ainda é lembrado em relação aos gun. Cabe notar que quando surge o termo jeje no Recôncavo Porto Novo ainda não existia.

Lorand Matory sugere que a historiografia da palayra escrita mostrando precedência no Brasil poderia indicar a formação do termo no país e a sua possível introdução no Benin pelos ex-escravos africanos para lá retornados, no século XIX⁷⁸. 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 tenha se originado na África, como acontece com

⁷⁵ Mariza de Carvalho Soares, comunicação pessoal, Rio de Janeiro, 25.7.01. Em 1879, há uma outra referência a uma “gunhòde” ou sacerdotisa “Mina Gègi”, de nome Léopoldina Jacomo da Costa: “Desacato à realza - Tiramos da ‘Gazeta’ de 28”, *Província de São Paulo*, 30 setembro 1879, pasta 16.017. Arquivos de O Estado de São Paulo; apud. Matory, “Man”, pp. 166-7.

⁷⁶ Borghero, “Relation”, pp. 419-444; Desribes, *L'Évangélisme*; Bouche, *La Côte*; D'Albeca, “Essai”, ii, pp. 5, 83, 129-137. Hansen, “Dahomey”.

⁷⁷ Cornevin, *Histoire*, p. 79; Segurolo, *Dictionnaire*, p. 264.

quase todas as outras denominações de nações étnicas africanas no Brasil. Mais precisamente, poderia se pensar que o termo resultou de uma adaptação aportuguesada que os traficantes baianos fizeram de algum vocábulo africano (ver abaixo).

Sendo que o termo *jeje* surge no Recôncavo na primeira década do setecentos e o seu uso é generalizado na segunda, nos interessa 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*.

Com já foi dito, a partir de 1692, com a destruição de Offra, as feitorias européias e o comércio é centrado em Uidá. Os holandeses se estabelecem lá em 1703 e calculam que eram embarcados 30.000 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 duplicado⁷⁹. 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 em Uidá (ou alternativamente Popo) e estabelecer uma companhia que monopolizasse o tráfico dessa parte da costa, para prejuízo dos negociantes portugueses. Mas o projeto não prosperou⁸⁰.

Porém, o tráfico continuou crescendo, e no período de 1701 a 1710 216 navios, provenientes da Bahia aportaram na Costa da Mina⁸¹. A atuação independente e sem regulamento dos comerciantes baianos, que na sua avidez 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"⁸².

Portanto, aproximadamente entre 1700 e 1714, o tráfico na área gbe é centralizado em Uidá, em detrimento de Allada e Jakin, o seu porto naquele momento. O fato de que o termo *jeje* começa a aparecer no Recôncavo precisamente nessa época, quando, significativamente, o termo *Arda* tende paulatinamente a desaparecer, sugere

⁷⁸ Matory. "The Trans-Atlantic" (c). pp. 13-14.

⁷⁹ Van Dantzig. *Dutch*, p. 66-67.

⁸⁰ Verger. *Fluxo*, pp. 59-61.

⁸¹ Schwartz. *Segredos*, p. 282; cf. Verger. *Bahia*.

⁸² Verger. *Fluxo*, pp. 129-30.

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, dá os nomes das diversas denominações atribuídas aos escravos em Uidá e Allada – aradas, nagô, foin [fon], tebou [ijebu], guíamba, mallais [malês], ayois [oyo], minois [mina] e aqueras⁸³ – não aparece qualquer menção do termo jeje. Já que os comerciantes negreiros distinguiam perfeitamente entre os diversos grupos de escravos que estavam comprando e que, como aponta Labat, “les colonies de l’Amerique ont appris à les connoître par une longue experience”, a ausência do termo jeje nessa lista sugere que a 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 Uidá⁸⁴.

Nina Rodrigues, no já clássico *Os africanos no Brasil*, identifica os jeje 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 leste de Porto Seguro] a Akrakú [entre Pequeno e Grande Popo] e que os ingleses escrevem Geng, mas que os negros pronunciam, antes egêge. Neste território estão o pequeno Pôpô e Agweh donde veio para o Brasil avultado número de escravos, seja no domínio comercial dos pequenos estados vizinhos de Ajudá, seja mais tarde, quando os venceu e suplantou o Daomé. Alguns negros gêges conhecem o termo genérico Ewé, cuja pronúncia melhor se representaria acrescentando à palavra francesa Eoués um h fortemente aspirado, por esta forma Ehuês⁸⁵.

Para Rodrigues, jeje designaria principalmente os povos gen, localizados na área Mina-Popo, na costa ao oeste do rio Mono, cujo maior porto era Aneho. No entanto, as leis de transformação fonética não parecem corroborar a hipótese, já que o termo gen é pronunciado como “guen” e a sua reduplicação “guenguen” dificilmente

⁸³ “Acquérat” designaria os escravos ligados ao forte francês que não podiam ser vendidos pois faziam parte dos “bens móveis”; Verger, *Fluxo*, p. 207.

⁸⁴ Labat, *Voyage*, ii, pp. 125-27.

⁸⁵ Rodrigues, *Os Africanos*, p. 103.

derivaria em *jeje*⁸⁶. Tampouco uma evolução de *ehuês* para *jeje* parece foneticamente plausível.

Uma segunda hipótese relacionaria o termo *jeje* com o tráfico de Appa, que constituía o porto mais oriental do reino de Allada na sua fronteira com o reino do Benin, na área da atual Badagri. Em 1682, o inglês Arthur Wendover, estando em Appa, descreve o seu governador como "*fidalgo*", isto é, súbdito do rei de Allada, e reporta a presença de comerciantes de "Assimah or Upper Arda [Allada]". Menciona o comércio de panos trazidos de Benin, indicando a presença de mercadores nagô. Nesse porto era propiciada a confluência de numerosos escravos que, uma vez vendidos, eram levados em canoas pela laguna até os mercados de Uidá, Offra e Grande Popo. A carta menciona comerciantes de "Guidah [Uidá] e Ophra, chamados vulgarmente Assinah [provavelmente do antigo nome de Allada, Asem]", e também de "Grandy [Grande Popo]", o que sugere um domínio hula do comércio da laguna⁸⁷. Foi nesse porto que os comerciantes do emergente reino de Daomé começaram a operar também. Em 1687-88, Ducasse menciona que "le Roy de Fouin (...) empêche le passage" dos cativos em suas terras, o que indicaria o poderio nascente desse reino e a sua intenção de rivalizar com Allada⁸⁸.

Quando em 1707 os holandeses em Uidá consideraram se deslocar a Appa, o rei de Allada, que controlava naquele momento os caminhos desse porto, lhes promete a exclusividade do comércio, com "exceção dos Portugueses", sugerindo que, nessa época, os traficantes baianos estavam comerciando em Appa⁸⁹. Como mostra uma carta de Colombier escrita em 1715, nesse momento Appa tinha conseguido uma certa independência de Allada e lá comerciavam tanto os fon como os yoruba-falantes do reino do Benin: "Apa est trop éloignée d'Arder pour obliger de force son fidalgue a luy obeyr joint a ce que les marchands des Royaumes de Foin et du Benin peuvent sy rendre avec leurs esclaves sans passer sur d'autres terres depondantes du Royaume"⁹⁰. Existe então a possibilidade de que a denominação *jeje* estivesse relacionada com algum grupo

⁸⁶ Essa tese parece ser corroborada por membros do terreiro "mina-popo", Poçu Beta de Salvador. O filho primogênito de Manoel Falefã, fundador da casa, explica que *jeje* seria uma corruptela de *guégúé* que é a língua de Popo (gen): Itamoacy Falefã, comunicação pessoal, Salvador, 13.12.98.

⁸⁷ Arthur Wendover, Apa, 17 Julho 1682; AN, C6/25; apud. Law, *The Kingdom*, pp. 16, 112; Pazzi, "Aperçu", p. 14; *Introduction*, pp. 202-3.

⁸⁸ Du Casse, "Relation", p. 15; citado por Verger, *Fluxo*, p. 128.

⁸⁹ Van Dantzig, *Dutch*, p. 89.

localizado nas proximidades de Appa, escravizado pelo reino do Daomé, ou pelo reino de Benin.

Vivaldo da Costa Lima tem sugerido que a expressão jeje deriva da palavra *âjèji*, que em língua yoruba significa forasteiro ou estrangeiro. Esse autor explica que os nagô da área de Porto Novo chamavam *ajeji* ou, na sua forma abreviada, *jeji*, aos invasores adja vindos do oeste⁹¹. Subseqüentemente, os adja instalados em Porto Novo, isto é, os gun, se apropriaram do termo para se autodenominar, ignorando a antiga conotação derogatória, e, como já comentamos, o termo foi finalmente apropriado pelos administradores e missionários franceses. Essa hipótese etimológica que atribui uma origem yoruba ao termo jeje, poderia funcionar no contexto dos comerciantes de Benin no porto de Appa. Porém, cabe notar que as grandes migrações adja na área de Porto Novo e ao leste do rio Ouemé se deram só a partir de 1724, após a conquista de Allada por Agadja e, portanto, após o surgimento do termo jeje no Brasil.

Aliás, pensamos que, na sua origem, o termo jeje devia estar associado a um grupo étnico mais específico e que só posteriormente adquiriu a sua qualidade mais genérica para designar uma pluralidade de povos adja. Brice Sogbossi sugere uma outra etimologia, ao nosso entender mais plausível, relacionada com um grupo proto-yoruba chamado idjè, localizado na área entre Pobé e Ketu, ao norte de Porto Novo. Idjè é a autodenominação étnica desse grupo, enquanto os yoruba os chamavam oho ou aho, termo que os fon pronunciavam holli. A administração colonial francesa acabou por denominar o grupo com o termo composto holidjè que, além de etnônimo, virou topônimo e glossônimo. Sogbossi argumenta que jeje poderia ser a reduplicação desse etnoglossônimo (idjè>djè ou idjè idjè> djèidjè> djèdjè). A reduplicação onomatopéica de termos indígenas monossilábicos parece ter sido uma prática comum entre os portugueses para designar os povos autóctones. Pazzi dá vários exemplos como *popo*,

⁹⁰ Akinjogbin. *Dahomey*, p. 64; Law, *The Kingdom*, pp. 16, 112; cf. Law, *Further*; Du Colombier, Whydah, 17 Abril 1715.

⁹¹ Akindélé & Aguessy, "Contribution"; Lima, "A família", pp. 14-5; Pereira, *A Casa*, p.68; cf. Abraham, *Dictionary*, p.38. Bolouvi também sugere que jeje, deriva do advérbio yoruba *jéjé*, que significaria 'doucement, silencieusement, sans bruit'. Segundo esse autor, esse nome seria dado aos fon pelos yoruba em memória da tática de ataques surpresa levados a cabo pelos daoméanos contra as cidades de Abeokuta, Ketu etc.; Bolouvi, *Nonveau*, p.102. Sogbossi rebate essa hipótese: "Mina-jeje", p. 44. Para uma análise em detalhe ver também: M. I. C. De Oliveira, "Quem eram", pp. 67-72.

que poderia ser uma reduplicação de *kpo* ou, na Costa do Marfim, *quaqua*, que seria uma reduplicação da saudação local *kwa*⁹².

Uma tradição oral dos adja-wéré (habitantes também dessa área) explica que os idjê eram descendentes de um grupo de caçadores nagô chegados de Méko, na atual Nigéria, e que ocuparam a área de hollidjê, entre Pobé e Ketu, só após a chegada dos adja, a partir de 1730. No entanto, os próprios idjê se declaram os primeiros habitantes dessa região, tese que seria corroborada pelas suas características fenotípicas diferenciadas das dos nagô. Merlo & Vidaud também falam da existência de caçadores idjê mais ao sul, na área de Akron e Adjachê [futura Porto Novo], antes do século XIV. Segundo esses autores, os hula e os hueda, povos hoje considerados como originários de Tado e, portanto, do tronco adja, teriam na verdade surgido desse povo proto-yoruba. Os caçadores idjê de Akron usam escarificações semelhantes a dos hula e na escolha dos candidatos ao trono real invocam a grande píton (*Pytho Regius*) como seu ancestral mítico, sendo que a píton (Dangbe) e a "boa" (Adogblofenssou) são também os ancestrais míticos dos hueda e dos hulam, respectivamente. Em Dahé, perto do lago Aheme, o clã real hula, Ohoulanou Ahouannozin, reclama uma origem dos idjê e tem práticas rituais, envolvendo o uso de cornos de antílope para invocar as divindades, semelhantes àquelas praticadas pelos devotos de Oya em Akron, culto que teria sido sincretizado com o de Abory Messan Adjadja, divindade fundadora de Akron. Essas evidências sugerem uma antiga presença dos idjê na região oriental do rio Ouémé, ao sul de Ketu, e, embora Tidjani identifique a sua língua como um "dialecto yoruba modificado", isso seria resultado do longo processo de aculturação entre os idjê e seus vizinhos nagô⁹³.

Para contribuir com esse debate etimológico, já apresentei, em trabalho precedente, uma outra possível interpretação⁹⁴. Segundo Akinjogbin, Ajase (grafado por diversos autores como Ajâcé, Adjacé, Adjatchê ou Adjachê), localizado umas 20

⁹² Anônimo, "La region", p. 26; Sogbossi, "Mina-jeje", p. 48; Pazzi, *Introduction*, pp. 41, 74. Le Herissé (citado em Verger, *Notas*, p. 524) e Herskovits (citado em Maupoil, *La Géomancie*, p. 65) falam dos Djetovi.

⁹³ Anônimo, "La region" pp. 17-9. Merlo & Vidaud, "Dangbé", pp. 269-270; Tidjani, "Notes", p. 38. Soumonni comenta que "existe consenso, na vasta literatura sobre os ohori [idjê], em duas questões básicas relacionadas à sua hostilidade frente à dominação colonial francesa. Primeiro, os ohori tinham uma longa e sólida tradição de autonomia e independência em relação a qualquer tipo de influência política externa; e, segundo, a situação geográfica tem que ser levada em conta em qualquer tentativa para compreender essa longa tradição de independência, e posterior resistência à dominação francesa." Soumonni, "A Iorubalândia", pp. 13-14.

⁹⁴ Nicolau, "The Jeje".

milhas ao norte da atual Porto Novo, foi a capital de uma área que os oyo chamavam Ajase Ipo. Foi lá que os adja de Allada se refugiaram após a conquista do seu reino pelas tropas de Agaja em 1724. Segundo Pazzi, Ajâcê significaria “les Aja se sont établis ici” e segundo Akindélé & Aguessy, Adjatchê significaria “conquis par les Adja”. Os adja continuaram a chamar a sua nova capital Allada (Ardra, ou Ardre para os europeus) e o seu porto no litoral, Pequeno Ardra ou Novo Allada (Porto Novo para os portugueses, desde a década de 1750). Segundo uma outra versão, Adjaché (Adjaché Ilé ou Jasin) seria um dos povoados onde surgiu mais tarde Xôgbónú ou Porto Novo, que os nagô continuaram a chamar Adjaché. Seja localizada no interior ou na lagoa do litoral, Adjaché se transformou num importante centro do tráfico de escravos desde a década de 1750 até o fim desse comércio. Poderia a denominação jeje derivar do topônimo Adjaché para aludir a escravos capturados nessa área? É sabido que muitas palavras yoruba perdem a vocal inicial quando são apropriadas pelos povos gbe-falantes. Uma possível transformação fonética poderia ser: Adjatchê, Adjaché > djaché > djedjé > jeje. Essa hipótese só seria válida se, como sustentam Merlo & Vidaud e Akindélé & Aguessy, esse topônimo fosse anterior à fundação do reino de Porto Novo⁹⁵. Ao mesmo tempo explicaria também porque, no século XIX, o uso do termo *djedje* foi aplicado aos gun de Porto Novo.

Pierre Verger ainda sugere uma outra possibilidade segundo a qual o termo jeje derivaria do etnônimo *adja*⁹⁶. Se bem, mais uma vez, as leis fonéticas não explicam facilmente uma evolução de *adja* para *jeje*, Sogbossi também pensa “que na etimologia da palavra jeje, se pode ver que existe um *substrato* adja ou aja”. Esse fato se confirma na hipótese etimológica de Adjatchê, mas não na de Idje. Como Segurola, Sogbossi pensa que jeje seria uma alusão aos diversos grupos adja de Tado, que se expandiram pelo sul e centro do atual Benin, fundando as dinastias de Allada, Abomey e Porto Novo⁹⁷. Embora concordamos com a idéia de que o termo acabou por designar uma

⁹⁵ Akinjogbin, *Dahomey*, p. 214; Pazzi, “Aperçu”, p. 15; Akindélé & Aguessy, “Contribution”, pp. 17, 18, 71; Dissou, “Essai”, pp. 83, 87; F. M. Oke, “Notice”, p. 89; Bancolé & Soglo, “Porto Novo”, p. 76; Verger, *Os Libertos*, pp. 10-11.

⁹⁶ Verger, *Notas*, p. 23.

⁹⁷ Segurola, *Dictionnaire*, p. 264; Sogbossi, “Mina-jeje”, p. 47. Esse autor avança a hipótese, um tanto forçada em nossa opinião, da origem do termo jeje a partir da palavra *ajaji*. Raymond Oké conta que o vocábulo vem de uma frase sentenciosa: “*Ajahuto ton wè honja ta-do ton; aja-huto wè axqhi 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 uns 12 quilômetros de Davie-Sémé (Allada), onde Ajahuto venceu os adja de Tado; R. Oke, “Les siècles”, p. 57.

pluralidade de povos adja, nos parece, como já foi dito, que na sua origem a denominação jeje estava restrita a um grupo mais específico.

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 Adjatchè (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 Appa, pelos traficantes fon, os yoruba do reino do Benin, ou por outros grupos que ali comerciavam, sendo embarcados subsequentemente ali ou em outros portos, como Uidá, Jakin ou Popo, para o Brasil. Com o tempo, o etnônimo idjè, ou o topônimo Adjaché, apropriado e transformado pelos comerciantes baianos sob a forma jeje, passou a denominar, no Brasil, uma pluralidade de povos adja, enquanto no Benin ficava restrito aos gun 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 uma pergunta aberta. Em qualquer caso, será preciso esperar futuros estudos mais detalhados para resolver o problema.

O tráfico baiano na área vodun 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 de Mina. No entanto, as iniciativas baianas não vão frutificar até anos depois, após a conquista da costa pelos daomeanos⁹⁸. Sob o reinado de Agaja, o exército daomeano, seguindo o propósito estabelecido por Hwegbaja de continuar a expansão, invade Allada, em 1724. Numa clara tentativa de

⁹⁸ Verger, *Fluxo*, pp. 59-70.

ampliar o seus contatos e relações comerciais com os Europeus⁹⁹, três anos depois, em 1727, os daomeanos atacaram Savi, a capital do reino Hueda, sendo que Uidá (Glexwe), o seu porto, caiu pouco tempo depois.

Essas campanhas militares provocaram importantes migrações dos hueda e hula para o oeste, na área Popo, onde os hueda se envolveram em uma longa guerra civil, além de tentar reconquistar o seu reino em várias ocasiões. Outros grupos hula, aïzo e ouemenu também escaparam para o leste, na área de Porto Novo, Appa 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 fon. 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 hueda e dos oyo, 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 Appa, portos menores, perdiam importância. O tráfico de escravos passa a ser a principal atividade econômica do reino do Daomé¹⁰⁰.

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 11.000 cativos na conquista de Uidá em 1727, e de 4.538, em Jakin em 1732¹⁰¹. Historiadores da escravidão têm notado que no período de 1700-30 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 declínio¹⁰². Pode-se supor que, nesse período, grande número de escravos das etnias que moravam no litoral, como os hula, hueda, e aïzo, foram transportados nas embarcações baianas. Ao mesmo tempo, quando o recesso dos ataques de Oyo o

⁹⁹ Akinjogbin questiona a tese sustentada por Snelgrave, Norris e a historiografia contemporânea de que essa procura de uma saída ao mar respondesse exclusivamente a interesses escravistas: *Dahomey*, pp. 73-81.

¹⁰⁰ Snelgrave, *A New*, pp. 14-15, 20-23, 149-52; Verger, *Notas*, p. 540; *Fluxo*, pp. 150-55; Van Dantzig, *Dutch*, pp. 176-78; Akinjogbin, *Dahomey*, pp. 91-92, 97-100.

¹⁰¹ Verger, *Fluxo*, pp. 144, 154.

¹⁰² Schwartz, *Segredos*, pp. 283-84.

permitiam, as incursões daomeanas no país mahi e na região do rio Ouemé continuaram. Essa progressiva chegada de escravos gbe-falantes, na primeira metade do século XVIII, aos poucos vai constituir no Brasil colônia um estrato de população escrava demograficamente significativo para estabelecer a matriz de uma nova identidade coletiva, que veria a se consolidar como a "nação jeje" na segunda metade do século.

Além dos tradicionais portos de Grande Popo, Ajuda, Jakin e Apa, os negociantes baianos traficavam ocasionalmente em Aneho (Pequeno Popo), aonde o reino Genyi ia se consolidando fora da área de influência fon, e também em Epe (Ekpen), um novo enclave de população hula, localizado perto de Porto Novo. Em 1743, o vice-rei do Brasil explicitamente distingue entre os portos de Epé e Apá. "De cada três embarcações que sairão deste porto [Bahia], a primeira que chegara em Ajuda fara seu tráfico e as duas outras irão aos portos de Epé e Apá"¹⁰³.

Em seguida, a partir da década de 1750, o tráfico de escravos na Costa da Mina se desloca paulatinamente dos portos mencionados para Porto Novo, Bádagri 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 portos¹⁰⁴. O Marquês de Pombal não concordava com a possibilidade desse 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.

Akindélé & Aguessy sugerem que o tráfico em Porto Novo se iniciou durante o reinado de De Mèssè (1752-1757), com o português Fucaristus de Campos¹⁰⁵. Anteriormente, o tráfico na área oriental do Golfo de Benin estava centrado em Onim. Verger sugere que foi João de Oliveira – ex-escravo yoruba em Recife, que residiu e serviu de *cabeceira* na África Ocidental entre 1733 e 1770 – o responsável pela abertura, na década de 1750, do tráfico em Porto Novo e Onim. O tráfico de Porto Novo (Adjacé) estaria controlado pelo reino de Oyo, enquanto o tráfico em Onim estaria controlado pelo reino de Benin. O impacto da iniciativa de Oliveira, "senão a primeira pessoa ao menos a segunda em importância em Porto-Novo", se constata no relatório

¹⁰³ Verger, *Fluxo*, p. 155; cf. "Carta do Vice-Rei transmitindo a opinião (opinião??) da Meza do Negocio da Bahia", 14 setembro 1743, AEB, 41, f. 18.

¹⁰⁴ Verger, *Fluxo*, pp. 203, 211, 216; *Os Libertos*, p. 10.

¹⁰⁵ Akindélé & Aguessy, "Contribution", p. 71.

escrito em 1758 por Theodozio Rodrigues da Costa, diretor do Forte São João de Ajuda, ao vice-rei de Portugal, em que menciona o "novo porto" pela primeira vez, notando que os escravos eram mais baratos no "'novo porto' [Porto Novo], onde se trocavam por 8 a 12 rolos de fumo, do que em Ajudá, onde o preço era de 16 rolos". Em 1776, o diretor francês em Ajuda escrevia ao Ministério das colônias constatando as maiores vantagens econômicas de Porto Novo e Badagri, "onde o tráfico rende desde alguns anos". Em Onim, Oliveira também alterou as normas do tráfico, exercendo o papel de defensor geral da navegação portuguesa¹⁰⁶.

Por volta de 1775, o comércio em Uidá entra em declínio. Em 1777, o novo monarca daomeano, Kpengla, intenta revitalizar o porto de Jaquin 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". Em 1782, Francisco da Fonseca e Aragão, diretor do forte de Ajuda, escrevia no seu relatório que "a dois annos para cá q'está decadente [a escravatura], não so pela rezam deste Rey ser teimoso em vedar para as terras donde manava a melhor e mayor parte de escravatura alguns generos e altiar exorbitantes preços em outros, alem dos tributos ou direitos q. empoz aos mesmos generos", mas também por se envolver em guerras com seus vizinhos, "por cuja cauza se acha bem destituído de força, mas não da sua barbara soberba"¹⁰⁷. Os portos orientais não podiam ser atacados impunemente pelo Daomé pois estavam sob a proteção de Oyo que, naquele momento, fornecia os escravos na região. Mas o rei daomeano utilizava subterfúgios e estratégias combinadas para a consecução dos seus fins. Em 1781, atacava o porto de Ekpe, Ketonou 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 Badagri¹⁰⁸. Porém, apesar dessa política desestabilizadora, a decadência do comércio em Uidá continuou, provocando, a partir da década de 1780, um significativo declínio da importação de escravos jeje na Bahia (ver abaixo).

¹⁰⁶ Verger, *Os Libertos*, pp. 10-11, 101-4; cf. "Requerimento do Negro João de Oliveira, no qual pede lhe sejam restituídos os escravos e bens, que injustamente lhe haviam requisitado. 1770". AHU, 8246. Verger, *Fluxo*, pp. 211, 216.

¹⁰⁷ Verger, *Fluxo*, pp. 215, 217.

¹⁰⁸ Verger, *Fluxo*, p. 219; cf. Abson, Uidá, 13 outubro 1871, PRO, T 70/33, p. 24; Abson, Uidá, 4 dezembro 1873, PRO, T 70/1545.

A rivalidade entre os portos controlados pelo Daomé e os novos portos orientais no Golfo do Benin se prolongou até o fim do tráfico. Em 1795, o rei daomeano Agongolo enviou dois embaixadores a Bahia com uma nova proposta de conferir ao porto de Ajuda 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”¹⁰⁹. Também o rei daomeano Adadozan insistiu nesse monopólio com os portugueses, como mostra sua carta ao rei português Dom João em novembro de 1804¹¹⁰. Cabe notar que foi a partir desse ano que os Fulani iniciaram a *jihad* ou guerra santa contra o reino de Oyo, que já havia algum tempo vinha perdendo o seu poderio. Aproveitando essa circunstância, Adadozan foi o primeiro rei daomeano que deixou de pagar o tributo a Oyo, entre 1804 e 1808¹¹¹. A *jihad* islâmica tem sido considerada a causa principal do aumento do tráfico em Porto Novo e Seme (o seu ponto de embarque na praia), sobretudo de escravos yoruba-falantes (nagô e haussa), entre 1803 e 1815¹¹². Aliás, na primeira metade do século XIX, os principais responsáveis pelo tráfico em Porto Novo foram os negociantes portugueses e brasileiros e, mais tarde, inclusive os afro-brasileiros¹¹³. Como conseqüência muitos desses escravos nagô e haussa foram para a Bahia, contribuindo de maneira significativa para as revoltas de africanos que aconteceram entre 1807 e 1835.

Em 1807 os portugueses abandonaram o forte de Uidá e os ingleses aboliram unilateralmente o tráfico. Aproximadamente em 1808, os oyo realizam uma grande investida ao país Mahi e cativaram mais de 20.000 escravos, vendidos em Lagos¹¹⁴. Entre 1807 e 1809, o tráfico em Uidá praticamente não existe. Adadozan procura formas alternativas de comércio na agricultura, mas, no tratado anglo-português de 1810, permitia-se a continuação do tráfico no porto de Uidá, enquanto este era

109 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*, 1895, v. 69, part. 1, 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, v. 81, doc.07, APEBa; apud. Verger, *Fluxo*, pp. 265-71.

110 Verger, *Fluxo*, pp. 271-75; *Os Libertos*, pp. 14, 106-110.

111 Glélé, *Le Daxomé*, p. 126.

112 Akinjogbin, *Dahomey*, p. 188.

113 Videgla, “Le Royaume”, pp. 137-8.

114 Pazzi, *Introduction*, p. 302.

interditado em Aneho, Porto Novo, Badagri e Lagos, o que revitalizou os interesses escravistas daomeanos. Calcula-se que em 1812 45 barcos baianos comerciavam em Uidá¹¹⁵. Essa situação faz com que a importação de escravos jeje na Bahia, que vinha decrescendo desde 1780, conheça, na década de 1810, o segundo e último momento do seu esplendor (ver abaixo).

Não se sabe com certeza quando Francisco Felix de Souza chegou ao Daomé, mas consta que se encontrava lá em 1803 e provavelmente virou diretor do forte português em 1806. Nessa época, parece que se traslada a Pequeno Popo (Aneho) ou Badagri, para retornar a Uidá em 1810, quando o tráfico é legalizado nesse porto, passando a ser, a partir de então, o traficante mais importante da área. Por problemas com Adadozan, exila-se de novo a Aneho onde permanece até 1820 quando, após a subida ao trono de Ghezo, em 1818, ele foi nomeado vice-rei de Uidá, com o título de Chacha. Felix de Souza veio a falecer em 8 de maio de 1849, mas a sua influência no Daomé foi decisiva nas décadas de 1820 e 1830¹¹⁶.

Oyo cai definitivamente frente aos Fulani em 1831¹¹⁷, gerando uma desestabilização geral do poder político e econômico da região, acompanhada do surgimento de cidades de refugiados como New Oyo, Ibadan e Abeokuta. Na mesma época, em 1830, termina a guerra civil em Porto Novo, com o envolvimento de Badagri¹¹⁸. Em 1850, declara-se o fim do tráfico no Brasil, embora na Bahia há notícias de aprisionamento de fragatas e briques com carregamentos humanos clandestinos ainda em 1851 e 1856¹¹⁹. Em Porto Novo o tráfico ilegal continua até pelo menos 1852 quando, paulatinamente, a economia da escravidão é substituída pela produção de azeite de dendê. Desde 1835 já existia um refluxo regular de ex-escravos africanos do Brasil para a Costa da Mina, que se prolonga até o final do século. As colônias desses libertos retomados (nagôs, haussas e mahis [jejes]) em Aneho, Agué, Uidá, Porto Novo e Lagos, contribuíram tanto para a continuação do tráfico clandestino até a sua extinção como para o desenvolvimento agrícola da região. Alguns libertos se deslocavam periodicamente entre as duas costas do Atlântico, estabelecendo relações comerciais e

¹¹⁵ Akinjogbin, *Dahomey*, p. 193.

¹¹⁶ Akinjogbin, *Dahomey*, pp. 197-98, Law, "Francisco", pp. 5-11.

¹¹⁷ Pazzi, *Introduction*, p. 301.

¹¹⁸ Pazzi, *Introduction*, p. 303.

¹¹⁹ M. I. C. de Oliveira, "Retrouver", pp. 120-21; cf. Presidência Província, Escravos Assuntos, maço 2880/1, caderno 1861, e maço 2891, cadernos 1863-79, APEBa. Verger, *Fluxo*, 434-38.

contatos regulares que mantinham a população africana da Bahia informada sobre os acontecimentos da costa africana.

Resumindo, podemos dizer que 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 jeje para a Bahia. Pode-se pensar que, num primeiro momento, aproximadamente até meados de século XVIII, os diversos grupos como os hueda, hula, aïzo, ou gun, do litoral e os ouemenu, agonli e mahi, do interior, mantinham ainda uma marcada diferenciação étnica, sendo que eram povos relativamente independentes. Já na segunda metade do século XVIII, na medida que o Daomé solidifica o seu poder centralizado, esses grupos tendem a se miscigenar, tanto no que diz respeito às áreas de moradia 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 os outros cultos de voduns "públicos" estavam subordinados. Aos poucos, a organização dos cultos vodun imposta pelos fon foi influenciando os cultos dos povos sob o seu domínio (ver capítulo 2). 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 uma denominação genérica como jeje como forma de identidade coletiva.

Desse modo, a denominação jeje, que no início estava 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, passa 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, convertem-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 de França na Bahia, menciona: "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"¹²⁰.

Notas sobre a demografia dos jeje no Recôncavo no século XVIII

Após esse breve percurso sobre o tráfico português e baiano na Costa da Mina caberia perguntar qual foi a importância demográfica dessa migração forçada dos jeje na Bahia. Desejamos apresentar algumas informações que, embora muito limitadas, permitem uma avaliação de caráter geral. Os dados disponíveis sobre a estrutura demográfica e evolução da população baiana no século XVIII são praticamente inexistentes ou muito imprecisos. Viajantes que passaram pela Bahia nas primeiras décadas do século chamam a atenção sobre a grande quantidade de escravos existente em Salvador. Dampier, em 1699, comenta que "são tão numerosos os escravos negros nessa cidade que formam a grande maioria dos habitantes". Frézier, em 1717, em uma frase muito citada, chega a notar que "dezenove vigésimos das pessoas que vemos são negros e negras despidos, salvo as partes que o pudor obriga cobrir, de maneira que essa cidade parece uma nova Guiné". Barbinais, em 1717-18, comenta que "todos os anos chegam mais de 25.000 [escravos] na Baía de todos os Santos, e contam-se mais de 15.000 na cidade de São Salvador"¹²¹.

Esses comentários são muito genéricos e pouco confiáveis. Segundo informações apresentadas por Mattoso, os recenseamentos da população baiana do século XVIII são também escassos e imprecisos, sem se poder quantificar com um mínimo de seguridade o seu total nem a proporção de negro-mestiços ou escravos¹²². O problema se agrava quando queremos saber alguma coisa sobre o contingente de africanos entre essa população negro-mestiça e mais especificamente sobre os jeje, um entre os múltiplos grupos étnicos africanos.

As fontes históricas mais importantes para abordar esse objetivo são os inventários, onde geralmente figura a denominação étnica dos escravos, assim como cartas de alforria, testamentos, escrituras de compra-venda de escravos ou recenseamentos. Com exceção de Carlos Ott, que examinou inventários tanto de Salvador como do interior do Estado e de 154 inventários de São Francisco do Conde

¹²⁰ Verger, *Fluxo*, p. 15.

¹²¹ Verger, *Fluxo*, pp. 61-62, 82-85.

(do período 1739-1800), publicados nos *Anais do Arquivo Público da Bahia*, contabilizados e tabulados por Verger, até onde sabemos nenhum outro autor apresentou informações detalhadas sobre as categorias étnico-raciais da população escrava para o século XVIII¹²³.

Para cobrir parcialmente essa laguna, consultamos um total de 404 inventários (não estragados e com lista de escravos) correspondentes à zona fumageira do Recôncavo, depositados no Arquivo Regional de Cachoeira¹²⁴. Para o período 1698-1800 foram contabilizados um total de 4.542 escravos, uma vez descartados 298 casos em que não foi possível identificar a categoria étnico-racial, por não constar no documento ou por ser ilegível. Para realizar a análise dividimos os dados por décadas, calculando os subtotais correspondentes e as percentagens dos grupos étnico-raciais mais significativos, do que resultou a tabela 1. Embora se trate de uma amostragem relativamente densa, é preciso lembrar que os resultados representam apenas estimativas aproximadas. Aliás, para uma avaliação da composição étnico-racial da população escrava do Recôncavo como um todo seria preciso ter informações mais detalhadas da zona do açúcar, onde a proporção entre escravos africanos e escravos nascidos no Brasil parece apresentar diferenças significativas com a zona fumageira.

¹²² Mattoso, *Bahia*, p. 222****.

¹²³ "Livro de Tutelas e Inventários da Vila de São Francisco do Conde", *AAPBa*, vol. 37. Verger, *Fluxo*, (apêndice III), pp. 669-675; Ott, "O Negro", pp. 141-153. Para a cidade de Salvador, Ott divide os dados em três períodos. Os números de 1702-1799 e 1800-1828 correspondem a inventários do APEBa. Os dados de 1838-1860 correspondem a contratos de compra e venda de escravos do Arquivo Municipal de Salvador. Os dados do interior do Estado, para o período 1778-97, correspondem a passaportes de escravos do APEBa. Stuart B. Schwartz apresenta uma tabela de escravos de nove engenhos baianos em 1739 dividindo os dados em três categorias genéricas: crioulos, angola e mina.

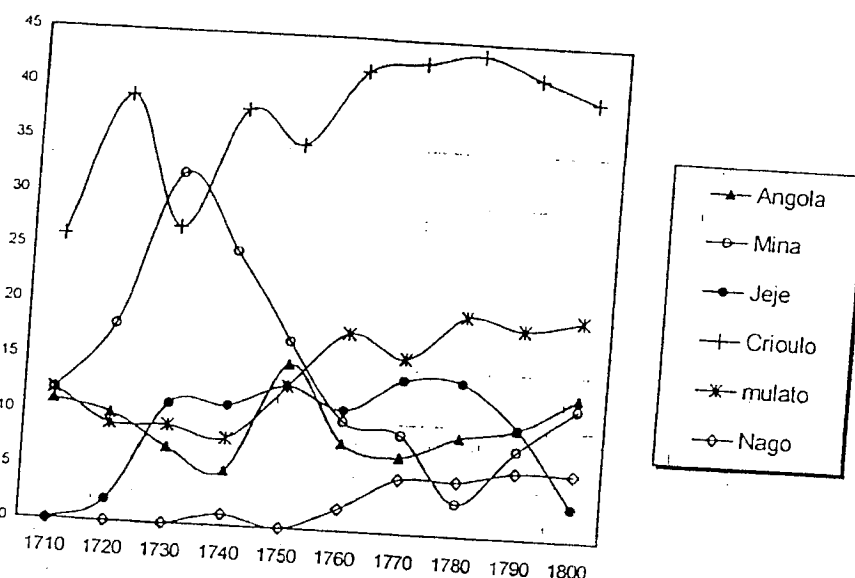
¹²⁴ Inventários, Judiciário, caixas 1-70, ARC. As localidades e o número [entre parêntese] de inventários consultados: Cachoeira [239], São Gonzalo dos Campos [75], São Pedro de Muritiba [54], Nossa Senhora do Desterro do Outeiro Redondo [16], Santo Estevão de Jacuípe [10], Belém [6], Tibiri [1], Capoirussu [1], Cruz das Almas [1]. Foram deixados de lado alguns poucos inventários da zona do algodão (Caetité e Inhambupe), e aqueles de São José de Itapororocas (Feira de Santana), São João de Água Fria e Santana do Camissão (Ipira), por ser localidades que não pertencem estritamente ao Recôncavo.

Tabela 1: População escrava por categorias étnico-raciais.
Recôncavo, zona fumageira, século XVIII

	Genéricos	Genio da Guiné	Angola	Congo	Benguela	Outros África central	São Tomé / C. Verde	Mocambique	Mina	Arara	Jeje	Couturana	Nagô	Carabary	Ocidental	Crioulo	Mestiço	Mulato	Pardo	Cabra	Total
1698-1710	0	24	20	10	17	10	2	0	22	3	0	0	0	0	0	47	0	20	0	1	176
%		13	11						12		0		0			26		12			
1711-1720	2	7	26	7	11	9	7	2	49	9	7	0	0	0	0	102	0	23	0	1	262
%		2	10						18	2			0			39		9			
1721-1730	0	0	12	4	7	2	1	0	51	2	18	0	0	2	0	43	0	13	0	2	157
%		0	7						32		11		0			27		9			
1731-1740	0	0	21	7	8	2	6	0	98	3	46	9	4	4	0	151	1	28	1	1	390
%			5						25		11		1			38		8			
1741-1750	0	0	30	1	2	0	0	2	33	0	26	1	1	0	2	69	0	17	4	5	193
%			15						17		13		0			35		13			
1751-1760	0	0	62	21	3	10	1	2	74	0	78	6	14	1	2	300	2	57	25	47	705
%			8						10		11		2			42		18			
1761-1770	0	0	55	3	12	2	3	0	73	0	111	5	40	0	2	336	1	43	34	46	766
%			7						9		14		5			43		16			
1771-1780	0	0	66	4	6	1	0	2	22	0	101	1	38	1	6	318	2	54	34	59	715
%			9						3		14		5			44		20			
1781-1900	0	0	59	0	11	2	2	0	48	0	57	1	36	1	5	242	0	42	25	43	574
%			10						8		10		6			42		19			
1791-1800	1	1	78	2	10	2	0	1	76	0	20	0	38	0	5	244	3	57	4	62	604
%			13						12		3		6			40		20			
1698-1800	3	32	429	59	87	40	22	9	546	17	464	23	171	9	22	1852	9	354	127	267	4542
%			9						12		10		3			40		16			

A fim de visualizar esses números apresentamos um gráfico com a evolução das percentagens dos grupos mais significativos ao longo do século. Cabe notar que tanto na tabela 1 como no gráfico 1 a percentagem dos "mulatos" inclui "pardos, cabras e mestiços".

Gráfico 1: População escrava por categorias étnico-raciais.
Recôncavo, zona fumageira, 1698-1800



De modo geral, observamos que os crioulos constituíam o grupo mais numeroso da população escrava durante todo o século XVIII, decrescendo a sua proporção apenas na década de 1720 e, paulatinamente, nas duas últimas décadas do século, coincidindo com os dois períodos em que incrementa o tráfico transatlântico de africanos. Schwartz, citando as estimativas de Partick Manning sobre as exportações da Costa da Mina para a Bahia, nota que o decrescimento da importação de africanos coincide com o declínio da economia açucareira entre 1730 e 1780. Mattoso identifica o período de 1730 a 1770 como aquele em que a população escrava foi majoritariamente crioula, não se renovando os plantéis nos engenhos devido a essa crise da economia do açúcar. A necessidade de liquidez levou também, nesse período, a favorecer um maior número de alforrias entre a população crioula¹²⁵. Vale salientar que uma grande proporção dos crioulos (em torno de 37% para a segunda metade do século) eram crianças, referidas nos inventários como "crioulinhos" e que, portanto, não constituíam, em princípio, parte da força de trabalho. Somando os totais de crioulos, pardos, mulatos e cabras, a população escrava nascida no Brasil constituía aproximadamente um 56%, frente ao 44% dos africanos. Uma análise por décadas mostra que a proporção de africanos, que no início do século era de 62%, decresce progressivamente e a partir de 1750 passa a ser inferior ao 50%. Em relação ao processo de miscigenação racial, os mulatos (no gráfico

incluindo pardós, cabras e mestiços) vão crescendo de forma paulatina ao longo do século até atingir aproximadamente um 20% da população escrava, sendo que essa população racialmente heterogenea tinha uma alta percentagem de crianças. Para a segunda metade do século, aproximadamente o 63% dos mulatos são designados como "mulatinhos" e 48% dos cabras como "cabrinhas".

Ora, a predominância do elemento crioulo e mulato na população escrava da zona fumageira baiana contrasta com a pauta supostamente predominante nas *plantations* de açúcar. Fernando Ortiz já falava, em relação a 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 se caracterizava por ter em torno um 70% de africanos, escassez de mulheres e poucas crianças. Essa distribuição social era mais extremada nos grandes engenhos de açúcar do que nas fazendas de cana e indica a dependência direta da economia do açúcar do tráfico transatlântico de escravos¹²⁶. As fazendas de tabaco, geralmente com menor poder econômico e acesso a créditos, empregavam menos escravos e provavelmente absorviam aqueles mais baratos (mulheres, crianças, idosos), sendo que o cultivo do fumo 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 a possibilidade duma dieta mais rica – devido a criação de gado e a produção de farinha, feijão e milho desenvolvida nas fazendas de fumo – o resultado foi uma maior fecundidade, que resultou na crescente presença de "crioulinhos, mulatinhos e cabrinhas"¹²⁷.

Apesar dessa disparidade na proporção de africanos e crioulos na zona do fumo e do açúcar, as proporções relativas dos diversos grupos étnicos africanos parecem ter sido semelhantes. Por exemplo, em 1739, em nove engenhos de açúcar baianos, os grupos da África Central (angola) constituíam o 17,6% da população africana e os da África Ocidental (mina) o restante 82,3%¹²⁸. Na zona do tabaco, para a década de 1730, achamos uma proporção parecida: 21% para os grupos da África Central e 79% para os grupos da África Ocidental. Do mesmo modo, para a segunda metade do século XVIII,

¹²⁵ Mattoso, *Bahia*. Schwartz, *Segredos*, pp. 283-84.

¹²⁶ Schwartz, *Segredos*, p. 289; Ortiz, *Contrapunteo*, apud. Barickman, *A Bahian*, p. 4.

¹²⁷ Barickman, *A Bahian*, pp. 157-160. Barickman examina o período 1780-1860, mas suas considerações sobre o contraste entre a população escrava da zona fumageira e do açúcar são aplicáveis para o século XVIII. Ver Wimmer, "Ethnicity", p. 17.

considerando apenas a população africana, achamos proporções semelhantes na zona do açúcar e na zona do tabaco.

Tabela 2: proporções dos grupos africanos no Recôncavo 1750-1800¹²⁹

	Zona açúcar		Zona tabaco	
	Quantidade	%	Quantidade	%
África Central	126	32.6	420	32.7
Angola	98	24.9	320	24.9
África Ocidental	267	67.9	862	67.1
Mina	83	21.1	293	22.8
Jeje	148	37.6	367	28.5
Nagô	24	6.1	166	12.9
Total	393		1284	

Pelo limitado da amostragem, as percentagens da zona do açúcar não são totalmente confiáveis e serão necessárias futuras pesquisas para refinar os resultados. No entanto, esses dados preliminares são indicativos de uma certa correspondência entre as proporções relativas dos grupos africanos nas zonas do açúcar e do tabaco. Se aceitamos essa hipótese, as considerações que se seguem em relação a evolução das diversas categorias étnico-raciais na zona fumageira ao longo do século XVIII seriam aplicáveis também a zona do açúcar, e consequentemente, seriam estimativas indicativas da composição da população escrava africana do Recôncavo como um todo. Porém, essa extrapolação deve ser tomada com cautela e, como já foi dito, será preciso esperar futuras pesquisas na zona do açúcar para confirmá-la.

Feita essa ressalva, podemos examinar os dados relativos aos grupos africanos, conforme aparecem na tabela e no gráfico 1. A denominação genérica "gentio de guiné", muito freqüente no século XVII, desaparece drasticamente na década de 1710, quando outras denominações mais específicas passam a ser usadas para diferenciar a crescente diversificação do tráfico. O mesmo acontece com a denominação Ardra, que decresce à medida que é suplantada pela denominação jeje. Como já analisamos, esse processo provavelmente corresponde ao declínio do reino de Allada e à crescente hegemonia de Uidá no comércio da Costa da Mina.

¹²⁸ Schwartz, *Segredos*, p. 287.

¹²⁹ Fontes: Para a zona fumageira: Inventários, Judiciário, caixas 1-70, ARC. Para a zona do açúcar combinamos os dados dos 154 inventários de São Francisco do Conde, correspondentes ao período 1737-1800, publicados no *APBa*, vol.37, e adicionamos dados dos inventários de Santiago do Iguape [19] e Santo Amaro [2] depositados no ARC.

A percentagem dos mina apresenta grandes oscilações. O pico da década de 1720 pode ser enganoso e se deve, em parte, a ser a amostragem dessa década reduzida (157 escravos). Além disso, em 1726 figura o inventário de Manoel Francisco de Miranda, na freguesia de Outeiro Redondo, com 40 escravos minas, o que faz atingir esse 32%, provavelmente inflacionado. A partir de 1730, com o incremento do tráfico e a diversificação dos portos, a denominação mina, que como já vimos era um termo genérico, parece que é utilizada com menor frequência. Todavia no final do século há uma tendência a recuperar a sua popularidade. Uma possibilidade é que esse ressurgimento do termo mina respondesse ao auge do tráfico no porto de Ancho, controlado pelos gen da área Mina-Popo, também conhecidos como mina.

Uma das mudanças mais notórias da primeira metade do século é o significativo aumento dos jeje, que passam de 2%, em 1720, a 11%, em 1730. Esse aumento reflete a conquista do litoral gbe por Agaja e o conseqüente cativo de muitos prisioneiros de guerra embarcados em Uidá. A percentagem dos jeje chega até 13%, mas na década de 1750 decresce levemente, provavelmente devido a recessão que atingiu a exportação de tabaco nesse período. No entanto, nas décadas seguintes, de 1760 até 1780, esse grupo atinge a sua proporção mais alta, constituindo, com 14%, o grupo africano demograficamente majoritário. A grande exportação dos jeje corresponde, portanto, com os reinos de Agaja e Teghesu no Daomé. Mas, com os reis Kpengla e Agongolo, nas duas últimas décadas do século os jeje experimentam no Recôncavo, e talvez na Bahia de modo geral, um decrescimento progressivo, sendo que na virada do século XIX, na zona do fumageira, eles representavam apenas 3%. Esse fenômeno pode ser explicado pelo declínio do tráfico em Uidá, motivado, em parte, pelo crescimento dos portos orientais do Golfo do Benin (Porto Novo, Badagry e Onim) que, sobretudo a partir de 1780, concorrem e limitam o tráfico no maior porto daomeano. Esse fato também explicaria o progressivo, ainda que limitado, crescimento dos nagô a partir de 1760 e também de "outros sudaneses", incluindo os primeiros haussa, tapa e barba a chegarem na Bahia.

A percentagem dos angola atinge uma média em torno de 9% durante todo o setecentos, mas dependendo das décadas observa-se uma série de oscilações. O decrescimento das primeiras décadas do século é interrompido por um pico na década de 1740 que atinge a faixa de 15%, seguindo um novo decrescimento até 1770, para mostrar uma tendência a incrementar no final do século, até atingir 12%. Essa última tendência é confirmada pelos números de Carlos-Ott, que no período de 1778-1797

documenta no interior do Estado uma clara superioridade dos "bantos", com 2.163 registros, enquanto que os "sudaneses" (mina, nagô, jeje), constam com apenas 681 registros¹³⁰. Embora a proporção dos "bantos" que se deriva dos dados de Ott parece inflacionada se comparada com os inventários de Cachoeira, não cabe dúvida que na virada do século XIX, os angola recuperavam uma presença significativa e, deslocando os jeje, passavam a constituir o grupo africano demograficamente majoritário.

Outros grupos "banto" importantes no século XVII, como os Congo e os Banguela, experimentam um sério declínio durante as primeiras décadas do século XVIII, chegando quase a desaparecer. Só os Banguela, embora em menor grau, acompanham o crescimento dos angola no final do século, o que indica uma revitalização do tráfico subequatorial nesse período, que coincide, como foi dito, com a recuperação da economia do açúcar e a demanda de mão-de-obra escrava. Em qualquer caso, o que aqui nos interessa destacar é que, deixando de lado os mina, que aliás podiam incluir escravos da área gbe, entre 1730 e o fim da década de 1780 os jeje constituíram o grupo africano demograficamente mais importante entre a população escrava do Recôncavo fumageiro e provavelmente da Bahia como um todo.

Para o período 1751-1800 foram contabilizados 370 escravos jeje entre um total de 3364, constituindo assim 10,9% da população escrava e 28,8% da população escrava africana. Em 12 casos não foi possível identificar o gênero, sendo que o resto divide-se em 188 homens e 170 mulheres, obtendo uma razão de masculinidade de 110. Esse é um número baixo em relação àquele da população escrava da área de tabaco, que seria aproximadamente de 123 para o mesmo período, e muito mais baixo se comparado com a razão de masculinidade que imperava na população escrava da área do açúcar que, segundo cálculos de Schwartz, teria uma média de 185 no século XVIII¹³¹.

Foram identificados 62 indivíduos casados, 40 mulheres e 22 homens, o que significa que apenas 14% da população jeje estava casada. Nota-se que as mulheres casavam com mais facilidade do que os homens, provavelmente devido a relativa falta de mulheres entre a população escrava como um todo. Esse fato justificaria também o alto número de uniões inter-étnicas. Entre os 62 indivíduos casados, 20 deles constituem 10 casais jeje ou intra-étnicos; os restantes 42 jeje estavam casados com indivíduos de outras etnias. Os jeje (normalmente homens) podiam casar com crioulos, mas eram mais

¹³⁰ Ott, "O Negro", p. 143.

¹³¹ Wimmer, "Etnicity", pp. 7, 21; Schwartz, *Segredos*, p. 289.

freqüentes as uniões com outros africanos. Na mostra obtida os pares dos jeje eram 10 angola, 9 crioulos, 7 mina, 7 nagô, 2 congo, 2 sabarú, 1 codavi, 1 mossambique, 1 xamba e 2 não identificados. A baixa proporção de casais intra-étnicos em relação aos casais interétnicos não parece confirmar o vício étnico que Schwartz atribui a escolha do conjugue nos casamentos escravos da área do açúcar. Porém, cabe notar a alta proporção de conjugues nagôs (normalmente homens). Se temos em conta que nesse período esse grupo étnico era ainda demograficamente pouco significativo, o fato indicaria uma tendência das mulheres jeje a estabelecer casamentos com indivíduos com certas afinidades culturais.

A proporção de casamentos relativamente baixa explicaria o baixo índice de fertilidade da população escrava. Dos 52 casais envolvendo escravos jeje a metade não tem filhos, e só os restantes 26 têm registrada descendência, somando um total de 66 "crioulinhos". Nesse sentido vale salientar o baixo índice de fertilidade dos 10 casais intra-étnicos, sendo que apenas 3 deles têm filhos [somando um total de 9 filhos]. O mesmo acontece com os 9 casais de jejes e crioulos, dos quais só 3 deles têm filhos. Paralelamente foram indetificadas 27 mães solteiras com um total de 67 filhos, o que dá uma taxa de fertilidade de 2,5 filhos por mulher. Essa taxa de fertilidade é superior à dos 52 casais considerados como um todo que, com 66 filhos, resultaria numa média de 1,2. Ora, se consideramos apenas os 26 casais com filhos, a taxa de fertilidade seria de 2,4, similar à das mães solteiras.

Embora para estimar com precisão a taxa de fertilidade da população jeje faltem dados – como índices de abortos ou mortalidade infantil (que não deviam ser baixos) – parece que os jeje estavam longe de uma sustentabilidade por meio da reprodução natural. No entanto, como já vimos, na zona do tabaco o elemento crioulo e mulato era majoritário, o que sugere que os fazendeiros do tabaco acreditavam e provavelmente incentivavam os casamentos como estratégia para a reposição parcial do contingente escravo. Nesse sentido, a economia do tabaco pareceria depender menos do tráfico transatlântico do que a economia do açúcar, sem no entanto deixar de estar sujeito a este. Se ao crescimento crioulo que imperava na zona fumageira adicionamos a miscigenação interétnica dos casamentos jeje, há elementos para questionar a suposta separação da população escrava em função da sua cultura de origem. Ao contrário, os dados sugerem que na segunda metade do século XVIII, houve uma forte simbiose de valores africanos, a qual foi certamente herdada pelos crioulos.

Os jeje eram também uma população adulta e em muitos casos doente, o que, como já foi dito, podia resultar de uma estratégia dos fazendeiros do tabaco que, pela natureza do cultivo, investiam em escravos mais baratos como mulheres e idosos. Apenas achamos uma referência a um "moleque" e uma "menina" jeje e, embora em geral não consta a idade, um 20% de escravos é identificado como "já velho/a" ou "de mayor". Aparece também uma surpreendente quantidade de doentes ou aleijados, em torno do 27%, devido as duras condições do trabalho e a 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 a ocupação dos escravos jeje, a sua grande maioria (72%) estava empregada no "serviço da enxada", isto é, em atividades de lavoura de tabaco ou produtos de subsistência. Seguiam aqueles empregados no "serviço da caça" e em menor número aparecem outros com ocupações mais especializadas como fumeiros, cozinheiro, carreiro, cordoeiro, ou marinheiro. Essas habilidades são normalmente refletidas no preço mais alto desses escravos.

Falta qualquer índice sobre a taxa de alforrias no século XVIII para avaliar a presença dos jeje entre os libertos dessa época, embora possamos supor que, na segunda metade do século, devia ser significativa, pois, como veremos mais adiante, os jeje tinham capacidade para organizar irmandades católicas próprias, o que dificilmente seria possível para um grupo exclusivamente de escravos.

Até aqui falamos apenas da composição étnico-racial da população escrava do Recôncavo, com uma ênfase na zona fumageira, sendo preciso aguardar futuros estudos em outros arquivos do Recôncavo e de Salvador, especialmente com documentação concernente a área açucareira, para avaliar e refinar a análise aqui apresentada. Em relação a Salvador, até onde sabemos, Carlos Ott é o único autor que apresenta dados sobre as categorias étnico-raciais da população escrava no século XVIII¹³².

¹³² Ott, "O Negro", pp. 141-52. Os dados de 1702-1799 correspondem a inventários do APEBa.

Tabela 3: população escrava em Salvador, 1702-1799

	Gentio da Costa	Gentio da Guiné	Angola	Congo	Benguela	Cabinda	Mossambique	Outros "bantos"	Mina	Ardia	Jeje	Nagô	Carabary	Outros "sudaneses"	Total
Total	457	15	211	12	53	2	12	11	102	8	24	5	5	2	945
%	48.3	1.5	22.3	1.2	5.6	0	4	1	10.7	0	2.5	0.5	0.5	0	

Esses dados têm o inconveniente de não indicar o componente crioulo, mulato, pardo e cabra. Mas, calculando que este constituía algo mais da metade da população escrava, devemos dividir as percentagens de Ott por algo mais de dois para compará-las com as do Recôncavo. Nesse sentido, por exemplo, os angola estariam em torno de 10% do total da população escrava de Salvador, o que não difere muito da sua proporção no Recôncavo fumageiro. Surpreende, no entanto, a baixa percentagem, dos mina e, sobretudo, o 2,5% dos jeje, que não é coerente com os dados do Recôncavo. A explicação para esse fenômeno é que nos inventários de Salvador parece ter sido muito comum a denominação "Gentio da Costa" que no Recôncavo, nesse período, não era utilizada. Isso implica, por um lado, que minas e muitos jeje eram classificados em Salvador apenas como "Gentio da Costa" e, por outro lado, indica que a denominação jeje, como já foi sugerido anteriormente, era característica do Recôncavo.

Notas sobre a demografia dos jeje na Bahia do século XIX

Kátia Mattoso, na sua obra *Bahia século XIX*, apresenta um panorama geral das populações da Província da Bahia entre 1780 e 1890 e aponta que "as informações disponíveis sobre a estrutura demográfica e evolução da população baiana não são satisfatórias", permitindo apenas "trabalhar com ordens de grandeza"¹³³. No entanto, se comparadas com aquelas disponíveis para o século XVIII, elas são mais numerosas e permitem avaliações relativamente mais precisas. 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 apresenta uma tabela de

¹³³ Mattoso, *Bahia*, p. 82.

percentagens sobre a repartição da população baiana por cor. Segundo essa autora, essas são as fontes documentais mais confiáveis¹³⁴.

Tabela 4: Repartição da população baiana por cor, s. XIX

	<i>Livres</i>			<i>escravos</i>	
	brancos	índios e caboclos	Negros e mulatos	Negros e mulatos	Total geral
1808	20.4%	1.3%	43.0%	35.3%	336.072
1872	24.0%	3.6%	60.2%	12.2%	1.379.576

De modo geral, percebe-se que a população negro-mestiça constituía uma maioria de 78,3% em 1808, decrescendo para 72,4% em 1872. Quanto à proporção da população escrava, observa-se um decrescimento significativo à medida que avança o século. Dados coligidos pela bibliografia sobre fluxos populacionais na Bahia entre o final do século XVIII e primeira metade do século XIX indicam que a proporção de escravos apresentava uma relativa estabilidade, constituindo em torno de 35% ou 40% da população total, ainda que para as freguesias urbanas de Salvador os cálculos de Maria José de Souza Andrade indiquem uma proporção menor, sendo, por exemplo, em 1811 e 1820 só de 15,53%, em 1822 de 18,39% e em 1855 de 15,49%¹³⁵. Isso indicaria que a maior concentração de escravos se dava nas freguesias semi-rurais de Salvador e nas fazendas e engenhos da zona rural, principalmente do Recôncavo. Ao longo da segunda metade do século XIX, com a proibição do tráfico internacional, o aumento do tráfico interprovincial e a ampliação das possibilidades de emancipação escrava a proporção de escravos vai diminuindo. Em Salvador, cai já em 1855 para 27,46%, em 1872, para 11,6% e em 1887, na véspera da abolição, é de 10,6%¹³⁶.

Como para o século XVIII, vamos examinar a composição étnica-racial da população escrava, concretamente de Salvador, a partir de inventários. Andrade examinou aqueles disponíveis no Arquivo Público da Bahia para o período 1811 a 1860. A esses dados adicionamos os dos inventários do período 1802-1806, levantados numa pesquisa dirigida por João José Reis. Com essa informação, elaboramos uma tabela

¹³⁴ Maitoso, *Bahia*, pp. 97, 119 (tabelas 9 e 17). O total da população baiana recenseada em 1808 exclui a comarca de Sergipe del Rei.

¹³⁵ Andrade, "A mão-de-obra", pp. 46-48.

¹³⁶ Maitos, "Negros", p. 8. Fontes: Andrade, *A mão-de-obra*, p. 29; Slenes, *The Demography*, p. 691; "Relatório do Ministro de Agricultura Comércio e Obras Públicas de 1888", apud. J. M. Carvalho, *Teatro*, p. 292.

dividida por decênios, com as percentagens relativas correspondentes a cada grupo étnico racial.

Tabela 5: População escrava por categorias étnico-raciais. Salvador, 1800-1860¹³⁷

	Africano	Gentio da Costa	Angola	Congo	Benguela	Cabinda	Mossambique	Mina	Ileje	Tapa	Nagô	Hausa	Caribary	Outros africanos	Crioulo	Mestiço	Mulato	Pardo	Cabra	Não identificável	Total
1801-1810	1	164	147	1	29	0	0	57	70	3	51	21	0	6	205	6	35	33	27	48	904
%	0	18	16	0	3	0	0	6	7	0	5	2	0	0	22	0	3	3	2	5	
1811-1820	0	61	93	10	34	30	3	50	142	18	107	119	20	43	186	1	18	28	21	8	992
%	0	6	9	1	3	3	0	5	14	1	10	11	2	4	18	0	1	2	2	0	
1821-1830	0	57	108	29	30	95	44	55	157	24	227	89	14	55	342	0	46	50	62	5	1489
%	0	3	7	1	2	6	2	3	10	1	15	5	0	3	22	0	3	3	4	0	
1831-1840	1	21	95	27	6	23	25	49	104	30	435	60	24	41	352	0	34	37	45	8	1417
%	0	1	6	1	0	1	1	3	7	2	30	4	1	2	24	0	2	2	3	0	
1841-1850	9	2	89	8	8	18	11	33	70	18	542	19	9	28	454	0	7	75	93	8	1501
%	0	0	5	0	0	1	0	2	4	1	36	1	0	1	30	0	0	4	6	0	
1851-1860	469	0	25	4	0	6	2	18	20	7	240	16	3	12	649	0	17	83	46	13	1530
%	30	0	1	0	0	0	0	1	1	0	15	1	0	0	35	0	1	5	3	0	
TOTAL	480	305	557	79	107	172	85	262	563	100	1602	324	70	185	2088	7	157	306	294	90	7833
1801-1860	6	3	7	1	1	2	1	3	7	1	20	4	0	2	26	0	2	3	3	1	%

Devemos insistir que, pela natureza das fontes, esses resultados são apenas aproximações norteadoras e que, portanto, as percentagens devem ser consideradas como indicativas de tendências e não como números fiéis à realidade. Quando comparamos esses resultados com aqueles de autores que examinaram outras fontes documentais, surgem inevitáveis discrepâncias. Por exemplo, Carlos Ott e Maria Inês Cortes de Oliveira trabalharam com contratos de compra e venda de escravos africanos, depositados no Arquivo Municipal de Salvador para os períodos 1838-60 e 1840-60, respectivamente. As diferenças com os números obtidos por Andrade a partir dos inventários do período 1838-60 aparecem na tabela 5.

¹³⁷ Andrade, "A Mão-de-obra", apêndice, tabela 4 (1 e 2). Fico grato a João Reis por ter providenciado cópia dos dados brutos da sua pesquisa sobre inventários no período 1802-06.

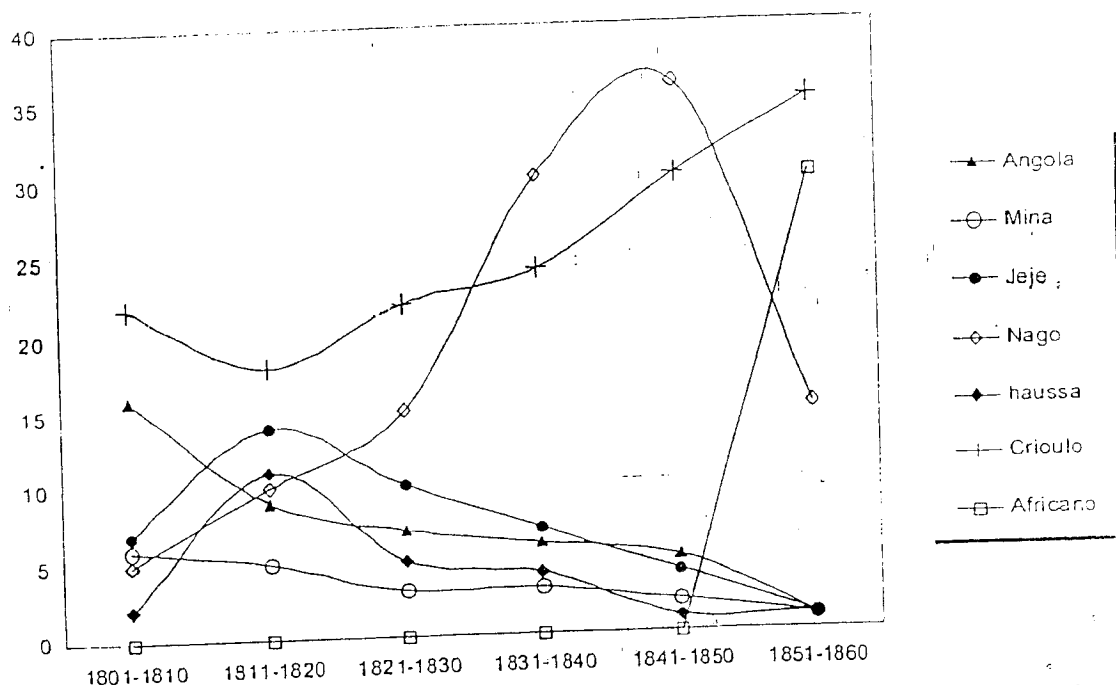
Tabela 6: Percentagens dos africanos segundo inventários e contratos de compra e venda de escravos. Salvador, 1838-1860¹³⁸

	Africano	Gentio da Costa	Angola	Congo	Benguela	Cabinda	Mossambique	Mina	Jeje	Tapa	Nagô	Hausa	Carabary	Outros africanos	Total
Inventários	478	5	150	20	10	31	15	67	108	34	888	47	19	48	1920
1838-1860	24	0	7	1	0	1	0	3	5	1	46	2	0	2	%
Contratos 1	0	0	267	48	29	65	12	117	286	77					
1838-1860	0	0	7	1	0	1	0	3	8	2	2409	88	39	51	3488
											69	2	1	1	%
Contratos 2	806	5	203	39	22	46	0	82	208	0					
1840-1860	23	0	5	1	0	1	0	2	6	0	1896	0	25	53	3385
											56	0	0	1	%

É notável a ausência de qualquer referência a “africanos” nas escrituras de escravos examinadas por Ott (contratos1), que provavelmente não os contabilizou na sua análise. Esse fato explicaria, em parte, a disparidade das percentagens dos “nagô” e em menor medida dos “jeje”. Porém, com essas exceções, a margem de erro oscila apenas entre 1 e 2% e, em linhas gerais, há uma relativa consistência. Achamos, portanto, que os números derivados dos inventários são relativamente confiáveis para mostrar as tendências mais significativas na dinâmica da composição étnico-racial da população escrava de Salvador no período de 1801 e 1860. Utilizando os dados dos grupos ou categorias étnico-raciais mais relevantes, obtemos o gráfico 2, que nos ajuda a visualizar os processos de mudança.

¹³⁸ Fonte “inventários”: Andrade, “A Mão-de-obra”, apêndice, tabela 4 (1 e 2). Fonte “contratos 1”: Ott, “O Negro”, pp. 141-152. Fonte “contratos 2”: M. L.C. de Oliveira, dados da sua pesquisa de doutorado “Retrouver une identité”, generosamente cedidos para este trabalho, pelo qual fico grato. Carlos Ott apresenta igualmente uma tabela para o período 1800-1828, baseada em inventários do APEBa. Esses números, são comparados com aqueles de Andrade para o mesmo período no apêndice 1.3.

Gráfico 2: População escrava por categorias étnico-raciais. Salvador, 1801-1860



Com já comentamos, a partir de 1780 e, sobretudo, a partir de 1790, com o fim da crise do açúcar e uma relativa prosperidade econômica, inicia-se um novo ciclo de importação massiva de escravos africanos que vai durar até aproximadamente 1820¹³⁹. Desse modo, revertendo o panorama do século XVIII, os africanos passam progressivamente a constituir a maioria da população escrava e isso explica o decréscimo, nas duas primeiras décadas do oitocentos, da percentagem dos crioulos, pardos e mulatos que, aliás, conseguiam também um maior número de cartas de alforria. Na década de 1801-10, os escravos nascidos no Brasil (crioulos, mulatos etc.) constituíam aproximadamente 30% e na década seguinte apenas 23%.

Kátia Mattoso apresenta avaliações sobre o número de escravos africanos chegados a Bahia na primeira metade do século XIX. Excluídos os nove anos de 1831 a 1839, para os quais não se encontra nenhum dado, essa autora registra a entrada de 277.681 africanos no porto de Salvador, sendo que 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. Seguindo Verger, Mattoso identifica três períodos. O primeiro é o do tráfico legal e irrestrito de 1800 a 1815.

¹³⁹ Mattoso, *Bahia*, pp. 29-33. Schwartz, *Segredos*, pp. 283-84.

“Entre 1800 e 1810, pôde-se chegar a uma média anual de 7.500 a 7.700 escravos; entre 1811 e 1814 essa média caiu para 5.577 a 5.700”. No segundo período, de 1815 a 1830, o tráfico ainda era legal, mas estava limitado ao sul do Equador, embora o tráfico clandestino no Golfo de Benin continuasse. A média anual de importação segundo dados de Góes Calmon é de 7.023 africanos e segundo dados de Pierre Verger, de 6.196. “As importações caíram entre 1823 e 1829 – anos [posteriores a] luta pela independência da Bahia, marcados por tumultos sociais e pela desorganização do comércio – mas subiram muito às vésperas das novas restrições impostas pelos ingleses a essa atividade”. No terceiro período de 1831 a 1851, o tráfico foi semi-clandestino, autorizado pelo Brasil mas proibido pelos ingleses e seus aliados. Como foi dito, não há dados relativos à década de 1830. Mas, na década de 1840 as importações cresceram de forma nítida até atingir o ponto máximo entre 1846 e 1850, com uma média, nesses cinco anos, de 8.674 africanos¹⁴⁰.

Ora, qual era a procedência desses africanos? Como mostra a tabela 5, na primeira década do século, em Salvador, o maior contingente era designado apenas pelo genérico termo “Gentio da Costa”, que podia se referir indistintamente a minas, jeje, nagô, haussa ou outros. Todavia, esse uso, como aquele do igualmente genérico mina, é aos poucos abandonado para utilizar denominações mais precisas.

No início do século tem destaque ainda os angola, que, como já vimos, vinham crescendo desde 1780. No entanto, a partir de 1810 esse grupo experimentou um progressivo declínio, sendo que o tráfico da África subequatorial parece ter privilegiado, até aproximadamente 1830, a importação dos cabinda, um grupo até então quase ausente na Bahia. Os grupos da África Central (angola, cabinda, benguela, congo e mossambique), apesar da proibição inglesa de traficar acima do equador desde 1815, passam a um segundo plano frente ao crescimento massivo das importações dos povos do Golfo do Benin. Em seu ofício de 16 de junho de 1807, o Conde da Ponte escreve a Lisboa: “Esta colônia [da Bahia], pela produção de tabaco que lhe é própria, tem o privilégio exclusivo do comércio com a Costa da Mina. Importarão no anno passado ás embarcações deste tráfico 8.307 escravos Gegês, Usás, Nagôs, etc., nações as mais

¹⁴⁰ Mattoso, *Bahia*, pp. 117-19; Verger, *Fluxo*, pp. 662-3.

guerreiras da costa de Leste"¹⁴¹. Em 1814, Luiz Joaquim dos Santos Marrocos escreve: "na Bahia chegam sobretudo negros da Costa da Mina"¹⁴².

Como já tem sido bem estudado por vários autores, o contingente de africanos mais importante da África Ocidental durante a primeira metade do século XIX como um todo foi o dos nagô. Mencionados no Recôncavo desde 1734, eles começam a ter uma presença expressiva só por volta de 1770, mas sem superar 5% da população escrava até a virada do século. A partir daí, o seu crescimento é progressivo, mas muito especialmente a partir da década de 1830, coincidindo com a caída definitiva do reino de Oyo e a grande instabilidade social e múltiplas guerras que assolaram os povos sob sua influência, entre eles também os tapa, bornu, carabary, benim etc. Em 1848, no final da época do tráfico clandestino, 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"¹⁴³. Essa percentagem é certamente exagerada, mas a superioridade demográfica dos nagôs é inquestionável, e entre 1840 e 1860 eles constituíam mais da metade da população escrava africana (ver tabela 6).

Outro grupo importante foi o dos haussa, que aparecem mencionados pela primeira vez nos inventários do Recôncavo como ossá ou ussá, em 1793. No entanto, foi só a partir de 1804, ano em que os fulani lançaram a *jihad* islâmica contra esse povo e o reino de Oyo, que os haussa começaram a chegar na Bahia em números significativos, atingindo a sua máxima percentagem de 11% na década de 1810. Embora islamizados, os haussa eram vistos pelos fulani como pagãos ou infieis, pelas suas práticas religiosas que podiam assimilar ritos e crenças que não se ajustavam à ortodoxia islâmica. Conhecidos na Bahia também como malês, os haussa, junto com os nagô, foram responsáveis por várias revoltas escravas entre 1807 e 1835.

O caso dos jeje é mais complexo, e a suas flutuações não respondem tanto às dinâmicas da economia do açúcar brasileiro como as variáveis políticas do Daomé e do tráfico internacional. Quando a partir de 1780 começa a crescer a importação de africanos na Bahia, os jeje, que até então constituíam o grupo africano demograficamente majoritário, experimentam contrariamente um progressivo declínio, que na última década do século, no Recôncavo fumageiro, os leva a reduzir a sua

¹⁴¹ Códice 29.893, AIHU; apud. M. I. C. De Oliveira, "Quem eram", p. 51. Também citado por Verger, *Fluxo*, pp. 14, 331.

¹⁴² Verger, *Fluxo*, p. 14.

¹⁴³ Verger, *Fluxo*, pp. 14-15, 432.

presença apenas a 3%. Como já comentamos, a causa principal desse fato foi a concorrência dos portos orientais do Golfo do Benin (Porto Novo, Badagry e Onim), que durante os reinos de Kpengla, Agongolo e Adandozan levaram à decadência Uidá. Nessa interpretação estamos privilegiando a identificação dos jeje com escravos embarcados em Uidá porque pensamos que efetivamente era nesse porto onde a maioria dos jeje era embarcada. Mas, não devemos esquecer que eles podiam ser também vendidos em outros portos como Porto Novo ou Ancho.

Apesar desse declínio no final do século XVIII, na primeira década do século XIX, em Salvador, os jeje aparecem com 7% e na segunda década atingem um novo pico de 14%, fazendo com que entre 1810 e 1820 eles passem, outra vez, a ser o grupo africano demograficamente majoritário entre a população escrava. Como já vimos, embora entre 1807 e 1809 o tráfico em Uidá tenha sido praticamente nulo, o tratado anglo-português de 1810 permitia a continuação do tráfico no porto de Uidá, enquanto este era interditado em Ancho, Porto Novo, Badagry e Lagos, o que revitalizou os interesses escravistas daomeanos. Calcula-se que em 1812 quarenta e cinco barcos baianos comerciavam em Uidá¹⁴⁴. É também no final dessa década que o traficante baiano Felix de Souza começa a comerciar em Uidá, convertendo-se no agente mais importante da exportação dos jeje e, nas décadas seguintes, já como Chacha, sob o reinado do rei Ghezo, sobretudo da exportação de nagôs.

Segundo os dados dos inventários, como mostra o gráfico 2, foi a partir de 1825 que os nagô passaram a constituir o grupo africano demograficamente majoritário entre a população escrava, deslocando os jeje, que foram paulatinamente decrescendo. No entanto, levando em consideração que as datas de aparição dos escravos nos inventários tem uma defasagem com relação a sua data de chegada no Brasil, podemos supor que essa inversão demográfica jeje-nagô aconteceu com alguns anos de anterioridade, provavelmente por volta de 1820.

Isso parece se confirmar em algumas partes do Recôncavo. Infelizmente, não dispomos de dados consistentes sobre a população escrava do Recôncavo para a primeira metade do século XIX e serão precisas futuras pesquisas para cobrir essa lacuna. Temos apenas os números dos inventários de São Francisco do Conde para o período 1800-41 e dados parciais de um recenseamento de 1824-25 para a vila de Cachoeira e seus termos que, na época, correspondia praticamente ao vale do rio

¹⁴⁴ Akinjogbin, *Dahomey*, p. 193.

Paraguaçu. Apesar da maioria dos documentos desse recenseamento falar apenas de *africanos*, no caso de dois engenhos de açúcar no Iguape – o Engenho Novo, propriedade do Tenente Coronel Rodrigo Antonio Falcão, e o Engenho de Santa Catarina, propriedade do Tenente Coronel Domingos Américo da Silva – utilizam-se denominações étnicas¹⁴⁵. Dos seus alistamentos de escravos resulta a tabela 7.

Tabela 7: Distribuição étnico-racial da população escrava no Engenho Novo e Engenho Santa Catarina. Iguape, 1824-1825¹⁴⁶

Total	360
Não identificável	0
Cabra	16
Pardo	10
Mulato	16
Mestiço	0
Crioulo	92
Outros africanos	5
Carabary	2
Háussa	36
Nagô	68
Tapa	3
Jeje	39
Mina	12
Mossambique	4
Cabinda	22
Benguela	0
Congo	0
Angola	8
Gentio da Costa	0
Africano	26
Subtotal	360
1824-25	%

Vemos assim que na zona açucareira do Recôncavo em 1824-25 os nagô já eram o grupo de escravos africanos majoritário, seguido pelos jeje, haussa, mina, cabinda e angola, nessa ordem. Uma comparação com os dados do período de 1821-30 em Salvador (subtotal 3, tabela 5) mostra uma relativa consistência na distribuição por categorias étnico-raciais da população escrava do Recôncavo e de Salvador. No alistamento do Engenho de Santa Catarina está indicado que 20 dos escravos africanos,

¹⁴⁵ Em 1824, o Presidente da Província solicita ao juiz de fora de Cachoeira o alistamento dos moradores da vila e seus termos. Esse recenseamento, finalizado em 1825, consta de uns 25 cadernos incompletos, que se encontram no ARC (folhas dispersas). Essa documentação merece ainda um estudo detalhado que permita avaliar com precisão a proporção relativa de homens livres, ingênuos, libertos e escravos e, dentre esses últimos, a proporção relativa de africanos frente a crioulos, mulatos, pardos, e cabras. A utilização da denominação genérica "africano" parece ter sido uma convenção adotada pelos responsáveis do recenseamento a fim de simplificar o seu trabalho. Esse fato, determinado pela natureza administrativa do documento, não significa que os senhores de engenho e os próprios africanos não conhecessem as suas diversas etnias ou que elas não fossem operantes na época. Esse fato é evidente, por exemplo, no caderno referente ao alistamento de escravos do Engenho Novo, propriedade do Tenente Coronel Rodrigo Antonio Falcão. Nas três primeiras folhas se fala exclusivamente de africanos, enquanto que nas duas últimas, escritas por um outro escrivão, aparecem as denominações étnicas africanas e nenhuma referência a africanos: "Alistamento das pessoas que habitão desde o Engenho da Cruz até o Engenho Novo", (caderno n.7), documentos avulsos, ARC.

¹⁴⁶ "Alistamento das pessoas que habitão desde o Engenho da Cruz até o Engenho Novo", (caderno n.7), documentos avulsos, ARC. Agradeço a Luiz Cláudio Nascimento por ter providenciado cópias do caderno correspondente ao Engenho de Santa Catarina. No Engenho Novo constam 158 escravos, 19 deles agregados (68 não africanos, 90 africanos): 30 crioulos; 14 cabras; 16 mulatos; 8 pardos; 26 africanos; 16 nagô; 14 jeje; 13 ausá; 11 cabinda; 5 angola; 2 Benim; 2 Calabar; 1 moambique. No Engenho de Santa Catarina, são registrados um total de 202 escravos (68 não africanos, 134 africanos): 62 crioulos (35 crias); 2 cabras; 2 pardos; 52 nagô; 25 jeje; 23 auça; 12 mina; 10 cabinda; 3 angola; 3 tapa; 3 maiombe ou Moçambique; 2 Barba; 1 São. Tome.

na sua maioria nagô, foram comprados em 1824. Isto é, era naquele momento que os engenhos mais ricos, com capacidade de compra de novos escravos, estavam importando os nagô.

Até aqui falamos apenas de população escrava, mas cabe notar que no século XIX a população negro-mulata livre ou liberta era superior à escrava (tabela 4). Embora os crioulos obtivessem em maior medida a alforria, também os africanos constituíam um segmento expressivo no grupo dos libertos. Aliás, desde o ponto de vista da contribuição dos africanos no processo formativo do Candomblé, tema que abordamos no próximo capítulo, foram os libertos quem desempenharam o papel mais relevante e, portanto, é importante uma mínima avaliação da sua composição étnico-racial. Infelizmente os dados sobre esse assunto são escassos. A partir de cartas de alforria estudadas por Mattoso, Reis elaborou uma tabela que indica as proporções das diversos segmentos étnico-raciais entre a população de libertos de Salvador, no período 1819-1836.

Tabela 8: Distribuição étnico-racial dos libertos. Salvador, 1819-1836¹⁴⁷

	Angola	Congo	Bençuela	Cabinda	Mina	Jeje	Tapa	Nagô	Hausa	Carabary	Outros africanos	Crioulo-pardo	Total
Total	97	16	22	21	180	288	45	275	111	15	137	1281	2493
1819-36	3.9	0.6	0.9	0.8	7.2	11.6	1.8	11.0	4.5	0.6	5.5	51.6	%

Dessa tabela podemos inferir que a percentagem de africanos entre a população negro-mulata livre era menor que entre os escravos, sendo aproximadamente de 48% para o período de 1819-1836. Observa-se que na década de 1820 ainda há entre os libertos certa superioridade numérica dos jeje frente aos nagô, sugerindo que apesar de nesse período os jeje já terem perdido a supremacia numérica entre os escravos, talvez pela sua maior antigüidade no país, mantivessem ainda a superioridade numérica entre os libertos. Como veremos no próximo capítulo, esse fator demográfico, embora não seja determinante, pode ter contribuído para uma predominância do culto vodun na

¹⁴⁷ Reis, *Rebelião*, pp.170-72; cf. Mattoso, "A propósito", pp. 38-9.

formação e institucionalização do Candomblé que se deu nas primeiras décadas do século XIX.

Finalmente, cabe mencionar um fenômeno que se dá sobretudo a partir de 1850, com o fim do tráfico transatlântico, que é a progressiva e sistemática utilização do termo "africano" para classificar tanto a escravos como a libertos. No gráfico 2, nota-se, no último decênio de 1850-60, um aumento vertiginoso dos "africanos", que chegam a constituir 30%, encobrendo logicamente uma maioria de escravos nagô. Um exemplo concreto é o do escravo José, quem, em 1835, durante os processos que se seguiram ao levante dos Malês, é identificado como José Nagô. Mas, em 1857, embora ainda referido como José Nagô, ele é mais freqüentemente identificado como José africano ou José da Costa da África¹⁴⁸.

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.

Tabela 9: Declaração de origem étnico nos testamentos de libertos. Salvador, 1790-1890¹⁴⁹

	Africano	Costa da África	Angola	Congo	Benguela	Costa do Leste	Costa da Mina	Jeje	Nagô	Hausa	Carabary	Outros africanos	Crioulo	Não identificável	Total
Subtotal 1	9	49	14	1	1	5	87	22	11	0	0	9	39	12	259
1790-1850	3.4	18.9	5.4	0	0	1.9	33.5	8.5	4.2	0	0	3.4	15	4.6	%
Subtotal 2	85	87	2	1	0	0	4	8	18	1	1	1	3	12	223
1851-1890	38.1	39	0	0	0	0	1.7	3.5	8	0	0	0	1.3	5.3	%

Poder-se-ia pensar que o progressivo aumento da utilização de termos genéricos como "africano" ou "costa d'África", em detrimento de outras denominações étnicas mais específicas, devia-se à natureza do documento, sendo que num testamento a identificação étnica não seria relevante. No entanto, uma interpretação mais plausível é supor que o uso das denominações étnicas estava em estreita relação com o tráfico e que quando este cessa, a partir de 1850, numa sociedade cada vez mais crioula e racialmente miscigenada, a identificação a partir de etnônimos africanos foi perdendo aos poucos a

¹⁴⁸ "Devassa do Levante de Escravos ocorrido em Salvador em 1835", *AAPBa*, no. 53, pp. 33, 35, 37.

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 jeje tiveram na Bahia uma importância demográfica significativa entre 1730 e 1780 e entre 1800 e 1820, chegando a constituir nesses períodos o grupo africano numericamente majoritário. Foi provavelmente no primeiro período que se produziu a construção de uma identidade coletiva conhecida como "nação jeje" e foi provavelmente no segundo período que os jeje contribuíram de uma forma determinante na 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 as denominações meta-étnicas de nação contribuíram para a construção dessa nova identidade coletiva. Ter a denominação é como para o romancista ter o título da obra, mas é claro que a identidade étnica não se baseia exclusivamente na existência de um vocábulo. A identidade étnica é vivida e expressada em toda uma série de comportamentos e interações interpessoais e, sobretudo, na capacidade de gerar instituições sociais passíveis de agregar os membros de uma determinada comunidade. Temos falado com insistência de novas identidades étnicas criadas em torno das denominações de nação. Porém, para abordar esse tema precisamos revisar brevemente as teorias sobre identidade étnica ou etnicidade e definir com mais precisão o que entendemos por esses conceitos.

Grupo étnico, identidade étnica: uma perspectiva relacional

Os conceitos de "eticidade" ou "identidade étnica" surgiram a partir da categoria de "etnia" ou "grupo étnico", estabelecidas pela antropologia do século XIX, nos tempos do colonialismo e das teorias evolucionistas, para identificar e classificar as diversas

149 Adatado de M. L. C. de Oliveira, *O Liberto*, pp. 53-54.

"tribos" e sociedades "primitivas" ou "tradicionais", supostamente fechadas, a-históricas e culturalmente isoladas. Mas os estudos que começaram a elaborar o conceito de "etnicidade" e "identidade étnica" surgiram nos anos 1960, na área da sociologia e dos estudos culturais e políticos, em relação sobretudo ao estudo dos grupos de imigrantes e outras minorias de excluídos, nas grandes cidades americanas. Segundo Glazer & Moynihan, nos Estados Unidos, os grupos étnicos, depois da perda de elementos diferenciadores como a língua, os costumes e a cultura, à medida que se passa à segunda geração e depois à terceira, são recriados e mantidos de modo contínuo por novas experiências. Segundo esses autores, o grupo étnico não é puramente um fenômeno biológico, mas um grupo de interesses¹⁵⁰.

Esses conceitos, no entanto, são ambíguos e difíceis de definir. Guy Nicolas considera o termo "etnia" um conceito confuso que pode, às vezes, ser empregado como sinônimo de raça, tribo, nação, cultura ou civilização¹⁵¹. Falando das teorias da etnia, o sociólogo inglês John Rex distingue entre a perspectiva "situacional" (ou relacional), defendida por Barth e Walman, e a perspectiva "primordial", apresentada por Geertz¹⁵².

De acordo com Geertz, a ligação "primordial" dos membros de um grupo étnico decorreria "do facto de se ter nascido numa determinada comunidade religiosa, de se falar a mesma língua, ou mesmo um dialeto de uma língua, e de se seguir determinadas práticas sociais. Considera-se que esta semelhança de sangue, fala, costumes etc., possui um poder de coacção indescritível e por vezes esmagador de *é em si própria*. Está-se ligado aos parentes, aos vizinhos, aos correligionários, *ipso facto* não só em resultado da atração pessoal e da necessidade de convívio, do interesse comum e da obrigação moral assumida, mas também, pelo menos em grande parte, em virtude de certo sentido absoluto e inexplicável atribuído ao próprio laço em si"¹⁵³. Segundo esta perspectiva, os laços étnicos não podem ficar envolvidos demais ou dependentes de fatores de classe ou de outros fatores políticos. Simplesmente atravessam além deles e têm sua própria dinâmica.

Contra essa teoria da etnicidade de caráter "primordial" outros autores desenvolveram uma outra teoria de etnia "situacional". Frederick Barth, talvez o autor

¹⁵⁰ Glazer, & Moynihan. *Beyond*, p. 1; Wirth, "The Problem", p. 313.

¹⁵¹ Nicolas, "Fait ethnique", pp. 95-126; apud. Ferretti, *Repensando*, p. 98.

¹⁵² Rex, *Raça*, pp. 48-50; cf. Barth, *Ethnic*; Walman, "The Boundaries", pp. 200-217; Geertz, *Old Societies*.

¹⁵³ Geertz, *Old Societies*, p. 109; apud. Rex, *Raça*, p. 49.

mais emblemático dessa tendência, propõe entender 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, mas um processo histórico, dinâmico, onde esses sinais diacríticos seriam seleccionados e (re)elaborados em relação de contraste com o "outro". A identidade étnica estaria baseada na demarcação da diferença frente ao "outro". O conflito, dessa maneira, para Barth, é parte da interação¹⁵⁴. 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"¹⁵⁵. A identidade étnica seria, assim, uma identidade contrastiva, característica que constitui a essência do conceito, contraste surgido do encontro entre o que se acredita ser e o que se acredita não ser, entre o que se faz e deixa de fazer.

Se a identidade étnica só existe quando persistem diferenças culturais marcadas com outros grupos, o mesmo processo de contraste implica uma interação social e contato cultural que pode levar a uma certa homogeneização ou convergência de valores e práticas, dinâmica na qual as diferenças tenderiam a se diluir. A interdependência e simbiose são, com isso, condições complementares dos processos contrastivos. García Canclini constata que a maioria das situações inter-culturais, neste fim de século, se configuram não só pelas *diferenças* entre culturas desenvolvidas separadamente, mas pelas maneiras *desiguais* em que os grupos se apropriam de elementos de várias sociedades, os combinam e transformam, concluindo que o objeto de estudo do "contacto cultural" não deve ser só a diferença, mas também a hibridação¹⁵⁶. Diferença e semelhança, contraste e assimilação, são movimentos simultâneos sempre em tensão.

De uma perspectiva relacional, esses processos de construção identitária étnica responderiam em última instância aos interesses, geralmente políticos, do grupo em questão que, desse modo, almejaria obter direitos e privilégios frente aos poderes hegemônicos. Nas palavras de Patterson, "a etnicidade só pode ser entendida em termos de uma visão dinâmica e contextual de fidelidades ao grupo; o importante em um grupo étnico não é o conjunto particular de objetos simbólicos que o distinguem, mas os usos

¹⁵⁴ Barth, *Ethnic*, p. 15.

¹⁵⁵ Da Cunha, "Etnicidade", p. 111.

¹⁵⁶ Canclini, "Museos", p. 13, apud. Sogbossi, "Mina-jeje", p. 39.

sociais desses objetos. As lealdades étnicas refletem e são mantidas pelos interesses sócio-econômicos subjacentes dos membros do grupo". Baseando-se em Saul, João José Reis sintetiza essas idéias da seguinte forma: "A identidade étnica ou etnicidade talvez possa ser considerada uma forma de 'ideologia popular' (...) Neste enfoque, a etnicidade ganha uma forte conotação política, porque não significa, apenas um sistema de afiliação a um grupo de origem, mas indica a existência de projetos de tomada ou participação do poder. Enquanto ideologia popular, a etnicidade também significa um sistema de mentalidade, de valores e comportamentos que ordena a micropolítica do cotidiano". Dan Aronson a define como "ideologia do e para o dissenso e o desengajamento em relação a uma arena sócio-política inclusiva, isto é, para seguir valores considerados não partilhados por outros"¹⁵⁷.

Poder-se-ia questionar até que ponto os processos de construção identitária de tipo étnico estão essencialmente inspirados na vontade de contestação ou tomada de poder e se respondem efetivamente a processos conscientes derivados de uma agenda política, ou se são resultado de uma dinâmica social mais complexa, asistemática e não dirigida, de alguma forma espontânea, imbricada na experiência dos indivíduos nas suas interações sociais. A identidade étnica tem sido freqüentemente discutida em relação ao conceito de classe social. No sentido estrutural, a classe social tem sido definida no marxismo como "a posição comum no interior das relações sociais de produção". Segundo Marx, "os indivíduos separadamente formam uma classe apenas na medida em que levam a cabo uma batalha comum contra uma outra classe; do contrário eles estão em termos hostis uns com os outros como competidores". Quer dizer, sem luta não há classe¹⁵⁸. Nesse sentido, classe, raça e etnicidade compartilham processos de identidade similares, baseados na diferença e conflito com o outro.

E. P. Thompson propõe considerar a classe como um fenômeno histórico fluido e dinâmico, como um sistema de relações múltiplas. Embora ele admita que a experiência de classe é determinada, em grande medida, pela posição que ocupam os indivíduos nas relações de produção ou econômicas, a consciência de classe seria a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais, encarnadas em tradições, sistemas de valores, idéias e formas institucionais. Para esse autor, portanto, o

¹⁵⁷ Essas idéias se encontram no trabalho de Reis & Silva, *Conflito e negociação. A resistência negra no Brasil escravista*, pp. 104, 108; cf. Patterson, "Context"; Saul, *The State*, cap.4; Aronson, "Etnicity".

¹⁵⁸ Wright "Varieties"; apud. Reis & Silva, *Negociação*, p.104.

conceito de classe envolve uma dimensão política e até cultural¹⁵⁹. Sobre a interpretação marxista da resistência escrava como luta de classes, já Bastide, antes de Thompson, apontava que os quilombos podiam ser compreendidos pela concepção marxista de luta de classes "a condición de definir la clase en toda su complejidad, no solamente por el modo de producción, sino por su cultura propia". Não é só uma resistência econômica frente a um determinado regime de trabalho, mas uma resistência da civilização africana na sua totalidade¹⁶⁰. Alan Dawley aponta para "o papel da experiência de classe na formação de culturas étnicas" e acrescenta que "por causa dos antolhos pluralistas ou positivistas, identidades de classe e étnica são sempre vistas como antitéticas: quanto mais identidade étnica menor consciência de classe"¹⁶¹. Mas o papel da experiência de classe pode favorecer a formação de culturas étnicas, como parece ter ocorrido com os escravos na Bahia do século XIX; se a etnicidade dividia os escravos enquanto classe, a experiência escrava de classe reforçava a solidariedade étnica. Classe e etnia estavam intimamente relacionadas¹⁶². John Rex sublinha que "a etnia não pode apenas se transformar num veículo da classe em macro-situações; haverá também numerosas contingências muito mais específicas perante as quais ela pode ser ou não ser invocada", isto é, "pode ser usada para apelar a uma organização social a fim de se atingir certos fins quando é necessário, mas pode também ficar simplesmente latente e ignorada"¹⁶³.

Rex sugere que as teorias de caráter primordial e relacional são, no fundo, complementares. Essa, de alguma forma, é também a postura de Weber que, embora dê uma ênfase maior aos componentes de tipo primordial como a crença numa procedência comum, contempla de uma forma tímida a possibilidade de integração de interesses políticos. Segundo esse autor, os grupos étnicos são "aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de experiências de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva numa procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias". A "comunhão étnica" fomenta "relações

¹⁵⁹ Thompson, *A Formação*, pp. 9-10.

¹⁶⁰ Bastide, *Sociologia*, p. 174.

¹⁶¹ Dawley, "E. P. Thompson", p. 40; apud. Reis & Silva, *Negociação*, p. 108.

¹⁶² Reis & Silva, *Negociação*, p. 108.

¹⁶³ Rex, *Raça*, p. 50.

comunitárias de natureza diversa, mas sobretudo, conforme ensina a experiência, as políticas"¹⁶⁴.

Cardoso de Oliveira considera que é "suficiente (...) ficarmos com o conceito weberiano de 'uma coletividade humana baseada na crença de uma origem comum, real ou imaginária' agregando-lhe somente seu caráter organizatório ('organizational group') proposto por Barth"¹⁶⁵. Já Weber distinguia entre relações sociais comunitárias e associativas. As primeiras estariam baseadas num "sentimento subjetivo dos participantes de *pertencer* (afetiva ou tradicionalmente) *ao mesmo grupo*" e os segundos estariam baseados "num *ajuste* ou uma *união* de interesses racionalmente motivados"¹⁶⁶. As nações africanas no Brasil seriam relacionamentos sociais comunitários, ainda que em determinadas circunstâncias pudessem ser mobilizadas por julgamentos racionais baseados em valores ou razões de conveniência comuns, gerando, portanto, relações associativas em volta de instituições sociais específicas.

É precisamente essa capacidade das comunidades étnicas para gerar ações de grupo de tipo associativo que nos 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 em que a identidade étnica pode se expressar com maior clareza. A participação em irmandades católicas, cantos e a formação de congregações religiosas em volta do culto vodun, como veremos, seriam um exemplo dessas "ações de grupo de tipo associativo" promovidas pela comunidade étnica jeje que propiciaram a consciência da sua identidade coletiva.

Para Rex um "grupo" envolve "um estreito relacionamento social" cujos agentes individuais assumem "representatividade" e "responsabilidade", isto é, em que "certos tipos de ação de cada participante podem ser imputados a todos os outros", possibilitando assim ações sociais coletivas. Além disso, Rex sugere como necessária a característica de se reconhecer um chefe ou dirigente para poder falar de grupo. Como esses postulados nem sempre se aplicam às entidades sociológicas que chamamos

¹⁶⁴ Weber, *Economia*, p. 270.

¹⁶⁵ R. C. de Oliveira, "Problemas", p. 83; apud. Ferretti, *Repensando*, p. 99.

¹⁶⁶ Weber, *Economia*, p. 25.

vagamente "grupos étnicos", esse autor as define como "quase-grupos"¹⁶⁷. Esse conceito de "quase-grupo" nos parece adequado para classificar as nações africanas no Brasil, ao sugerir uma certa imprecisão na definição dos seus limites. Como aponta Weber, a "comunhão étnica é apenas um *sentimento de comunidade* e não uma comunidade verdadeira", ela é um elemento que facilita relações comunitárias¹⁶⁸.

Sob a perspectiva das teorias relacionais da etnicidade, os limites de uma etnia são sempre dinâmicos e flexíveis, e certos autores falam de "reelaboração de fronteira" ou de "experiências culturais em construção"¹⁶⁹. Talvez essa visão não deixe de ser resultado do fetichismo pós-moderno nas fronteiras culturais. O conceito de cultura tem sido recentemente questionado enquanto território fechado, apontando para a sua natureza consensual e para o fato de não serem as culturas internamente homogêneas nem facilmente diferenciadas umas das outras. A cultura colore a experiência, mas é necessário repensar a sua contribuição na experiência vivida e na identidade pessoal e admitir que a sua importância talvez seja menor do que aos profissionais da antropologia interessaria admitir¹⁷⁰. Seguramente o mesmo poderia se afirmar dos conceitos de etnia e etnicidade.

Se em linhas gerais concordamos com estas idéias, constatamos que nessas interpretações sociológicas é privilegiado o grupo mais do que o indivíduo, o último sempre visto como integrado de forma exclusiva e continuada num só grupo. Ignora-se o fato da identidade dos indivíduos flutuar precisamente devido aos movimentos que ocorrem nas fronteiras variáveis das identidades coletivas. Recentemente, vários autores têm chamado a atenção sobre os limites sociais flexíveis dos grupos étnicos. Como recomenda Michel Maffesoli, para a compreensão dos fenômenos sociais do mundo globalizado, das sociedades complexas de cenários culturais múltiplos e organizados, a lógica da identidade, fixa e rígida, deveria ser substituída pela lógica da identificação, mais flexível, fluida e relacional. Muitas vezes, este processo de identificação se torna uma negociação entre valores opostos e conflituosos¹⁷¹. Desse ponto de vista, não existiria tanto uma identidade étnica *per se*, como múltiplos e cruzados *processos de identificação étnica*, gerados por contextos específicos. Rex apela à teoria da escolha

¹⁶⁷ Rex, *Raça*, pp. 21-24.

¹⁶⁸ Weber, *Economia*, p. 270.

¹⁶⁹ Reginaldo, "Experiência".

¹⁷⁰ Taylor, "Introduction", p. 20.

¹⁷¹ Maffesoli, "A ética", apud. R. C. M. da Silva, "O espetáculo", p. 30.

racional referente às relações raciais e étnicas. Os indivíduos não agem como autômatos predeterminados (como sugere a teoria primordial) mas eles podem valorizar a utilidade de uma determinada identificação étnica de acordo com suas preferências e interesses. Caberia perguntar até que ponto essas considerações, pertinentes no mundo contemporâneo da globalização, aplicam-se ao contexto histórico da Bahia colônia e império. Até que ponto a noção de uma identidade múltipla ou identidade bricolage, própria da experiência contemporânea, pode se projetar no passado?

Seria o conceito de nação um vocábulo da época para designar o que hoje entendemos por grupo étnico? Primeiro, cabe diferenciar a formação das nações africanas no Brasil, do nacionalismo inclusivo que poderíamos chamar de nacionalismo de estado, fortemente associado a uma idéia de territorialidade física, surgido no século XIX, principalmente na Europa e subseqüentemente nas colônias americanas. Esse "velho nacionalismo" em pouco corresponde ao fenômeno das nações diaspóricas como a judaica ou as africanas no Novo Mundo, onde o elemento territorialidade está ausente. As nações afro-brasileiras, construídas com base em processos internos de exclusão e discriminação fundamentados em diferenças de caráter cultural, estariam, então, efetivamente mais perto dos conceitos contemporâneos de grupo étnico, etnia ou etnicidade, e parecem melhor se enquadrar no que hoje, no contexto do multiculturalismo, se chama de "novo nacionalismo", produto cultural da fragmentação social e da contestação política. Portanto, os conceitos de etnia e etnicidade parecem ser ferramentas teóricas que permitem abordar o problema do "nacionalismo" africano no Brasil e, nessa perspectiva, poderíamos dizer que o sentimento de comunidade gerado pela assimilação de denominações meta-étnicas impostas desde fora acabou por gerar processos efetivos e seletivos de identificação étnica que, por sua vez, deram lugar a "quase-grupos" étnicos de limites flexíveis, definidos sobretudo numa mútua relação de contrastes. Neste trabalho adotamos as teorias situacionais ou relacionais como as mais pertinentes para estudar o caso jeje, assunto do próximo item¹⁷².

¹⁷² Outras considerações caberiam aqui sobre a relação entre etnicidade e racismo, mas, dados os limites desse trabalho, deixamos esse tema de lado. Michael Banton, falando da etnogênese, aborda o racismo como a manifestação de um grupo que fecha seus limites, suas fronteiras que são internas. A polaridade etnicidade-racismo implica que a etnicidade, por sua vez, é gerada pela idéia de inclusão; é suporte político, elemento de mobilização política, enquanto que o racismo é sinônimo de exclusão: Banton, "Etnogênese", p. 159.

Processos alternativos de nomeação étnica entre os jeje

O escravo africano quando capturado pelos traficantes não só perdia a sua liberdade; com ela iam-se os vínculos familiares e sociais, assim como os referentes culturais da sua terra. Esse processo de "desocialização", que Orlando Patterson chama "social death", era acompanhado por outro de despersonalização¹⁷³. 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, ele 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 profissionais. 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 do 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. É desta forma que, aos poucos, as denominações meta-étnicas 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 cantos da cidade, a partir do reconhecimento de semelhanças lingüísticas e comportamentais e da identificação de lugares de procedência comuns ou próximos, 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

¹⁷³ Patterson, *Slavery*.

partir de certo momento os escravos recém chegados já encontravam em funcionamento redes sociais estruturadas, onde a identidade coletiva de nação era efetivamente operacional e o processo de assimilação dessa nova identidade podia se produzir com mais rapidez.

Nessa dinâmica histórica de construção das nações africanas no Brasil, os processos de nominação tinham um papel importante, existindo um diálogo de várias vozes cruzadas. Pensemos no caso hipotético do escravo Joaquim. O senhor de engenho 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 num intento 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 onde os valores e usos sociais da classe dominante são impostos à classe subalterna. Cabe notar que na época colonial os cortes de classe e raciais que dividiam a população eram quase coincidentes, existindo, porém, uma certa relatividade e possibilidade de ascensão por parte dos pardos e mulatos.

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. Frente ao negro filho da terra, Joaquim relembra que não nasceu no país, que foi capturado e vem de outro lugar. Frente ao crioulo ele é estrangeiro.

Joaquim é jeje, sobretudo perante os outros grupos de africanos – os angola, os nagô, os haussá, os tapa –, 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 negro-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 dos cantos, dos escravos de ganho jeje, 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 meta-étnica. 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, o caso dos mahi, podiam ser já denominações meta-étnicas.

É o cruzamento desses três níveis de denominação, desses três campos de contraste, que nos parece marcante para entender a construção das nações africanas no Brasil. 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 meta-étnicas 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 biológico, 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 porque 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'"¹⁷⁴. As associações de caráter religioso, nas suas congregações e rituais, providenciaram formas institucionais para reforçar esse sentimento de comunalidade e de identificação com uma coletividade étnica. As irmandades católicas (onde 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 abaixo). Além das irmandades, os batuques e, a partir do século XIX, os candomblés, com a criação da chamada "família-de-santo", também contribuíram de

¹⁷⁴ Reis, *A morte*, p. 55.

forma marcante, sendo que os laços e vínculos mútuos estabelecidos no contexto religioso aparecem como uma alternativa ao parentesco consanguíneo¹⁷⁵.

Pode-se também pensar que a abrangência semântica do "parentesco" no Brasil foi favorecida pelo conceito de "parentesco" operativo nas "extended families" da maioria de sociedades africanas. No caso da área gbe, por exemplo, a organização familiar comporta formações sociais dispare e situadas em níveis diferenciados, sendo as principais o *xwedo*, 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 *xwe* (casa) ou família conjugal, o *xwedo* é a coletividade familiar de base, composta pelos descendentes por linha patrilinear de um ancestral recente (três ou cinco gerações). O *xwedo* 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 *xwedos* que reconhecem laços de parentesco ou uma origem geográfica comum dos seus respectivos ancestrais, constituem um *hennu* ou linhagem. Existiria ainda o *hennu daxo*, ou *hennu* extenso, que incluiria certos *xwedos* 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 (*tohwivo*). Compartilham certas proibições (alimentares e outras) e obrigações cerimoniais de carácter 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 referencial¹⁷⁶. Além do *xwedo*, 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".

Como já foi dito, o processo de construção identitária jeje, aparentemente restrito à Bahia, parece ter acontecido ao longo de várias décadas, ajustando a

¹⁷⁵ Para uma análise das homologias entre os vínculos de parentesco e os vínculos religiosos no candomblé, ver Lima, "A família".

denominação de um grupo étnico particular a um âmbito cada vez mais genérico e inclusivo de todos os povos gbe-falantes. Até meados de século XVIII vieram vários grupos do litoral – como os hueda, hula, aïzo, gun – e outros do interior – como os ouemenu, agonli e mahi – 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. No compromisso dessa irmandade, dirigido aos poderes eclesiásticos de Lisboa, os africanos se identificam com a denominação meta-étnica 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, sabaru e ianno”¹⁷⁷. Dagomé se refere, provavelmente, aos fon ou outros grupos já sob o domínio do reino de Daomé. Os makii são os mahi. Savaru corresponde a Savalu, uma cidade vizinha da região dos mahi. É o mesmo caso dos agolin, ou agonli, povos localizados ao nordeste de Agbome e também considerados mahi. Ianno é um termo até agora não identificado¹⁷⁸. 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, onde aparecem essas denominações vigentes na África. Fica claro que as denominações meta-étnicas 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 o 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

¹⁷⁶ Houseman & alrij. “Notes”, pp. 530-541.

¹⁷⁷ Soares. *Devotos*, p. 92.

¹⁷⁸ Soares reconhece que a transcrição desse termo é apenas tentativa já que a grafia do texto original é confusa. A nossa hipótese é que o termo transcrito como ianno seria lanno, uma variante de lanu e

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 Dagomê, 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 marri; Anna, escrava jeje e Marcella, forra, também jeje. Vemos, portanto, que seis indivíduos declarados inicialmente "todos jeje", na verdade integram: 1 dagomê, 2 marri, 2 jeje, 1 tapa¹⁷⁹. Além de jeje poder incluir povos fora da área vodun como os tapa, o que fica claro é que, entre os africanos, jeje era ainda uma denominação restrita a um grupo étnico específico dentro da área vodun, que se distingue dos dagomê e dos mahi¹⁸⁰. Como já vimos, esses jeje seriam os povos litorais da área vodun, especialmente aqueles localizados na região de Porto Novo.

O uso meta-étnico da denominação jeje entre os senhores e traficantes de escravos parece ter assumido o seu caráter genérico desde bem cedo. Nos inventários e outros documentos aparecem, embora em número reduzido, menções a maquims, savaru, mondobi, popo e dagome, todas denominações de povos da área vodun. Entretanto, jeje é o termo mais freqüente que parece ter virado a convenção para designar os povos da área vodun. No século XVIII, jeje parecería ser uma denominação externa baseada em critérios de procedência que foi, aos poucos, assimilada pelos africanos no seu diálogo com a sociedade mais abrangente e no relacionamento contrastivo com outros grupos africanos, especialmente os angola. No século XIX, a denominação já tinha adquirido um conteúdo de caráter mais cultural, em que diferenças lingüísticas e religiosas passaram a ser mais importantes. A dinâmica de diferenciação interétnica, que no século anterior tinha se dado sobretudo com os angola,

contração do etnónimo hulani (habitante -mu, hula). O etnónimo lanu aparece em Minas Gerais em 1747: Moti, "Acotundá", p. 93.

¹⁷⁹ Reis, "Magia", pp. 57-81. Fonte: Seção Judiciária, Cachoeira, *Devassas, 1785*, maço 1624, APEBa. Documento encontrado e comentado por Patrícia Aufederheide: "Order", p. 164. A transcrição integral deste documento encontra-se na parte "Documentação-Documents" da *Revista Brasileira de História* 8 (16), pp. 233-49.

¹⁸⁰ Essa distinção entre jejes e dagomês parece ainda se manter no início do século XIX. O conde de Arcos escrever: "os de Agomês vieram a ser irmãos com os Nagôs, os Gêge com os Haussás...": Verger, *Notas*, p. 21.

nesse período parece ocorrer com os nagô e outros grupos da Costa da Mina. Entretanto, 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, jeje-dagome, jeje-savalu e jeje-modobi. 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).

Os jejes frente a 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. Vários autores têm apontado para o fato de que as irmandades de homens pretos se dividiam segundo as diversas etnias africanas. Mas, de fato, como veremos, essa exclusividade étnica no interior das irmandades era raríssima, sendo que as irmandades de negros incluíam quase sempre uma pluralidade variável de grupos étnico-raciais. Era essa heterogeneidade no interior das irmandades que produzia repetidos conflitos entre os diversos grupos étnico-raciais, e eram nesses conflitos, ou às vezes alianças, que as relações de contraste e o fator diferencial se expressavam e os membros desses grupos tomavam consciência da sua identidade étnica.

Uma dessas dinâmicas de contraste foi a que se deu entre africanos e crioulos. Os crioulos e mulatos, por terem nascido no Brasil e não terem outro referente cultural, de um modo geral tinham atitudes mais assimilacionistas. Eles falavam a língua portuguesa desde o início das suas vidas, 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, gerando um maior grau de resistência. Essa resistência era mais acentuada entre os boçais ou africanos recém chegados, que não falavam a língua portuguesa, que entre os ladinos, aqueles mais assimilados.

Embora se fale normalmente 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. Nesse sentido, pode-se pensar que cada etnia africana possuía os seus crioulos e que deviam existir diferenças e até antagonismos entre crioulos angola,

crioulos jeje ou crioulos nagô. Essa proximidade dos crioulos com os africanos ia se perdendo com o tempo. Os crioulos de segunda e terceira geração apresentavam um maior grau de assimilação com a cultura dominante e, enquanto a fidelidade aos seus ancestrais africanos era menor, passavam a constituir um segmento social mais homogêneo, com valores e interesses que se diferenciavam daqueles dos africanos. Aliás, como já comentamos, pelo menos entre os jeje da segunda metade do século XVIII havia um alto número de matrimônios interétnicos, principalmente de jeje com angola, mina e nagô. Pode-se supor que a comunicação entre esses casais se desenvolvia a partir do português. A descendência crioula desses casais interétnicos devia, portanto, compartilhar referentes culturais mistos, tanto brasileiros como africanos. Isso podia gerar processos alternativos de exclusão ou inclusão desses crioulos por parte dos africanos.

Segundo Verger, a discriminação entre libertos crioulos e africanos se inicia em 1850 com o cessar do tráfico e a chegada de colonos brancos¹⁸¹. Entretanto, sabemos que os conflitos entre esses grupos remontam pelo menos ao século XVIII, como demonstram diversos documentos referentes às irmandades católicas. No caso dos jeje, a animosidade entre eles e os crioulos fica patente no "Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus com o soberano título de Senhor dos Martírios, erigida pelos Homens pretos de nação Gege, neste Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Villa de Nossa Senhora do Rozario da Cachoeira, este anno de 1765"¹⁸². Cabe notar que essa irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios de Cachoeira é um dos pouquíssimos casos de irmandades de "Homens Pretos" que faz referência explícita no seu título a uma nação étnica, no caso a "nação Gege". Mas também é importante lembrar que nesse período, em Cachoeira, os jeje eram o grupo africano demograficamente majoritário, o que pode ter favorecido essa identificação étnica.

A sede da irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios foi erguida no Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo, onde permaneceu durante todo o século XIX. Conforme o compromisso de 1765, as responsabilidades da irmandade consistiam em celebrar na igreja do convento a festa em louvor do Senhor Bom Jesus

¹⁸¹ Verger, *Fluxo*, p. 533.

¹⁸² "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 Villa de Nossa Senhora do Rozario da Cachoeira, este anno de 1765", Lisboa, AHU, Códice 1666. Documento transcrito em Mulvey, "The black", apêndice C, pp. 264-272.

(cap. IX), a procissão no Domingo de Ramos (cap. X), 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) 183.

A irmandade, mesmo sendo fundada por africanos jeje, estava aberta a qualquer um de "bons costumes" que tivesse condições de pagar, mas limitava a entrada dos crioulos. Os africanos deixam patente o conflito existente entre eles e "os homens pretos nacionais desta terra a que vulgarmente chamão crioulllos (...) pellas controvérsias que costumão ter semillantes homens com os de nasção Gege e que estabelecem esta Irmandade". Os crioulos, provavelmente se referindo principalmente aos "crioulos angola", só podiam ingressar na irmandade se pagassem uma entrada de dez mil reis, (contra duas patacas da entrada de qualquer outro), além do mais, eles não podiam sob nenhuma condição participar em nenhum cargo da mesa¹⁸⁴. Essas "controvérsias" entre crioulos e jeje faziam com que os individuos tomassem partido por um ou outro bando, reforçando os processos de identificação étnica.

No entanto, as mulheres crioulas não estavam sujeitas a essa política discriminatória: "nesta proibição se não entende as Irmãs Crioulas, que estas poderão servir todos os cargos, e gozar todos os privilégios da Irmandade sem reserva"¹⁸⁵. A aceitação de mulheres crioulas, poderia ser vista como um intento de favorecer o "mercado amoroso" numa sociedade onde, entre a população negro-mestiça do século XVIII, existia uma relativa escassez de mulheres.

No compromisso existe uma única referência a nação jeje, além da do título. Fala-se geralmente só de "pretos" ou "pretos não nascionaes" (africanos). A diretoria da irmandade estava composta por "hum Presidente que sempre sera homem preto que não seja nascional do País: hum Escrivão da Meza que nao havendo preto que saiba ler, escrever, sera homem branco, ou pardo de boa conta: hum Thezoureyro e hum

183 "Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martirios"; apud. Muvley, "The black", pp. 268-272. Cabe notar que no compromisso de 1765 datam a festa do Senhor Bom Jesus no dia 15 de Janeiro e a procissão com representação dos passos dos martirios no Domingo de Ramos, mas, em 1877, celebrava-se a festa e procissão no dia 23 de setembro: *O Progresso*, 23 set. 1877, ARC.

184 "Da entrada dos Irmãos", capítulo 2, "Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martirios"; apud. Muvley, "The black", p. 265. Também citado por Reis, *A morte*, p. 56; e M. J. C. Oliveira, "Quem eram", p. 70.

185 "Da entrada dos Irmãos", capítulo 2, "Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martirios"; apud. Muvley, "The black", p. 265. Também citado por Reis, *A morte*, p. 56.

Procurador que sejam pretos não nascionaes". Portanto, os cargos de mais importância, exceto o de escrivão, estavam reservados a africanos. Curiosamente, nesse documento de 1765 o termo preto, aplicado normalmente aos africanos, parece poder designar tanto africanos como crioulos e precisa, em várias ocasiões, ser qualificado com a expressão "não nascionaes" para se referir especificamente aos africanos. Essa ambigüidade contrasta com o uso do termo no século XIX, quando preto é invariavelmente sinônimo de africano.

A catalogação dos homens pretos da irmandade com a denominação étnica jeje diz respeito somente aos membros fundadores integrantes da mesa, mas não permite estender a identificação à maioria dos membros. Sendo que, exceto os crioulos, qualquer outro podia ingressar na irmandade sem problemas, pode-se supor que, com o tempo, a irmandade foi aceitando, inclusive na sua diretoria, africanos de várias nações. 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". Além disso, nada garante que após as primeiras décadas da irmandade a predominância jeje na sua mesa ainda se mantivesse. No entanto, fica claro que na segunda metade do século XVIII, em Cachocira, os jeje tinham poder suficiente para organizar o que provavelmente foi a primeira irmandade católica de homens pretos. Embora não haja necessariamente uma relação direta entre influência cultural e demografia, a maior visibilidade cultural dos jeje nessa época parece derivar da sua predominância numérica entre os escravos e, sobretudo, provavelmente entre os libertos.

Uma outra hipótese que poderia ser levantada a partir do uso da denominação jeje no título do compromisso é que "gege", na Cachocira do século XVIII, podia ser uma denominação meta-étnica utilizada na sociedade mais ampla (e daí a sua utilização no título do compromisso pelos africanos ao se dirigir aos estamentos religiosos), não só para os gbe-falantes como para qualquer africano, "pretos não nascionaes" ou, talvez, para os africanos da Costa da Mina em geral, em contraste com os angola. Naquele tempo, a presença de nagôs ainda era mínima. No compromisso da Irmandade do Glorioso Senhor São Benedito, em Itapagipe, redigido em 1800, se nomeiam 3 juizes: um crioulo, um pardo e um terceiro jeje ou angola¹⁸⁶. Essa divisão dos cargos da mesa

¹⁸⁶ "Compromisso da Irmandade do Glorioso Senhor São Benedito colocado na Capela de Nossa Senhora do Rozário. Filial a Matriz de Nossa Senhora da Penha de França de Itapagipe de Baixo. Feito no

parece refletir a diversidade étnico-racial da época entre a população de cor, 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 sinônimo de mina e designasse qualquer africano da Costa da Mina. Isso explicaria também a utilização do termo jeje na devassa do calundu do Pasto, em 1785, incluindo os tapa.

No século XVIII, a grande distinção entre os escravos da Costa da Mina e os chamados povos "bantos" parece centrada na polaridade entre jejes e angolas. No contexto das irmandades católicas, em Salvador, os jeje e os angola mantiveram relações variáveis de conflito e cooperação. No caso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Rua de João Pereira, temos um episódio de aparente cooperação. Segundo Maria do Carmo Pondé, essa irmandade foi fundada em 1689, embora até 1746 a imagem de Nossa Senhora do Rosário tenha sido cultuada num dos altares da matriz de São Pedro. Já segundo João da Silva Campos, o santuário de João Pereira, próximo a atual Praça da Piedade, teve início em 1768. João Pereira era um "mercador, habitante da rua depois chamada Conselheiro Pedro Luiz", que não deve ser confundido com um outro João Pereira, padre jesuíta, nascido entre 1609 e 1618, que contribuiu à fundação da igreja e confraria de Nossa Senhora dos Rosários das Portas do Carmo ou da Baixa dos Sapateiros. O primeiro é um exemplo de homem endinheirado que empregou grandes quantias nessa igreja e irmandade, convertendo-se em protetor dos pretos e de seus filiados¹⁸⁷.

Existe um documento, datado do dia 9 de novembro de 1784, correspondente ao requerimento do Padre José Joaquim Alvares, escrivão da irmandade, "relativo as desordens que alega praticadas pela Meza 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 Benguela e Gege", 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 escrivão¹⁸⁸. Esse incidente sugere um caso de solidariedade ou aliança entre membros das nações jeje e angola, com o intento de combater o poder dos brancos

ano de 1800", capítulo 2. Dos Juizes e Suas Obrigações; Códice 1929, AHU. Agradeço a Lucilene Reginaldo a referência desse compromisso.

¹⁸⁷ Pondé, "A Capelinha", pp. 316, 322; Campos, "Procissões", p. 493.

dentro da instituição. Nas irmandades dos pretos, tanto na Bahia como em Pernambuco, era muito freqüente entregar aos brancos o cargo de tesoureiro e escrivão. Mas, a medida que os negros foram se alfabetizando, as tentativas de substituir os brancos por negros nesses cargos foram crescendo. Na Bahia, encontramos esse tipo de conflito na Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, em Salvador, e também na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, em Cachoeira, em 1794¹⁸⁹. 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 se antepor às diferenças interétnicas e de como a experiência de classe podia reforçar a solidariedade étnica.

Mas, voltando à relação entre jejes e angolas, encontramos um outro caso, desta vez de aparente conflito, na já mencionada Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos as Portas do Carmo (Baixa dos Sapateiros, Pelourinho). 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. No início, essa irmandade era composta exclusivamente de negros angola, mas a partir da segunda metade do século XVIII foi obrigada a admitir irmãos jejes e crioulos, assim como mulatos e mesmo brancos. Como explica João Reis, "na primeira década do século XIX, os jejes já se haviam tornado maioria na irmandade, mas, talvez até por essa ameaça numérica, eram impedidos estatutariamente de compor a mesa diretora da entidade. Desta, só participavam angolanos e crioulos, o que talvez revele, em nível de micropolítica institucional, alianças sociais mais amplas entre esses dois grupos"¹⁹⁰. Efetivamente, no compromisso de 1820, os cargos da mesa diretora eram restritos a angolanos e crioulos, especificando-se, entre outros pontos, que "no anno que for o Escrivão da série dos Angolas, seja o Thesoureiro da série dos Crioulos"¹⁹¹. Na segunda metade do século XIX, a irmandade se transformou em crioula. Já no compromisso de 1872, "não há referência quanto a condição étnica dos mesários o que reflete o contexto da época. O

188 "Parecer do desembargador ouvidor Geral do Crime a d. Rodrigo Jose Nunes, 9-11-1784", *Cartas ao Governo. 1780-84*, maio 176. APEBa. Citado por Reis, *A morte*, p. 56.

189 Campos, "Procissões", pp. 418-21; *Rev. do Inst. Archeol. e Geogr. Pernambucano*, 55, 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, v.80, doc. 99A, 99B, 99C (anos 1794, 1796). APEBa.

190 Campos, "Procissões", pp. 493-4; Russell-Wood, "Aspectos", p.152; Reis, *Rebelião*, p. 185; Faria, "Irmãos", p. 19.

191 "Compromisso de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, 1820", capítulo 5, cx1, doc. 1/R14; apud. Faria, "Irmãos", p. 22.

tráfico negreiro havia encerrado e a restrição étnica não fazia mais sentido, pelo declínio da população baiana nascida na África"¹⁹².

Se bem que esse seja um "exemplo interessante da dinâmica étnica" nas irmandades, devemos tomar com certa cautela as avaliações existentes. No livro de entrada de irmãos dessa irmandade, entre 1719 e 1837, Sara Oliveira Faria conta um total de 3.175 registros de entrada, dos quais só se identificam etnicamente 115 crioulos (3,6%), 103 jeje (3,2%), 48 angola (1,5%), 37 mina (1,1%), 17 benguela (0,5%), 4 nagô (0,1%) e 3 moçambique (0,09%), sendo que em 2.848 registros (89,1%) não consta nenhuma declaração de origem¹⁹³. Essa alta percentagem de registros sem declaração de origem faz qualquer estimativa da composição étnica da irmandade questionável. Essa indefinição no período do tráfico clandestino era provavelmente uma ocultação voluntária, mas denota também a relativa pouca importância da identidade étnica na aceitação de membros, sendo a categoria racial (branco, pardo, preto) talvez a prioritária. No entanto, a distinção étnica, apesar de não ser explícita nos documentos, devia existir e se expressava, talvez, na organização das festas e folias anuais, mas, especialmente, como vimos, na organização da diretoria, onde é clara a existência das distinções de nação. Nas duas primeiras décadas do século XIX, os jeje, apesar de ser maioria numérica, eram excluídos da mesa diretora em função da sua nação.

Encontramos um outro interessante caso de dinâmica étnica na 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 mar¹⁹⁴. 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"¹⁹⁵.

Com a aprovação de D. José Botelho de Matos, oitavo Arcebispo da Bahia, 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 30 de maio de 1775, a mesa

¹⁹² Faria, "Irmãos", pp.29-30

¹⁹³ Faria, "Irmãos", p. 33.

¹⁹⁴ Campos, "Procissões", pp. 495-503; "Tradições", p. 488.

administrativa em exercício resolveu impetrar ao diocesano a sua ereção canônica em Irmandade. Em 4 de Outubro de 1775 é aprovado pelo Doutor Provedor de Resíduos e Capelas o primeiro Compromisso da Irmandade, sendo confirmado por despacho do Tribunal da Mêsá da Consciência e Ordem de 22 de agosto de 1778 e provisão real de 12 de setembro seguinte. Campos Silva diz que essas informações "vem no folheto em que está impresso o 'compromisso' da agremiação", mas não foi possível encontrar esse documento para verificação¹⁹⁶.

Baseados nesses dados, a maioria de pesquisadores se referem à Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção como sendo "jeje", "exclusivamente jeje", ou de "negros daomeanos geje"¹⁹⁷. Entretanto, Campos Silva, que afirma ter consultado também o "antigo livro de resoluções da associação", apresenta informações onde fica patente a heterogeneidade étnico-racial dos seus membros e a rivalidade e conflitos dos jeje 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 já vimos acontecer em outros casos, os homens brancos, aos poucos, conseguiram tomar posse dos primeiros cargos da mesa:

do que se originaram desgostos mui 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 anarquiza-la, sendo por fim eliminados também (...) Desde então só se puderam alistar na confraternidade negros gêges. 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 carga a tarefa de restaurar a Irmandade, hoje em pleno florescimento¹⁹⁸.

¹⁹⁵ Frézier, *Relation*, vol. 2, p. 521; apud. Verger, *Fluxo*, p. 84.

¹⁹⁶ "A igreja do Corpo Santo", *A Tarde*, 6 de janeiro 1934; apud. Barbosa, *Retalhos*, pp. 92-95; *Efemerides*, pp. 43, 57, 58; Campos, "Procissões", pp. 418-21. Em relação ao compromisso, não existe conhecimento do seu paradeiro. Parece que na Igreja do Corpo Santo existia um documento antigo que desapareceu durante a recente restauração da igreja realizada pelo IPAQ. Talvez esteja na biblioteca da Curia. Em relação a irmandade jeje do Corpo Santo, Verger, menciona o *Livro do Tombo da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Praia*, Cidade de Salvador, Bahia, p. 33; *Fluxo*, p. 537, nota. 14.

¹⁹⁷ Mattoso, *Bahia*, p. 210; citada por M. I. C. de Oliveira, *O Liberto*, p. 81; Russell-Wood, "Aspectos", p. 151, Verger, *Fluxo*, p. 525; Reis, *Rebelião*, p. 186; *A morte*, p. 55; Mulvey, "The black", p. 292. Segundo Matory a irmandade "was either Nagô or Jeje, according to diverse sources": Matory "Man", p. 16. Pierson menciona 1829 como a data de fundação e especifica que a irmandade exigia aos membros uma "ascendência africana pura": Pierson, *Branco*, p. 81.

¹⁹⁸ Campos, "Procissões", pp. 418-21.

Esse caso nos parece um bom exemplo de como a identidade jeje é 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 Campos Silva, "a procissão era quaresmal, celebrada no mês de maio. (...) Esta procissão 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"¹⁹⁹. Entre esses "negros ricos" membros da irmandade é provável que estivesse Joaquim d'Almeida, africano liberto de nação jeje mahi, já que foi uma reprodução da imagem guardada no Corpo Santo que ele levou quando voltou a se fixar na África, na cidade de Agoué, em 1835. Nessa localidade, ele ergueu uma capela católica com o mesmo nome de Corpo Santo²⁰⁰.

Frente à rigidez na questão de distinções étnico-raciais de irmandades como a do Rosário do Pelourinho ou do Senhor Bom Jesus das Necessidades no Corpo Santo, outras irmandades advogavam maior flexibilidade. Esse parece ter sido o caso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios de Salvador, que, com a sua sede primitiva na Capela do Rosário dos Homens Pretos no Pelourinho, se transferiu, por volta de 1764, para a Capela da Barroquinha. Russell-Wood sugere que essa excisão ou saída da Igreja do Rosário se deveu, talvez entre outros motivos, pela rigidez expressada pelos angola e crioulos frente a outros grupos étnicos²⁰¹. Embora não exista evidência documental da presença dos jejes nessa irmandade, é bem provável que, se efetivamente ela surgiu como reação a essa exclusão étnica, ela conte com uma importante participação deles. Não devemos esquecer que um ano depois, em 1765, foi fundada em Cachoeira uma irmandade do mesmo nome, explicitamente designada como de Homens de Nação Gege. A questão de eventual existência de alguma relação entre ambas fica ainda por resolver.

Apesar de vários autores identificarem a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios de Salvador como de pretos (i.e. africanos) ou de homens nagô²⁰², Silva Campos sugere que ela seria majoritariamente de crioulos. "A Irmandade do Senhor

¹⁹⁹ Campos, "Procissões", pp.418-21.

²⁰⁰ Verger, *Fluxo*, foto n. 27.

²⁰¹ Russell-Wood, "Aspectos", p. 152.

Bom Jesus dos Martírios dos Creoulos Naturais da Cidade da Bahia - tal é o seu título antigo e oficial - usando até hoje capa vermelha com murça azul e nesta uma cruz amarela do lado esquerdo, já existia na era de 1764, ereta, desde não se sabe quando, na capela de Nossa Senhora do Rosário da Baixa dos Sapateiros, ou das Portas do Carmo. No ano citado, Felix Simões de Azevedo, administrador do contrato da chancelaria e dos escravos que vinham da Costa da Mina, possuindo na capela da Barroquinha o altar de Nossa Senhora da Caridade, doou-o à citada Irmandade para que no mesmo colocasse a sagrada imagem do seu Orago". A irmandade aceita 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 1788²⁰³.

De modo similar à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de João Pereira, aqui temos um administrador envolvido no tráfico de escravos atuando como mentor de uma irmandade de negros. Tratando-se de alguém em lida constante com africanos da Costa da Mina, é provável que apesar de se falar em uma irmandade de crioulos a presença de africanos fosse notória. Renato da Silveira é da opinião, aqui compartilhada, de que a irmandade devia estar constituída, além de possíveis crioulos, também por africanos da Costa da Mina como jejes, nagôs e ketus²⁰⁴. Campos Silva acrescenta: "Não obstante ser composta de humildes creoulos, desde 1811 a Irmandade contou no seu seio, formando uma classe meramente honorífica, personalidades da mais nítida projeção no panorama social da cidade". Na lista esse autor menciona, entre outros, o Conde de Arcos, Capitão Geral da Bahia²⁰⁵.

Essa irmandade celebrava duas festas: a do Senhor dos Martírios e a da Boa Morte. Entre as muitas procissões da Boa Morte que aconteciam em Salvador, a da capela da Barroquinha veio a ser a mais concorrida, promovida por uma "devoção" composta de irmãos e irmãs do Senhor dos Martírios, que já existia em 1851. Do livro de resoluções da Irmandade dos Martírios, em 1865, consta enérgica reclamação contra "os excessos por demais deploráveis" a que se entregam a mulheres da citada "devoção", naquela vigília. "Eram aquelas criaturas, negras do partido-alto, endinheiradas, pimponas, as mais novas cheias de dengues e mômices (...) traziam a tiracolo uma fita

²⁰² Mulvey, "The black", p. 293; Verger, "Orixás da Bahia", p. 238.

²⁰³ Campos, "Procissões", pp. 328-332.

²⁰⁴ Silveira, "Iyá Nassô", p. 25; comunicação pessoal, 13.9.99.

larga de setim branco, bordada a ouro". Na procissão, "da entrada do Largo do teatro em deante substituíam-nas os irmãos do Senhor dos Martírios. Encabeçavam o cortejo esses, e outras irmandades de homens de cor, seguindo-se em dupla fila as citadas creoulas, e mais antigamente africanas...". Esse último comentário viria a reforçar a hipótese, acima mencionada, da participação de africanos jeje tanto na irmandade dos Martírios como na devoção da Boa Morte da Barroquinha.

Sumarizando, 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 de identificação étnica a partir de denominações meta-étnicas. Nessas instituições havia variáveis dinâmicas de cooperação, mas, sobretudo, 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 nos parece estar na base da configuração da nação jeje.

Jeje versus nagô: dinâmica de conflito e cooperação (1835)

Se no século XVIII as relações de conflito e cooperação interétnica dos jeje se deram sobretudo com os angola e outros grupos da África Central, já na primeira metade do século XIX, com a chegada massiva dos nagô, a dialética de contraste dos jeje com esse grupo parece mais notória. Como vimos acima, a dialética jeje-nagô deriva não só do encontro desses grupos no Brasil, remontando 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 nos servirá para apontar algumas características dessa relação interétnica. Nessa insurreição de africanos, só foram detidos ou processados um total de 11 africanos jeje (4,2% do total), 5 escravos (3,3%) e 6 libertos (5,5%), frente a 179 africanos nagô (68,1% do total), 126 escravos (81%) e 53 libertos (48,6%). Tão

mínima participação dos jeje nessa revolta tem sido interpretada como indicio da animosidade interétnica que existia entre jejes e nagôs e que já vinha dos conflitos históricos entre os povos dos reinos do Daomé e Oyo²⁰⁶.

Essa animosidade é explícita em certos depoimentos nas devassas do levante. João Duarte da Silva, "liberto, Nação Gêge, que seo officio he ser cozinheiro de embarcações, Morador em São Miguel, onde foi prezo em sua caza, em que mora tambem Dom Jozé Nação Gêge, embaxador de Agoumés ohde nada se achou que o fizesse suspeito, ou comprehendido na insurreição dos Nagos, o que elle nunca... por não entender a lingôa... e por que ate he gente inimiga dos Gêges e que elle se sahisse a rua nessa occasião (a noite da revolta) de certo seria morto"²⁰⁷. O liberto jeje José da Costa também argumentou em sua defesa ser "de huma Nação inteiramente inimiga da dos pretos que pozerão a cidade dezassocegada". 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"²⁰⁸.

Outros jeje, sem expressar tal animosidade, declaram simplesmente não entender a lingua dos nagô. Esse é o caso de Manoel Gomes Ferrão "liberto de Nação Gêge, que vive de carregár Cadeira no canto de São Domingos, morador ao beco do Ferrão em companhia de Narciza Barboza, e Thereza de Jesus, pretas da mesma Nação"²⁰⁹. E também da negra Ellena, liberta jeje, "escrava que foi do preto Ignacio, é hoje liberta, moradora em caza de seo Patrono Ignacio Jozé de Santa Anna, á rua da Larangeira, e vive de vender peixe", quem declarou que o alufa Licutan (ou Limtam), um dos dirigentes malês da insurreição, e o escravo Joaquim alugavam um quarto no sobrado vizinho da sua casa, onde se reuniam negros "que vinha ali comer, e fazer festa, que ella não entende por não ser Nagô"²¹⁰.

Simultaneamente a essa tradicional animosidade ou diferenciação entre jejes e nagôs, há casos de cooperação, mostrando que alguns jeje podiam manter uma prolongada convivência com os nagô, aprendendo e se comunicando em sua língua. O escravo Joaquim, "natural da costa d'África Gege", por exemplo, é acusado de ter "um

²⁰⁶ Reis, *Rebelião*, pp. 182, 194, 195; Law, *The Oyo*.

²⁰⁷ AAPBa, n. 38, p. 140; Reis, *Rebelião*, p. 194; Verger, *Fluxo*, p. 519. Segundo Verger, Agoume seria Abomey.

²⁰⁸ Reis, *Rebelião*, p. 195.

²⁰⁹ AAPBa, n. 38, p. 140.

²¹⁰ AAPBa, n. 38, pp. 7-8; Reis, *Rebelião*, p. 131; Verger, *Fluxo*, p. 520.

quarto na residência da casa dos insurgentes", sendo todos eles nagô: Belchior nagô de Cobai, Manoel Calafate nagô, e Aprígio Ojô²¹¹. A negra Angélica Gege convivia na mesma casa com Joze Nação Nagô, "ambos coartados aganhar para pagar as suas Libertades". Nas acusações está especificado que Angélica "suposto falle alingoa de Nago, he denação Gege"²¹². O jovem Alexandre, de nação jeje porém nagô-falante, sonhando matar os brancos e se libertar da escravidão para viver com sua namorada, a preta nagô Inês, aliás, a sua "malunga", é um outro interessante contraponto à tradicional rivalidade entre jejes e nagôs²¹³. A nova geração jeje, nagô-aculturada em Salvador, parece superar os conflitos interétnicos dos mais velhos.

A familiaridade de certos jeje 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 jeje poderiam ter aprendido a língua nagô, assim como ter assimilado outros aspectos culturais dos nagô, antes da sua chegada ao Brasil. José, 40 anos, jeje semiliberto já que em 1835 ainda pagava prestamos 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 folhas²¹⁴.

Encontram-se ainda outros casos em que os jeje 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 Aussá preto forro alias Nagou"²¹⁵. Também na acusação do já mencionado escravo Joaquim ele é declarado "natural da costa d'África Gege residente em casa de seo Senhor o Tenente Coronel Antonio Joze Suares em o campo da Polvora a muitos annos", sendo que no "Traslado do termo de prizão chabito Tonçura" Joaquim "respondéo chamar-se Joaquim Nagô"²¹⁶.

²¹¹ AAPBa, n. 40, pp. 19, 24-25. Belchior, nagô de Cobai aparece em outros momentos só como 'africano', 'nago' ou 'nação Aossá'; AAPBa, n. 40, pp. 83, 86 ss.

²¹² AAPBa, n. 38, pp. 20, 77.

²¹³ AAPBa, n. 54, pp. 105-121.

²¹⁴ Reis, *Rebelião*, p. 210.

²¹⁵ AAPBa, n. 53, p. 59.

²¹⁶ AAPBa, n. 40, p. 57.

Poderia se tratar simplesmente de confusões ou erros do escrivão de turno, reflexo do pouco conhecimento que as elites brancas em geral tinham da identidade étnica da população africana. Todavia, se nas devassas foram encontrados 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 jeje a se identificar como nagô. Não é improvável que Luis e Joaquim fossem efetivamente nagôs, embora embarcados "na costa d'África Gege", isto é, nos portos daomeanos, e, portanto, declarados pelos seus senhores como jeje. Mas também é possível que eles fossem jeje e que optassem por se declarar nagô, como resultado de processos de identificação étnica com o grupo africano dominante e numericamente majoritário na época.

Na verdade, a progressiva abrangência semântica das denominações meta-étnicas trazia implícita esse tipo de dinâmica inclusiva. Poder-se-ia pensar que os jeje, que no Brasil mais facilmente assumiram a identidade nagô, formavam parte da população dos adja orientais (gun, ouemenu, aizo, hueda e hula), enquanto grupos geograficamente mais afastados dessa área (mahi, fon, adja, popo, gen) foram aqueles que expressavam uma maior diferenciação com os nagô. Ainda Renato da Silveira, que sustenta ter sido a revolta dos malês um levante essencialmente de carácter religioso inspirado nas jihads islâmicas da África, sugere que a identificação desses dois jeje como nagôs equivalia dizer que eles eram malês ou do povo de alá²¹⁷.

Assimilação e resistência

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

²¹⁷ Renato da Silveira, comunicação pessoal, 10.5.00.

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 escravista²¹⁸.

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"²¹⁹. 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 XIX²²⁰.

Assimilação e resistência são tendências complementares e não necessariamente antagônicas. Podem se dar simultaneamente e, em maior ou menor medida, se reproduzem em qualquer grupo ou indivíduo deslocado do seu *habitus* ou cultura de origem. Existe sempre uma negociação que varia segundo as circunstâncias, os interlocutores e os interesses da situação. Em cada momento, o indivíduo adota a estratégia mais conveniente, o que resulta muitas vezes em compromissos híbridos ou sincréticos. O conceito de identidade bricolage, identidade multidimensional, ou melhor, de processos de identificação múltiplos, em que as duas estratégias fariam parte do universo mental de um indivíduo, postula as mesmas premissas do princípio de corte de Bastide, segundo o qual um indivíduo pode conviver com uma pluralidade de referências e comportamentos culturais²²¹. Entretanto, dessa difere no sentido de que tal pluralidade não estaria compartimentada em segmentos estanques ou excludentes, que se ativam segundo os distintos âmbitos sociais em que se move o indivíduo – entro no sindicato e fecho a porta do *peji* e vice versa –, sendo que existiria sempre uma simultaneidade de opções – todas as portas estariam sempre abertas –, tomando-se os

²¹⁸ Ver Thompson, *A Formação*; Bastide, *Sociologia*.

²¹⁹ Bastide, *Sociologia*, p. 172.

²²⁰ Verger, *Fluxo*, p. 530.

elementos mais convenientes, de acordo com o interlocutor ou às contingências do momento.

Os jeje dos séculos XVIII e XIX não são exceção. Dentro desse grupo étnico existia a tendência ao abasileiramento, isto é, indivíduos que se ajustavam e tratavam de se adaptar aos 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, como uma alternativa contra a exclusão social na qual o sistema escravocrata os colocava.

Um exemplo do primeiro caso, 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 ele não vestir o *abadá* (vestido branco dos malês) ou qualquer roupa africana, pelo contrário, estava "vestido com huma sobrecasaca de chita e os mais trastes de uzo da Nação Brasileira". Oficial artesão do Arsenal da Marinha, ele se definia como bom e leal trabalhador ("assíduo em seu trabalho de calafate"), como "conhecido amigo da Terra que o felicitou, como obediente a todos os seus superiores em cores e Authoridades e respeitador das Leis". Além disso, era "observador da Religião Catholica Romana...e aferradamente propenso aos costumes e aos Nacionaes deste império, com os quaes sempre se entreteve em relações sociais". A única coisa que tinha "contra si (era) a infelicidade de nascer no Paiz da áfrica", mas sua verdadeira afeição era pelo Brasil, a "Patria em que teve a educação" e do lado dela teria lutado se fosse chamado em 1835²²². 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 estamos procurando apontar.

A tendência ao abasileiramento é explicita naquelas pessoas que adotaram o catolicismo como a sua religião. Ainda no contexto do levante dos malês, a preta Marcelina, de origem mundubi (ou mondubi), escrava de D. Ifigenia de Argolo, freira do Desterro, que vivia de vender "suas fazendas secas", era criticada pelos nagô que "a aborrecião dizendo que ella hia a Missa adorar pau que está no altar por as Imagens não

²²¹ Bastide, *Sociologia*, pp. 329-330.

²²² Reis, *Rebelião*, pp. 252, 253.

são os Santo"²²³. Verger cita também como um exemplo de abasileiramento o africano Joaquim d'Almeida, de origem mahi, que uma vez liberto esteve envolvido no tráfico de escravos e foi um converso ao catolicismo, chegando a construir uma igreja católica em Agoué, na Costa da Mina, por volta de 1835²²⁴.

Encontramos uma pluralidade de exemplos do segundo caso, a resistência, em todas aquelas situações em que os jeje 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 jeje que foram detidos no calundu do Pasto de Cachoeira, em 1785. A lista seria extensa e nos próximos capítulos abordamos 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 a África, uma vez conseguida a alforria²²⁵.

A assimilação, entendida como aceitação e apropriação de elementos de uma cultura alheia, reside na vontade de identificação com os valores dominantes que permitem uma melhor adaptação e progresso, seja do grupo ou do indivíduo. Em outras palavras, os processos de adaptação cultural se justificam na medida em que oferecem ao indivíduo mecanismos de mobilidade e ascensão social. O mundo laboral ou 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 privados de mobilidade social. 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, onde aos grupos

²²³ AAPBu, n. 38, pp. 69, 70; Reis, *Rebelião*, p.206: Essa Marcelina parece ser o mesmo "Marcelino Madobi [sic], escravo da religioza do Convento do Desterro, a Madre Epifania de Argolo"; AAPBu, n. 38, p. 24.

²²⁴ 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.

marginalizados é negada a identificação com os valores do grupo hegemônico, a resistência cultural aparece como dinâmica de diferenciação, como mecanismo de auto-afirmação e defesa frente a ameaça da indiferenciação ou da invisibilidade, isto é, da alienação. A preservação ou re-atualização 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.

Conceito de “nação religiosa” ou “nação” de Candomblé

Iniciamos o capítulo com uma aproximação à idéia de nação como formadora de identidade étnica no contexto do escravismo. Acabaremos o capítulo com algumas considerações a propósito de como esse conceito de nação foi, aos poucos, sendo limitado ao contexto das congregações religiosas de origem africana. Em ambos os casos, me parece que uma dimensão política (no sentido mais amplo do termo), embora com mudanças, permanece central. A dinâmica dialógica de diferenciação entre as diversas nações que viemos analisando encontrou desde o princípio um contexto privilegiado de expressão nos calundus, batuques e outros ajuntamentos festivos dos negros. Em outras palavras, a atividade religiosa foi um dos sinais diacríticos ou um espaço de contraste e diferenciação dos mais importantes para a demarcação dos limites das diversas nações africanas.

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, em Recife, onde “os Pretos divididas em Nagoens e com instrumentos propios de cada huma dança”²²⁵. Nos batuques e calundus as diversas nações se “dividiam” e se diferenciavam por meio de diversos elementos rituais como cantos, língua, danças e instrumentos. Em 1785, nas festas dos angolas em louvor a Gloriosa Senhora do Rosário, utilizavam-se “máscaras, danças e cantos em idioma Angola acompanhados de seus instrumentos musicais, como o faziam antigamente”²²⁷. É interessante notar que,

²²⁵ Verger, *Fluxo*, p. 529.

²²⁶ Carta manuscrita depositada na Biblioteca do Estado de Pernambuco em “Correspondência da Corte, 1780-1781”, fl. 23-23v; apud. Soares, *Devotos*, p. 158-59.

²²⁷ Verger, *Fluxo*, p. 530.

além da língua dos cantos e as danças, os instrumentos musicais, especialmente os tambores, constituíam muitas vezes um elemento importantíssimo de diferenciação entre nações, como acontece ainda hoje no Candomblé.

No início do século XIX persistia a distinção das festas religiosas ou seculares dos africanos por nações. A historiadora americana Rachel Harding, encontrou no Arquivo Público do Estado da Bahia uma interessante carta do Capitão José Roiz Gomes a um outro Capitão Mor, datada do dia 20 de janeiro de 1809, onde fica manifesto essa divisão dos batuques por nações:

Naqueles ditos dias Santos do Natal, descerão dos Engenhos do destrito desta V^a varios escravos de todas a naçoens, e unindoce em tres corporaçoes com mtos., desta V^a, segundo a sua nasão, formarão tres diferentes ranxos, de atabaques, e fizerão os seos costumados brinquedos, ou danças; a saber os geges, no Sítio do Sergimeirim, os Angolas por detrás da Capella do Rosario, e os nagos e Uçás, na Rua de detrás, junto ao Alambique que tem de ronda, Thome Correa de Mattos, sendo este ranxo o mais luzido, vestidos em meio corpo com hú grande atabaque, e alguns adereçados com algumas peças de ouro, e continuarão com as suas danças, não só de dia mas ainda grandes partes da noite, banquetiarãoce em hua caza vizinha ad^a situação, que se axava vazia, na mësma rua de detrás, e ahí ouve muito que beber. a custa dos mesmos pretos (?) do dito brinquedo, e forão expectadores. muito povo de toda a qualidade e sexo, e sem que afinal ouvesse tumulto, ou dezordem se retirarão cada hum ao seo domicilio, a tempo que os dois preditos ranxos, ou adejuntos de geges, e Angolas setinhão retirado com a noite, e senão (saiba?) que estes sebanquetiarem, ou fizeram couza notavel²²⁸.

Vemos assim, como as identidades étnicas sempre encontraram no ritual formas de expressão e diferenciação. Como observaremos no próximo capítulo, essa divisão dos batuques por nações, especialmente significativa na primeira metade do século XIX, foi propiciada por alguns setores da classe dominante, como demonstra a política do Conde dos Arcos, que defendia a liberdade das festas dos negros para assegurar a animosidade entre as diversas nações, evitando assim o perigo da sua união e o fomento de possíveis revoltas.

Aos poucos, os batuques ou "brinquedos" dos jeje, angola e nagô foram se organizando em congregações religiosas mais estáveis, que passaram a ser conhecidas como candomblés. Esses candomblés, com práticas rituais e divindades relativamente diferenciadas, continuaram mantendo a sua identidade baseada nas divisões por nações.

228 "Correspondencia do Capitão José Roiz Gomes a um outro Capitão Mor", Capitães Mores - 1807-1822, maço 417-I, APEBA; apud. Harding, "Candomblé", pp. 286-7.

Quando na segunda metade do século XIX, com o fim do tráfico e o decréscimo progressivo de africanos no Brasil, as denominações étnicas dos diversos grupos africanos deixaram de ser operacionais para a classe senhorial, elas persistiram, no entanto, ocultas aos olhos dessa elite, entre os africanos e seus descendentes crioulos, sobretudo no âmbito das suas redes de solidariedade familiar e das práticas religiosas. A identidade étnica foi sendo acomodada àquele território de sociabilidade que era controlado exclusivamente pela população negro-mestiça, onde ainda era possível estabelecer relações de contraste internas. Progressivamente, as denominações meta-étnicas de nação deixam de designar indivíduos compartilhando uma mesma terra de origem e passam a denominar aqueles que participam de congregações religiosas que cultuam categorias de entidades espirituais específicas, no caso dos jeje, o vodun. A partir de então, não se diz mais que um indivíduo é jeje, mas “ele é do jeje”, ou “ele é do lado do jeje”. Finalmente, já no século XX, as denominações meta-étnicas passam a identificar as próprias entidades espirituais. Jeje passa a denominar os voduns: os voduns que são jeje, não mais os homens. A etnicidade extrapola o âmbito humano e persiste no universo do imaginário espiritual.

A categorização das diferentes tradições religiosas em termos de nações africanas tem sido amplamente comentada nos estudos afro-brasileiros das últimas décadas. 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 a importância do conceito de nação no contexto do Candomblé baiano, notando como aos poucos esse termo “foi perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, deste modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia”²²⁹.

Cabe frisar que a utilização do conceito “nação” para se referir às diversas tradições religiosas parece bastante tardia. Como veremos no próximo capítulo, as distinções por nação que existiam nos batuques da primeira metade do século XIX parecem se diluir na segunda metade e não são explícitas na documentação disponível. No final do século, Rodrigues utiliza o termo nação como grupo de procedência,

²²⁹ Lima, “A família”, p. 21. Esse trabalho foi primeiro apresentado como uma comunicação no encontro, organizado pelo governo do Senegal junto com a UNESCO, “Négritude et Amérique Latine”, celebrado em Dakar, em janeiro de 1974. Foi publicado pela primeira vez em *Afro-Asia*, n. 12, em junho de 1976; foi posteriormente revisado e publicado como parte do capítulo introdutório da sua tese de mestrado “A família-de-santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais”, em 1977.

enquanto, no contexto religioso, refere-se apenas a diversas "confrarias" ou "colégios" distinguidos por "preceitos especiais relativos á alimentação, ás vestimentas, aos deveres religiosos peculiares ao culto deste ou aquelle santo ou orisá"²³⁰. Embora a diferenciação de ritos existisse desde a formação do Candomblé, ela não aparece na documentação expressa em termos de nações até a década de 1930, coincidindo com o progressivo reconhecimento e valorização do Candomblé. Carneiro, ao falar dos terreiros inscritos na União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia em 1937, é o primeiro autor em falar de nações referindo-se aos diversos ritos praticados no Candomblé. Aliás, esse autor nota já nessa época a grande 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 para 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"²³¹.

Vivaldo da Costa Lima, nos anos 1960, período da sua pesquisa, é o primeiro autor a chamar a atenção sobre a utilização efetiva do termo pelo povo-de-santo. Coincidindo com a emergência do ativismo político negro na década de 1970, a categoria de nação no Candomblé começa a ser revalorizada nos círculos intelectuais, especialmente naqueles que consideram a religião como máximo expoente da resistência cultural negra e expressão do processo civilizatório negro. O resultado desse interesse no conceito de nação e suas conotações políticas será a celebração, em 1981 e 1995, do primeiro e segundo "Encontro de Nações de Candomblé", organizados pelo CEAO. No próximo capítulo analisaremos em detalhe esse processo histórico.

Nação como equivalente de "modalidade de rito" pode ser definida, conforme Lima, como "forma organizacional definida em bases religiosas" ou também como "instituição religiosa", se entendemos instituição, conforme Mintz & Price, como "any regular or orderly social interaction that acquires a normative character, and can hence be employed to meet recurrent needs"²³². O conceito de nação no âmbito religioso estaria estreitamente relacionado com as diversas linhagens da família-de-santo, através das

²³⁰ Rodrigues, *O animismo*, p. 73.

²³¹ Rodrigues, *Os Africanos*, pp. 101, 234. Carneiro, *Candomblés*, pp. 44, 46.

²³² Lima, "A família", p. 21; Mintz & Price, *The Birth*, p. 23.

quais "a norma dos ritos e o corpo doutrinário" são, de uma forma ou de outra, perpetuados. O pertencimento de uma pessoa a uma nação ou outra é resultado do seu envolvimento, normalmente marcado pela iniciação, com um terreiro onde, no culto, predominam elementos originários de uma determinada tradição africana. Assim, é por meio da iniciação ou "feitura no santo" que se transmite de uma geração para outra o *axé* de uma determinada ascendência africana. Conseqüentemente, as nações de Candomblé se definem e perpetuam nessas linhagens religiosas ou genealogias da família-de-santo. Como bem notou Lima, o parentesco biológico foi progressivamente substituído pelo parentesco do santo. Quando Aninha, famosa iyalorixá do Axé Ôpô Afonja, se declarava nagô, essa identificação decorria dos seus vínculos religiosos com a tradição nagô e não da sua ancestralidade biológica que era de origem grunçi²³³. No entanto, cabe notar que, ainda hoje, em certos terreiros, pode ficar perceptível a persistência de certos laços de parentesco biológico, sobretudo no controle do poder religioso. Algumas pessoas falam do "povo da veia", isto é, o povo ligado por vínculos de sangue, que mantém uma ancestralidade comum (ver capítulo 4).

Weber define um relacionamento social fechado contra estranhos "na medida em que, o conteúdo da seu sentido ou sua ordem vigente exclui, limita ou liga a participação a determinadas condições", enquanto um relacionamento social aberto a estranhos seria aquele "em que o seu sistema de ordem não nega a participação a quem desejar juntar-se-lhe e estiver em posição de o fazer"²³⁴. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que a "nação étnica" jeje do século XIX, baseada numa comunidade de traços culturais e uma relativa ancestralidade comum, constituía, até certo ponto, um relacionamento social fechado, enquanto a "nação religiosa" jeje, não mais limitada pelos vínculos de parentesco biológico, passa a ser um relacionamento social aberto. Trata-se de uma distinção útil apenas para destacar o processo de mudança, mas não devemos esquecer que as fronteiras da "nação étnica" eram também flexíveis e relativamente abertas.

Por outro lado, no Candomblé é muito freqüente a mutabilidade dos vínculos religiosos, podendo um indivíduo ser parcialmente ou sucessivamente iniciado em terreiros de diversas ascendências, sendo, portanto, as genealogias religiosas complexas e múltiplas, com a conseqüente relatividade em relação ao pertencimento a uma ou

²³³ Lima, "A família", p. 20.

²³⁴ Weber, *Economia*, p. 27.

outra nação. Declarar-se de uma ou outra nação, nesses casos, resulta de certa conveniência pessoal e de circunstâncias socioculturais que, num momento dado, podem privilegiar uma nação frente às outras e, por tanto, legitimar o status religioso do indivíduo com maior credibilidade. Além do mais, os elementos litúrgicos e conceituais de uma determinada tradição africana podem ser compartilhados por várias nações. Tendo em conta essas dinâmicas, é difícil aceitar a idéia das nações de Candomblé como unidades estanques, homogêneas e mutuamente exclusivas.

Embora nas casas "tradicionais" a identificação de nação tenha geralmente um fundamento histórico em função da origem étnica ou ascendência religiosa dos seus fundadores, em muitas outras casas, onde esse tipo de legitimação histórica não é possível, é freqüente a identificação com a nação das casas "tradicionais" socialmente mais visíveis e prestigiadas, em Salvador, normalmente, a nagô-ketu. Esse tipo de identificação constitui uma estratégia que responde a interesses de legitimação social não necessariamente baseados em elementos de ordem ritual. Por outro lado, devido à grande fluidez e movimento dos praticantes de uma casa para outra e ao subsequente ecleticismo ritual, é também muito freqüente a identificação de um terreiro com várias nações hipoteticamente exclusivas (i. e. nação keto-angola-caboclo). Portanto, a categoria de nação é utilizada de forma ideológica, como um fator de identidade coletiva através do qual o grupo pode estabelecer alianças com congregações prestigiosas ou dinâmicas de contraste com congregações concorrentes. Nesse sentido, a categoria de nação de Candomblé implica ainda numa conotação de caráter político (no sentido mais amplo do termo), ao tempo que reproduz mecanismos de competitividade e alinhamento solidário paralelos aos que operam nas dinâmicas de identificação étnica.

Para finalizar, cabe mencionar que a nação de Candomblé jeje está subdividida em vários ritos – diferenciados segundo cantos, ritmos de tambor, danças e, às vezes, a identidade de certos voduns –, que poderíamos chamar de "sub-nações". No Candomblé contemporâneo fala-se de jeje-mahi (marrim o marrino), jeje-savalu, jeje-d'agomé, jeje-mundubi, jeje-mina-popo e ainda jeje-efon (efan) e jeje-agabi. Do mesmo modo que as denominações meta-étnicas eram qualificadas com um segundo termo de caráter mais restrito (i.e. mina-nagô, mina-jeje etc.), essa dinâmica denominacional se perpetua no âmbito das nações de Candomblé. Associados à denominação meta-étnica jeje, se acrescentam denominações étnicas de "províncias" ou "terras" pertencentes à área vodun.

Já comentamos os termos mahi, savalu, dagomé e mina-popo. Mundubi (ou as suas variantes mudubi, mandubi, mondubi, mondobi, mendobi, ou modobê), é uma denominação étnica que, até onde sabemos, aparece registrada na Bahia só a partir de 1812 e que, embora pouco freqüente, parece mais utilizada a partir de 1830²³⁵. De toda forma, não encontramos o termo documentado na área dos gbe-falantes. Alguns autores têm identificado erroneamente mundubi com um grupo banto²³⁶, 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, o que é provável por ser 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 capítulo 5)²³⁷.

Tanto na Bahia como no Maranhão *mindubim* (var. *midubi*) é um termo popular para designar o amendoim (*Arachis hypogaea*, Lin.). Curiosamente o amendoim é uma das comidas rituais dos voduns da família de Hevioso. Segundo a *iyalorixá* Olga de Alaketu, os mundubi tinham scarificações particulares que consistiam em sete pontinhos em cada lado da cara e um na barba, e a sua semelhança com amendoins gerou o etnônimo na linguagem popular. Na ausência de qualquer registro das scarificações dos mundubi, a interpretação da *iyalorixá* não pode ser confirmada. Por outro lado, na Casa das Minas, em São Luís do Maranhão, o termo *mindubim*, como o termo baiano *mundubi*, aplica-se também aos voduns da família de Hevioso. Nessa casa, um primeiro significado do termo é amendoim e o segundo é "mudo". A exceção de Averekete e Abê, 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 jeje os segredos dos nagô. Embora a etimologia desse termo seja confusa, não seria impensável que o etnônimo fosse uma criação brasileira²³⁸.

²³⁵ Ott, "O Negro" pp.144-45; Andrade, "A mão-de-obra", tabla 4 (2); Verger, *Fluxo*, p. 670; Querino, *Costumes*, p. 72.

²³⁶ Entre os etnônimos banto há formas fonéticas similares a mundubi. Figueira, pp. 241-264, menciona os *mundombe* como grupo étnico bantu. No Brasil, Ramos, *O Negro*, p. 224, refere-se aos mundubi como "caçafres bantus em Angola".

²³⁷ Verger, *Notícias*, p. 228.

²³⁸ Olga de Alaketu, Salvador, entrevista 3.1.96; Ferretti, *Querebentan*, pp. 300, 120-126.

No trabalho de campo ouvimos falar também de jeje-agabi em relação a um terreiro de Santo Amaro, mas desconhecemos a possível origem do termo. Aliás, escutamos o mesmo termo como uma das “sub-nações” dos antigos terreiros nagô do Recôncavo, e Oliveira documenta o termo *agabi* como o nome de um ritmo de tambor também conhecido por *ego*²³⁹.

Quanto à associação de efon ou efan com jêje, essa é uma antiga confusão devido à semelhança fonética do termo com o etnônimo fon. Manoel Querino, no fim do século XIX, falava dos “efon ou cara queimada”, também mencionados por Rodrigues: “Dos negros centrais [do Daomé] muitos se dizem Efan mas se mostram distintos dos daomeanos e têm por tatuagem característica uma queimadura na fronte”. Rodrigues se enganava ao considerar os efan como negros do Daomé, pois é sabido que efon era um grupo yoruba-ijesa localizado perto de Ekiti, na Nigéria, existindo a cidade Efon-Alaaye, perto de Adó-Ekiti. Capone fala da nação efon em terreiros de Salvador e do Rio de Janeiro, e Gonçalves da Silva fala da nação ou rito efã, no Candomblé de São Paulo, como sendo uma “variável ketu”, ou “do tronco nagô ou ioruba”. Esse autor atribui o prestígio dos efã frente aos angola pela “proximidade do rito efã com o modelo Ketu”²⁴⁰. Portanto, embora na época do tráfico apareça registrado ocasionalmente o etnônimo fon, no âmbito do Candomblé jeje os fon parecem ter sido conhecidos como Dagomé, sendo que a nação efon ou efan correspondia a um grupo yoruba diferenciado.

Cabe reter aqui que na atualidade os candomblés jeje pertencem, sobretudo, ao jeje-mahi, com influência do jeje mudubi, o jeje-savalu e o jeje mina-popo. Candomblés pertencentes às outras “sub-nações” jeje só são lembrados como terreiros extintos. Nos capítulos seguintes teremos oportunidade de examinar essas questões e comentar em mais detalhe algumas da idéias aqui apresentadas em relação à categoria de nação de Candomblé.

²³⁹ Jaime Montenegro, 10.8.99; *gaiaku* Luiza, 26.02.01; Oliveira, *Cantando*, p. 18.

²⁴⁰ Querino, *Costumes*, p. 31; Rodrigues, *Os Africanos*, p. 105; Akinjogbin, *Dahomey*, p.10; Matory, “Man”, p. 234; V. G. da Silva, “O Candomblé”, pp. 80, 82; Capone, *La quête*, pp. 126-129.

CAPÍTULO 2:

As tradições do culto vodun no processo formativo do Candomblé

Considerações iniciais sobre religião e instituições religiosas africanas

Herdeiros do estrutural-funcionalismo, pesquisadores como Victor Turner, John Janzen, Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée C. Fox desenvolveram nos anos 1960-70 estudos teóricos e categorias analíticas para sistematizar a religiosidade da África Central (área "banto"). Essa linha de pensamento sustenta que o sistema de crenças religiosas se desenvolve a partir do "complexo fortuna-infortúnio" ou "ventura-desventura" (fortune-misfortune), e que a atividade religiosa tem por objetivo "a prevenção do infortúnio e a maximização da boa sorte". Frente à "doença, esterilidade, fracasso, empobrecimento, desavença, corrupção, destruição e morte" é valorizada, se almeja propiciar, a "saúde, fecundidade, segurança psíquica, harmonia, poder, status e riqueza".

Nessa polaridade complementar, talvez o infortúnio seja o fator mais crítico, e a prática religiosa se desenvolva não só para a prevenção, mas, sobretudo, para lidar com os "tempos de experiência difícil" (times of difficult experience). Já Malinowski apontava para a religião como ajuda para suportar "situações de pressão emocional". Sem querer apontar para uma interpretação essencialista da origem da religião, devemos concordar que a enfermidade e a morte (a doença e o luto) são provavelmente as experiências humanas para as quais a religião tem sido historicamente instrumental, embora, como já apontamos, a sua função e domínio não se limitem a estes aspectos. Diante de situações de aflição ou adversidade, são necessários certos valores ("teorias" segundo Horton) e práticas que ofereçam uma solução satisfatória ao conflito, ou pelo menos um contexto significativo que lhe dê um sentido, uma explicação, que permita enfrentá-lo e suportá-lo. Por exemplo, na África Central, uma das "teorias" prevaletentes é que o infortúnio é sempre causado

pela bruxaria ou feitiçaria, isto é, pelas “forças malévolas” ativadas mediante práticas, “pensamentos e sentimentos malignos de outras pessoas significativas”¹.

O modelo interpretativo baseado no “complexo fortuna-infortúnio” desenvolvido para a África Central é susceptível também de ser utilizado no estudo da religião da África Ocidental. Aliás, autores como Mary Karasch e Robert Slenes propõem a possibilidade de aplicar o mesmo modelo para a compreensão e análise da religiosidade dos escravos africanos e seus descendentes no Brasil e, por extensão, ao estudo das religiões afro-brasileiras de um modo geral². Mas não só isso; esse modelo poderia também ser aplicado ao “Catolicismo popular”, baseado nas relações “contractuais” que o indivíduo estabelece com os santos a partir de pedidos e promessas para resolver a urgência do cotidiano. A abrangência conceitual do modelo “fortuna-infortúnio” questiona a sua utilidade heurística e o seu interesse analítico, se ele não ajuda a distinguir entre as diversas modalidades de religião citadas. Entretanto, esse modelo nos interessa especialmente para destacar e caracterizar um tipo de religiosidade que se preocupa com a sustentabilidade da vida *neste mundo*, frente à ênfase das religiões de revelação (Cristianismo, Islã, Judaísmo), mais interessadas na salvação eterna da alma no além.

Por outro lado, o modelo “fortuna-infortúnio” implica uma teoria da religião de caráter funcionalista, já que ela é explicada em função da sua utilidade, daquilo para o que ela serve, isto é, em função de alguma outra coisa além do que ela é. Alternativamente, a linha teórica desenvolvida pela antropologia interpretativa liderada por Geertz propõe considerar a religião como um sistema cultural, ou um sistema simbólico estruturado (idéia já implícita na obra de Levi-Strauss), sendo que Geertz enfatiza a importância do significado desses símbolos como referentes e criadores de sentido na vida dos praticantes. Melford Spiro, questionando o legado de Durkheim e de algum modo inspirado pela famosa idéia de Taylor da religião como “crença nos seres espirituais”, intenta distinguir a religião da vida cotidiana reduzindo-a àqueles atos e experiências que envolvem algum tipo de comunicação com o “supra-humano”. Deixando de lado o problemático termo “supra-humano”, a

¹ Turner, *The drums*; Janzen, *The Quest*, e Ngoma; Craemer, Vansina & Fox, “Religious”, pp. 463, 475. Malinowsky, *Magic*, p. 67; Horton, “African”, e “Tradition”.

² Tanto Karasch (*A vida*, cap. 9, pp. 354-6) como Slenes (*Na Senzala*, p. 143) adotam a perspectiva de Craemer *et alii* para o estudo da religiosidade brasileira.

definição de Spiro, apesar de, ou precisamente pela, sua simplicidade, nos parece conceitualmente operativa³.

Caberia alertar para o fato de que o conceito de religião como um sistema de valores e práticas diferenciado e separado de outras esferas da dinâmica social como a política, a economia, as artes ou a ciência deriva de uma tradição intelectual européia, que no contexto africano não encontra uma correspondência clara. Na maioria das sociedades africanas pré-coloniais, por exemplo, não parece ter existido o conceito de "pertencer" a uma religião determinada (i. e. "tradicional" – Islã, Catolicismo, Protestantismo), e as práticas que o sentido comum nos leva a chamar de religiosas, embora sustentadas em instituições sociais diferenciadas, compartilhavam o mesmo sistema de valores, crenças e símbolos que estruturavam a organização social mais ampla.

Convém, portanto, para fins expositivos, clarificar o que vamos entender por religião. As culturas da maioria de sociedades africanas (e de outras não africanas) caracterizam-se por inculcar em seus membros a crença de que além do mundo sensível e fenomenológico da experiência humana existe um "outro mundo" invisível, habitado e governado por forças e agentes espirituais responsáveis pela sustentabilidade da vida. Acredita-se, igualmente, que esses dois planos paralelos da existência estão inter-relacionados, em permanente correspondência e dependência mútua. Por sua vez, acredita-se que através de determinadas práticas e técnicas rituais os humanos têm a capacidade de se comunicar e manipular as dinâmicas do "mundo invisível", de forma a regular a sua interação com o mundo sensível. Levando em conta que essas idéias são prevaletentes na grande maioria de sociedades africanas, neste trabalho a religião será concebida como o conjunto dos processos de comunicação ou interação estabelecidos entre os grupos humanos e uma série de "entidades espirituais" que residem (geralmente) no "outro mundo invisível". O ritual, por sua vez, será definido como o meio estruturado, e comportamental que viabiliza essa comunicação⁴.

³ Levy-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", em Mauss, *Sociologie*, p. xv; Geertz, *A Interpretação*, pp. 101-42; Spiro, *Buddhism*.

⁴ Esses conceitos de religião e ritual foram inspirados pelo curso "Religions of Africa", ministrado no SOAS, Universidade de Londres, pelo historiador da religião africana Professor Louis Brenner, no qual colaborei como Professor Assistente, no ano 1997-98.

Essa conceituação da religião tem a vantagem de relativizar a problemática dicotomia estabelecida pela tradição antropológica ocidental entre magia e religião⁵. Segundo nossos termos, religião pode incluir toda uma série de atividades como a produção de amuletos, rituais de cura ou práticas de "feitiçaria", que desde o ponto de vista da tradição antropológica e também da ortodoxia das religiões de revelação, como o Cristianismo ou o Islã, 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.

Outro fator que nos interessa destacar é que nas sociedades africanas, embora a dimensão religiosa impregne o pensamento cotidiano, diluindo as fronteiras entre o profano e o sagrado, diversas formas de atividade religiosa são progressivamente institucionalizadas, isto é, os valores e práticas que visam a comunicação com o "mundo invisível" são acomodados a certas formas de organização social diferenciadas que tendem a perpetuar-se para fins recorrentes. Essas "instituições religiosas" possuem funções sociais específicas, contribuindo normalmente para reforçar as estruturas de poder e o desenvolvimento de mecanismos de integração e controle social. Apesar da dinâmica inerente a qualquer instituição social e da mobilidade dos conceitos e práticas religiosas através das fronteiras étnicas e lingüísticas, as novas gerações tendem a assimilar valores e práticas das gerações precedentes, perpetuando e, ao mesmo tempo, modificando as instituições que as sustentam.

Consideremos, por exemplo, o reino de Uidá, com capital em Savi, nas últimas décadas do século XVII, do qual existem vários relatos, como os de Bosman e Barbot, que descrevem aspectos das suas atividades religiosas. Nesse reino, como no vizinho reino de Allada, funcionavam complexas instituições religiosas, indissociavelmente imbricadas na sua organização sócio-política⁶. Embora o culto dos ancestrais, e em especial o dos reis, pareça ter sido central, Bosman identifica em Savi três "divindades públicas" principais, cultuadas em todo o reino com sacerdotes e templos próprios: a serpente, as árvores e o mar. "Each of these (...) has its

⁵ Ver, por exemplo, "Esquisse d'une théorie générale de la magie" em Mauss, *Sociologie*, pp. 3-141. Embora Mauss reconheça interseções entre magia e religião, ele se esforça em distingui-las através de uma interpretação sociológica que atribui à magia um caráter socialmente periférico e à religião um caráter central.

particular province (...) with this difference only, that the Sea and Trees are not permitted to intermeddle with what is entrusted to the Snake; which on the contrary hath an influencing Power over both of the other". 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 altamente competitiva.

Dangbe, a serpente piton, divindade real e suprema em Uidá, era responsável, por exemplo, pela chuva e era invocada "in order to obtain a good crop". As árvores eram cultuadas e recebiam oferendas, "in time of Sickness, more especially Fevers, in order to restore the Patients to Health", embora Dangbe também pudesse cumprir essa função. O mar era invocado "when it rages and hinders our bringing our goods on shoar, when no ships have been there for a long time, and they impatiently wait for them". Nessas ocasiões, também eram realizadas grandes oferendas, jogando no mar todo tipo de produtos, inclusive seres humanos. Norris, em 1789, também menciona a intervenção dos sacerdotes nos oráculos e decisões concernentes a guerra. Portanto, o corpo sacerdotal, tendo em vista o seu poder real ou imaginário sobre os ciclos agrícolas, a saúde, o comércio e a guerra, era investido com o 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 primeiros⁷.

Para isso, o rei de Uidá organizava procissões anuais ao templo de Dangbe, nas imediações de Savi, gastando grande quantidade de dinheiro em oferendas. Nessa dinâmica, os sacerdotes atuavam em aliança com membros da nobreza, "for the king not only made very rich Offerings, but also bestowed very large Presents on the great Men that accompanied him". O poder civil, representado pelos chefes das diversas coletividades familiares, tinha um 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 "Money, some pieces of silk or stuff, all sorts of

⁶ Ver Apter, "Notes", para uma outra análise contemporânea das relações entre o poder político e os cultos dos orixás na área yorubá.

⁷ Bosman, *A New*, pp. 368a, 369, 382-3; Norris, *Memoirs*, pp. 45, 54.

European and African Commodities, all sorts of cattel, and good eatables and drinks"⁸.

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 um total de mais de mil *vodunsi* ou esposas do vodun. A instituição religiosa, portanto, estruturava-se em grande medida no recrutamento periódico dessas *vodunsi*, 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 para a manutenção das atividades econômicas do corpo sacerdotal. Como explica Bosman, "parents and relations are necessitated to cause these girls to be brought to a particular house built for the purpose, where they are obliged to stay several months as it is given out to cure them of their madness; during which time the Relations are obliged to furnish them with all manner of Necessaries, and that so plentifully, that the Priest can also handsomely subsist on it"⁹. Podemos supor que no caso das *vodunsi* escravas a sua contribuição se desenvolvia em atividades de lavoura, serviço doméstico ou outras.

Portanto, a instituição do culto vodun, 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 vodun contemporâneos, tanto no Benin 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 *vodunsi*. 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 pela sua ênfase em desmascarar as motivações pecuniárias subjacentes à

⁸ Bosman, *A New*, pp. 371, 369.

⁹ Bosman, *A New*, pp. 371-2.

dinâmica do culto (“religion seems only founded on the same principle, *interest*”)¹⁰, não deveria, no entanto, nos fazer esquecer outras dimensões complementares. Embora a instituição funcionasse como um mecanismo de controle e exploração social – “o ópio do povo”, como Marx chamava a religião –, ela também garantia processos de integração social e oferecia assistência, soluções e referências conceituais coerentes com as necessidades básicas da população frente aos conflitos do cotidiano ou dos “tempos de experiência difícil” (secas, guerras, enfermidade, morte etc).

O que nos interessa destacar aqui é que certas sociedades da África Ocidental, especialmente aquelas localizadas perto do litoral, desenvolveram progressivamente complexas instituições religiosas, fundamentais para a sua organização sócio-política. O caso do culto vodun, 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 sua maioria homens, no comando de; 3) uma coletividade de devotos ou *vodunsi*, na sua maioria mulheres; 4) uma série de atividades rituais periódicas, como procissões anuais, toques de tambor e danças públicas com manifestações das divindades no corpo das *vodunsi*; 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, que no âmbito dos cultos de possessão Lewis chama de “centrais”, podem aparecer os chamados cultos “periféricos” ou alternativos, 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 rebelião¹¹. Se esse modelo não se aplica com facilidade a todos os contextos, ele serve, por outro lado, para destacar a possível simultaneidade, numa mesma sociedade, de várias instituições

¹⁰ Bosman, *A New*, p. 367a.

¹¹ Lewis, *Ecstatic e Religion*.

religiosas concorrentes e as conseqüentes negociações e conflitos entre seus agentes sociais.

Para ilustrar essa dinâmica podemos tomar o caso do culto do vodun Sakpata, no reino do Daomê. 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 Abomê, 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 Abomê. O rei Tegbesu foi responsável pelo estabelecimento do *ajahó*, ministro dos cultos vodun e chefe da polícia secreta do rei. Como diz Maupoil, foi elaborado um "plan d'assujettissement des autels au trône", ou, em termos de Maurice Glele, os cultos vodun foram sujeitos a "un contrôle de police administrative"¹². Esse processo foi acompanhado de uma organização hierárquica das múltiplas divindades existentes de acordo com um modelo genealógico, colocando no máximo nível o culto dos ancestrais reais (Nesuhucé), ao lado do culto do casal Mawu-Lisa, ao qual os cultos restantes estavam subordinados (ver capítulo 5).

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 vodun Sakpata. Com a aparição da varíola na área gbe, trazida pelos europeus no início do século XVII, esse vodun, originalmente ligado ao culto dos ancestrais e da terra, foi progressivamente associado às epidemias dessa doença que assolaram regularmente o Daomê. 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 vodun. 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 porque 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 agasuvi 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 vodun, nunca atribuíram qualquer cargo a um adepto desse vodun e vários deles mandaram tirar todos os altares de Sakpata da cidade de Abomé 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 reporta 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"¹³.

Esse exemplo mostra como diante de uma instituição religiosa centralizada e hierárquica surgem instituições periféricas concorrentes e que, além da relativa estabilidade de um sistema religioso legitimado pelo poder político, as instituições religiosas estão sujeitas a dinâmicas internas de mudança. No entanto, fica claro que a atividade religiosa se organiza e desenvolve a partir da existência de instituições sociais que garantem a sua expressão.

¹² Maupoil, *La Géomancie*, p. 64; Glélé, *Le Daxomé*, p. 76.

¹³ Lepine, "As Metamorfoses", pp. 134-136; cf. Le Herissé, *L'Ancien*, p. 128; Herskovits, *Dahomey*, i, p. 20; Verger, *Notas*, pp. 244-45.

Os calundus: o processo de re-institucionalização das religiões africanas 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 nossos termos, civilizações ou superestruturas em termos de Bastide, representações coletivas em 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 & 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 (infraestruturas) que acomodassem às múltiplas culturas africanas (superestruturas) trazidas por indivíduos ou grupos de escravos¹⁴. 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, como aponta o autor, os libertos tiveram um papel decisivo. Na verdade, como veremos, os dois estágios parecem se sobrepor, sendo que os calundus de origem africana organizaram-se 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.¹⁵

¹⁴ Mintz, & Price, *The Birth*, p. 18-19 ; Bastide, *Sociologia*, p. 92-3, 107.

¹⁵ Bastide, *Sociologia*, pp. 314-16.

Se retomarmos o argumento inicial do "complexo fortuna-infortúnio" diremos que essa reconstrução, reinvenção ou re-institucionalização das religiões africanas no Brasil ocorreu não só como uma forma coletiva de resistência cultural (espontânea 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 re-atualização 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 religiosas, quer fossem as irmandades católicas ou os 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 a "maximização da boa sorte". Tanto as festas e folias das irmandades católicas aceitas oficialmente como os batuques ou calundus semi-clandestinos, mais 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 poder¹⁶. Também no âmbito restrito da comunidade negro-mestiça, na organização de batuques e calundus, existia um espaço para dinâmicas micro-políticas, 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 dessas 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, já seja 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 culturais. De fato, como já foi apontado por Reis, 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 convictos¹⁶.

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 ambos 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 frente à camada senhorial suas "verdadeiras" crenças e práticas. Tanto num caso como no outro, nos bastidores das

¹⁶ Para uma interessante análise do clientelismo nas irmandades católicas: Silveira, "Iyá", pp. 45-51.

¹⁷ Karasch, *A Vida*, pp. 342-50.

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 estes que se imbricavam indissociavelmente à sua religiosidade.

Desse modo, com muita frequência, 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, qual 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 Nasção Gege de Cachocira 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 coizas supersticiozas", sendo, por isso, conveniente mantê-los sujeitos à disciplina do ordinário [bispo]¹⁸. Esse "paganismo" e "coizas supersticiozas" 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 processos de adivinhação, cura ou outras formas de "idolatria" que a igreja católica vinha demonizando desde o século anterior e que eram, normalmente, referidas como "feitiçaria".

¹⁸ Mulvey, "The black", p. 149.

No início do século XVII falava-se da eficácia dos “escravos feiticeiros” no uso de ervas. Em 1728, Nuno Marques Pereira, o Peregrino das Américas, escreveria sobre “ritos supersticiosos e gentílicos” dos africanos e em 1761 um ouvidor de Ilhéus mandava prender “pretos feiticeiros”, especialistas nas “artes diabólicas” de adivinhar e curar¹⁹. 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 calundu²⁰. 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 (ver abaixo) –, 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 que envolviam “demônios africanos” ou que eram praticadas por africanos eram designadas como calundus. Na década de 1740, em Salvador, o carmelita frei Luís de Nazaré, ele próprio exorcista, recomendava que escravos trazidos a ele fossem se tratar em “calundus”, pois “os demônios africanos” não faziam parte da sua especialidade²¹.

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

¹⁹ 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”, em Reis & Silva, *Negociação e Conflito*, pp. 32-61. A partir de agora referências a esse trabalho aparecem como: Reis & Silva, *Negociação*.

²⁰ Souza, *O diabo*, pp. 263-269, 385; citado também por Reis, “Magia”, pp. 61-2.

²¹ Souza, *O diabo*, p. 263; Reis “Magia”, p. 62.

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 predizer, 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, "posseção" 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 altazinho com seu dossel e um alfanje na mão, com uma fita larga amarrada na cabeça lançadas as pontas para trás, vestida a modo de anjo", ao som de uns tamborzinhos ou *timbales* (*cimbalos*, segundo a versão de Souza) que três pretos, os 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"²².

Embora Mello de 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 argumentaremos 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 "posseção" 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

²² Souza, *O diabo*, pp. 264-7; Mott, "O Calundu", pp. 73-82.

dos calundus do século XVIII parece apresentar uma forte influência das tradições da África Central²³.

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 meta-étnica “mina gegê” prova a existência de especialistas religiosos jeje que, do mesmo modo que os congo-angola, 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”²⁴. Já no início do século XIX, em 1807, encontramos na vila de São Francisco, no Recôncavo, um tal Francisco Dossu, “gege forro”, também “insigne Curador, [que] dava venturas”, quem declara “q’aele recorrião muitas pessoas, brancos, pardos, pretos de hum e outro Sexo p’ dar venturas, e Curar” e confessou “q’ele dansa tabaques muitas vezes, afim como q’ p’ Curar, andava em muitos partes deste Reconcavo”²⁵.

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 católicas ou ameríndias. Embora as danças e tambores fossem

²³ Mott mostra as grande semelhanças 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 Montecuccolo, na segunda metade do século XVII, e 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 o exorcismo da doença: Mott, “O Calundu-Angola”, pp. 75, 80-1. Experiências de mediunidade como sintoma de doença, que precisa ser curada através de rituais envolvendo toque de tambores e práticas de exorcismo e onde o doente passa depois da cura a funcionar como curador, são características reconhecidas em muitos cultos da área banto, que Janzen chama de forma genérica *ngoma*.

²⁴ ANTT, Lisboa. Caderno do Promotor, n. 129, fl. 490. Agradeço a Luiz Mott por ter generosamente providenciado cópia dessa documentação e a Tânia Pinto por ter inicialmente chamado a minha atenção sobre o caso, citado em “Relações”, p. 21.

²⁵ Harding, *A Refuge*, pp. 81-85, 177-86.

parte da sua atividade ritual, a sua funcionalidade era essencialmente terapêutica e oracular, sendo que "calunduzeiro" podia ser utilizado como sinônimo de curador ou adivinho²⁶. 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", interage 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.

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. Calundu podia ser também sinônimo de batuque, termo freqüentemente utilizado no século XVIII para se referir aos ajuntamentos de negros envolvendo danças e toques de palmas, tambores ou outros instrumentos. No entanto, batuque indicava indistintamente rituais religiosos ou divertimentos seculares, enquanto calundu parece sempre conservar uma conotação religiosa²⁷.

Em 1738, o prior dos beneditinos da Bahia comentava que os escravos "reúnem-se em sociedades para fazer seus calundus"²⁸. 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 no capítulo precedente, fazia diferença entre "danças que ainda não sejam as mais santas não as considero dignas de huma total reprovação", já que "são como os fandangos de Castella, e fofas de Portugal, e os Lundus dos Brancos e Pardos daquelle Paiz"; e aquelas outras "Danças supersticiosas" ou "Bailes que entendo serem huma total reprovação". Os últimos "são aquelles que os Pretos da Costa da Mina fazem a escondidas, ou em Cazaes ou Roças com huma Preta Mestra com Altar de Idolos adorando Bodes vivos, e outros feitos de Barro, untando seus Corpos com diversos óleos, Sangue de Gallo

²⁶ Souza, *O diabo*, p. 263.

²⁷ Reis "Magia", p. 61. Outras expressões utilizadas no século XIX eram brinquedo ou tambaque.

²⁸ Reis "Magia", p. 62.

dando a comer Bolos de Milho depois de diversas Benções supersticiosas fazendo crer os rusticos que naquellas unções de pão dão fortuna, fazem querer bem Mulheres a Homens, e Homens a Mulheres”²⁹.

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. 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 denunciava “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”³⁰. Os sacrifícios animais e oferendas de comidas rituais nos altares dedicados às divindades constituem a base da religiosidade africana, especialmente das tradições da África Ocidental. É importante notar que na carta de Povolide o sistema ritual envolvendo altares, sacrifícios de animais e oferendas alimentícias era associado 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 Tunda 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 dançavam³¹.

A nossa 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 jeje compunham o grupo demograficamente mais importante daquela parte da costa africana na Bahia. O culto ou adoração de “ídolos” ou

²⁹ Carta manuserita depositada na Biblioteca do Estado de Pernambuco em “Correspondência da Corte, 1780-1781”, fl. 23-23v; apud. Soares, *Devotos*, p. 158-59.

³⁰ Bastide, *Sociologia*, p. 249; Verger, *Fluxo*, p. 530.

³¹ Mott, “Acotundá”, pp. 12-147. Citado também em Souza, *O diabo*, pp. 268-9. 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, “Acotundá”, p. 136. Em 1744 há um registro da presença de Couranos refugiados no Forte Português de Uidá e são referidos como “inimigos do Rey Daumê”. Verger, nota que courano ou curanto, era o nome dado aos habitantes da lagoa das proximidades de Lagos: *Fluxo*, pp. 204, 207, 209.

“figuras” com a presença de altares implicava na necessidade de espaços relativamente estáveis para a prática religiosa. Foi a partir dessa tradição da África Ocidental, em oposição às tradições congo-angola, mais baseadas nas atividades individuais dos curadores-adivinhos, que se estabelecem as bases dos primeiros cultos domésticos, em “cazas e roças”, com uma estrutura social e ritual mais complexa que poderíamos chamar de tipo “eclesial”.

No capítulo I já mencionamos a repressão ao Calundu do Paço, em Cachoeira, em 1785, onde foram presos três mulheres e três homens, 2 jejes, 2 mahis, 1 dagomê 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 na 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”³². Aquele caso exemplifica como os curadores-adivinhos, que em alguns casos atuavam com relativa independência, conseguiam uma mínima infraestrutura coletiva para conduzirem 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

³² Reis, “Magia”, p. 75.

que na tradição jeje é utilizado para este fim um instrumento chamado *zen-li*, onde o som é obtido batendo um abano de couro ou palha na boca de uma jarra³³.

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 bolindo sem coisa em que se segurasse”. 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, ungüentos, 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 (ileg.)”.³⁴

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, onde a dinâmica cerimonial das oferendas é 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 *voduns* 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 se desenvolver tais rituais. Em resumo, essas informações sugerem que no último quartel do século XVIII os jeje, 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

³³ Reis, “Magia”, pp. 70-1.

³⁴ Reis, “Magia”, p. 73.

âmbito doméstico, presumivelmente, na sua maioria, em volta de uma única divindade.

Podemos agora encarar o problema central colocado no início dessa seção sobre o processo de institucionalização ou re-institucionalização das formas de organizações religiosas negras no Brasil e da constituição de uma "religião afro-brasileira". A nossa 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 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 extrafamiliares, 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 caracterizamos 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 com as práticas individuais e os 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 atribuímos 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 cronológica do processo. Ora, o possível funcionamento dessas congregações extradomésticas no século XVIII devia ser esporádico e pouco estável. Nesse sentido, pensamos que é só num estágio mais tardio, provavelmente no início do século XIX, que consolida-se uma *rede social* de congregações extradomésticas. Só quando essas congregações, em número suficiente, começam 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, consideramos que as práticas de cura e adivinhação, ou certos 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 jeje. E isso porque os jeje, nesse período, eram o grupo africano demograficamente majoritário e, sobretudo, pelo fato de ter os jeje, como foi mencionado no início do capítulo, claros precedentes institucionais nesse domínio, o que não se comprova de forma tão evidente nos grupos da África Central.

Com isso não estamos 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. Nos parece fora de dúvida que na re-institucionalização dos valores e práticas religiosas dos africanos no Brasil houve uma re-configuração e re-significação 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 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. Todavia nos parece 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 5 analisamos essa possibilidade 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 vodun 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 e apropriações por parte de outros grupos.

Fetiches e feitiços: dos amuletos-patuás ao complexo assento-ebó

*Nós dependemos do Feitiço*³⁵

Antes de proceder à análise do estágio seguinte, correspondente a constituição de uma rede de congregações religiosas extradomésticas no século XIX, cada uma delas cultuando múltiplas divindades, parece oportuno abrir um parêntese para examinar um dos aspectos mais importantes da prática religiosa de origem africana, que consiste na produção e manipulação do que aqui chamaremos “complexos materiais consagrados”. Já desde o século XVI, até nossos dias, os termos “fetiche” e “feitiço”

³⁵ João do Rio, *As Religiões*, p. 34

(do latim *facticus* = coisa manufaturada ou coisa feita) generalizaram-se como denominações genéricas e derogatórias para se referir aos objetos de adoração dos africanos e às práticas a eles associadas, respectivamente.

William Pietz tem examinado como o conceito de "fetichism", derivado do termo português *feitiço*, foi historicamente construído a partir do confronto da sociedade mercantilista européia, nos séculos XVI e XVII, com as culturas africanas. Segundo esse autor, "discourses of the fetish has always been a critical discourse about the false objective values of a culture from which the speaker is personally distanced". A distância cultural – mas também a arrogância e a falta de curiosidade – levou os primeiros europeus na África e, mais tarde, a sociedade branca no Brasil a uma incapacidade para perceber a diversidade e complexidade daquela realidade. A "falsidade" atribuída aos fetiches derivaria da confusão que faziam os africanos ao atribuir um poder divino a um objeto por eles construído. Que o "verdadeiro" poder divino fosse imaginado num artefato humano, era uma idéia irreconciliável com a teologia e o racionalismo iluminista e, por isso, falava-se de uma forma reprovável de "falsa idolatria" e, mais tarde, de "animismo". Ora, essa crítica estava fundamentada num primeiro erro dos europeus, que acreditavam, e ainda acreditam, que o negro adorava esses "complexos materiais" como se neles vissem a própria divindade – como se o objeto material fosse com ela confundido e identificado. Quanto ao "feitiço", também não estabeleceram qualquer distinção entre aquelas práticas com finalidades preventivas, propiciatórias, ou de cura e aquelas de caráter maléfico ou anti-social. Todas foram igualmente demonizadas como "feitiçaria". Assim, segundo Pietz, a elaboração do discurso do fetichismo encobria, justificava e legitimava o projeto de dominação européia no processo de expansão comercial³⁶.

Mais do que analisar ou desconstruir a percepção européia da religiosidade africana, aqui nos interessa desvendar a diversidade dos "complexos materiais consagrados", a partir das concepções dos próprios praticantes. Neste sentido, vamos distinguir duas categorias com características relativamente diferenciadas: o "amuleto-patua" e o "complexo altar-oferenda" ou, utilizando termos do Candomblé contemporâneo, o "complexo *assento-ebô*"³⁷. Na verdade, ambas as categorias

³⁶ William Pietz, "The Problem of the Fetish. I", p. 14. Ver também: Pietz, "The Problem of the Fetish. II" e "The Problem of the Fetish. IIIa".

³⁷ *Assento* ou *assentamento* pode ser definido como o complexo material sagrado onde uma entidade espiritual mora, onde reside a sua "força". A etimologia do termo é confusa: poderia derivar do verbo

podiam ser consideradas como desdobramentos de um mesmo princípio, aquele que atribui à manipulação de objetos materiais um efeito "sobrenatural" que, por sua vez, resulta em conseqüências para os humanos. Em outras palavras, a organização ritual de materiais visa a comunicação com o "outro mundo" invisível (espiritual) a fim de ativar a sua intervenção no mundo visível (humano). Nesse sentido, ao pressupor alguma forma de interação com as forças ou agentes espirituais do "outro mundo", tanto o uso dos amuletos-patuás como a devoção às divindades mediada pelo complexo "assento-ebó" devem ser concebidas, no marco deste trabalho, como de caráter religioso.

Faz-se alguma coisa para que aconteça uma outra coisa. A manipulação de elementos materiais, por conseguinte, vai sempre acompanhada de uma expectativa de eficácia simbólica e responde a uma certa intenção ou funcionalidade que pode ser benéfica ou maléfica, socialmente positiva ou anti-social. No primeiro caso, estaríamos no âmbito da cura, da prevenção, da solução do infortúnio ou da maximização da boa sorte. No segundo, estaríamos no âmbito da "feitiçaria" de caráter essencialmente ofensivo, embora a natureza anti-social atribuída à feitiçaria seja sempre relativa, onde o mal de um indivíduo pode ser o bem do outro. Aliás, as práticas de prevenção ou antifeitiçaria, socialmente positivas *a priori*, podem ser quase idênticas àquelas utilizadas pelo "feiticeiro". Uma primeira observação é que tanto a produção e uso de amuletos-patuás como as oferendas e pedidos às divindades desenvolvidas através do "complexo assento-ebó" podem ser concebidas como estratégias preventivas, propiciatórias ou maléficas, e a diferença entre estas categorias deve ser procurada além da sua funcionalidade. Como veremos, é na relação que esses complexos materiais mantêm com os agentes espirituais que podemos estabelecer uma diferenciação mais precisa.

A preparação de amuletos, bolsas de mandinga, gris-gris, talismãs ou patuás – este último termo de origem tupi – foi uma das práticas religiosas mais difundidas no Brasil Colônia, no século XVIII. A Inquisição denominava e condenava essas práticas, de uma forma genérica, como "feitiçaria". A partir das devassas eclesiásticas do Tribunal da Inquisição, Laura de Mello e Souza e Luiz Mott comentam em detalhe

português "assentar" (fazer sentar, fundar, colocar uma coisa de modo que fique segura, assegurar) ou do substantivo fon "assen" (objeto ritual, normalmente de ferro, utilizado nos altares do culto vodun para representar a um ancestral. Consiste em uma vara que sustém na parte superior uma espécie de "guarda-chuva" metálico com motivos alegóricos relacionados com o defunto).

esse tema, destacando, entre outros aspectos, como no período colonial as bolsas de mandinga e outras práticas "mágicas" associadas foram instrumentais na expressão da tensão entre senhores e escravos. As *mandingas* eram freqüentemente utilizadas pelos escravos para se resguardar ou vingar dos maus tratos, escapar da escravidão ou, no caso mais extremo, acabar com a vida do senhor³⁸.

Ainda hoje a preparação de amuletos-patuás é uma prática comum na sociedade brasileira, em especial no âmbito do Candomblé. Segundo os valores dessa cultura, o corpo está exposto a contínuos processos de "contaminação" e precisa de estratégias de proteção e de limpeza para se purificar. O patuá serve para "segurar o corpo", sendo o corpo o primeiro nível através do qual o indivíduo é socializado na prática religiosa. O uso de amuletos pendurados no pescoço, amarrados nos braços, pernas ou guardados no bolso, os banhos de folhas, a unção de *pemba*, o uso das contas ou de *contraeguns* ligados no antebraço ou cintura, são estratégias de prevenção contra a contaminação por "impureza".

Depois do corpo vem a proteção dos espaços de moradia. Pendura-se no teto ou atrás da porta uma espiga de milho, uma pequena cabaça coberta de fios de contas e búzios, uma sacola de algodão contendo sementes, folhas, raízes e outros ingredientes. Ainda têm patuás, como o uso de um vintém, para propiciar o enriquecimento e outros para causar um infortúnio a terceiros. Para esse fim, pode-se utilizar elementos específicos como, por exemplo, pimenta da Costa ou vegetais como *elekun*, *pererekun* ou *aridan*³⁹. São inúmeros os amuletos-patuás e as suas composições e finalidades, muito variadas. Tanto as tradições africanas, ameríndias ou européias possuíam antecedentes neste âmbito e, no Brasil, a sua convergência derivou em uma mútua interpenetração de técnicas e processos, sendo muito difícil identificar a origem de um ou outro elemento com tradições específicas.

Porém, vale a pena comentar a possível contribuição das tradições da área gbe nesse domínio. No fim do século XVII, Bosman documentou, em Uidá, o testemunho

³⁸ Souza, *O Diabo*, pp. 204-226. Luiz Mott, examina o caso do escravo José Francisco Pereira, natural do Reino de Judá (Uidá), condenado pela Inquisição de Lisboa, em 1730, por ser feiticeiro e ter fabricado e vendido uma série de patuás. Essa documentação apresenta interessantes dados sobre as diversas composições das bolsas de mandingas. Mott, "A vida", pp. 85-104. Para uma interpretação das bolsas de mandinga a partir da teoria de fetichismo desenvolvida por William Pietz, ver Harding, *A Refuge*, pp. 27-33.

³⁹ Humbono Vicente, 10.03.01. Aidan ou Áridan (*Tetrapleura tetraptera*, Mimosaceae, Taub.), é um vegetal associado as *iyumi* ("mães feiticeiras"), que pode ser utilizado para dirigir a sua cólera contra

de um informante local que, tendo sido educado entre os franceses nos princípios da religião católica, possuía uma visão crítica das práticas do seu país. Segundo ele, os *hueda* possuíam uma quantidade infinita e inumerável de “divindades” (gods) que, de acordo com as necessidades de cada indivíduo, eram “criados” na hora, a partir da escolha arbitrária de qualquer animal ou objeto material, ao qual era oferecido um sacrifício e a promessa de devoção futura caso satisfizesse o pedido da pessoa. No entanto, se o pedido não fosse satisfeito, a nova “divindade” era rejeitada como um objeto inútil e concluía: “we make and break our gods daily”⁴⁰. Este testemunho, embora deva ser tomado com cautela, pelo seu caráter de reprovação e sua intenção ridicularizante, provavelmente fazia alusão a uma prática muito comum na área gbe: a produção dos chamados *gbo* (gráfado *bo* por Segurola).

Contrariamente ao que pensava o informante de Bosman, os *gbo* não são “divindades”, mas “complexos materiais consagrados” (charms), com uma pluralidade de funções propiciatórias, preventivas ou maléficas. Como aponta Herskovits, na concepção daomeana o termo *gbo* inclui “all categories of specific cures or supernatural aids, as well as their ‘anti-social counterparts’”⁴¹. Essas “medicinas sacralizadas” (sanctified medicines) eram, normalmente, propriedade de um indivíduo e serviam para o seu uso pessoal, mas também podiam ser vendidas ou reaplicadas por terceiros. A eficácia dos *gbo* derivava da combinação das propriedades simbólicas atribuídas a seus elementos constitutivos. Essa eficácia também estava sujeita a certas proibições (*sú*) e determinados *gbo* precisavam ser ativados por fórmulas orais. Alguns podiam requerer sacrifícios animais ou oferendas, tais como banhos de óleo, para reforçar o seu poder em um momento determinado. Existiam ainda os *bociò* ou *bochio* (literalmente o cadáver do *gbo*), figuras antropomórficas de madeira que podiam constituir um dos elementos do *gbo*, mas que não podiam ser confundidos com divindades. Como diz Segurola, não se venera um *bociò*, “on se sert d’un *bociò* pour reussir dans certaines affaires”⁴². Como aponta Suzanne Blier “the bocie do *not* presentify the vodun; they reveal the presence of gifts from the vodun or they serve to call specifically on one or another vodun through

aqueles a quem se procura prejudicar ou para desembaraçar alguém “amarrado” por elas: Verger, “Grandeza”, p. 70. Capone cita aridan como uma das árvores consagradas as *iyami*: *La quête*, p. 79.

⁴⁰ Bosman, *A New*, pp. 367a, 368.

⁴¹ Herskovits, *Dahomey*, ii, pp. 256-288.

⁴² Segurola, *Dictionnaire*, p. 94.

some property of the bocie. The bocie do not represent the vodun – with the exception of bocie made for royalty”⁴³.

No entanto, acredita-se que o conhecimento esotérico para a produção dos *gho* foi transmitido aos humanos por certas entidades espirituais como Legba, os *azizan* (espíritos das florestas), os *hoho* (divindades gêmeas), Minona (deusa da maternidade e das feiticeiras), ou por voduns como Sakpata, Gun, Hevioso ou Dan. Assim, os *gho* adquiriram seu poder pela mediação das divindades. Herskovits apresentou uma descrição detalhada de vários *gho*, classificados, segundo os critérios locais, de acordo com a sua forma e ingredientes, ou com sua funcionalidade. Em relação à funcionalidade, podem ser diferenciadas três categorias principais: os *gho* preventivos ou de proteção (contra magia alheia, enfermidade, acidente, proteção da casa, do campo etc.); os *gho* propiciatórios (para conseguir longevidade, atração, “força”, ganhar processos judiciais etc.) e os *gho* maléficos (para causar doença, morte, acidente etc.). Além dessa tipologia, como aponta Herskovits, cada *gho* é concebido como algo *sui generis*, pois é a função específica que mais importa quando um daomeano avalia a natureza de um *gho*. De acordo com os mitos daomeanos coletados por Herskovits, os *gho* benéficos ou socialmente positivos, especialmente os medicamentos para curar doenças, foram os primeiros a serem revelados aos humanos. Mas, os *gho* de caráter maléfico ou anti-social, assim como aqueles para neutralizá-los, parecem ter ganho importância com o passar do tempo⁴⁴. Os *azondato* são os especialistas religiosos produtores dos *gho* maléficos, através dos quais manipulam o *azê*, a energia negativa das bruxas.

No discurso dos daomeanos, os *gho* contrastam e se diferenciam dos *assentos* ou altares dos voduns. O *assento* também é um “complexo material sacralizado”, ritualmente construído, mas ele não é concebido como um objeto para atingir um objetivo pessoal específico. O *assento* é percebido como o *locus* ou *habitat* de uma divindade, o espaço sagrado onde se acredita que ela reside, logo, expressão de sua presença. O *assento* é o lugar onde foi fixado o poder (*acê*) da divindade, o lugar por

⁴³ Blier. *African*, <http://ux1.eiu.edu/~cfib/bociereview.htm>.

⁴⁴ Herskovits, *Dahomey*, II, pp. 256-288. Burton menciona os Bo, que confunde com um “fetish”, semelhante à Legba. “a huge Priapus built of clay, and placed in markets, at gates, and in rooms. He is the special guardian of warriors, defending them from fire and the sword; and in his honour they are hung with cowries and horse-tails. The images called Bo-chio, the crutched stick, either planted in the ground at home or carried abroad, when travelling, and the Bo-so, ‘struppi’, or bundles of truncheons painted and speckled, are sacred to this great fetish”: Burton, *A mission*, p. 296.

onde ela canaliza a sua "força". Como "porta" ou "umbral" entre o mundo dos humanos e o dos espíritos, o *assento* é o lugar privilegiado para os sacrifícios animais e oferendas destinadas a "alimentar" e dar vida à divindade. É através dessa transferência de dons para a divindade que ela pode retribuir, satisfazendo os pedidos e as necessidades da comunidade.

De um modo geral, poderíamos dizer que o *gho*, como o amuleto-patuá no Brasil, é um objeto móbil e individualizado ou personificado, enquanto o *assento* é geralmente um objeto relativamente fixo (enterrado, muitas vezes) e de propriedade familiar ou coletiva. Essa distinção é útil para fins analíticos, mas não deve ser tomada como absoluta, pois podem existir *gho* localizados em espaços fixos e alguns deles podem visar a proteção de uma família ou grupo. Ao mesmo tempo, embora mais raramente, em caso de necessidade, um *assento* pode ser deslocado de um lugar a outro. É a partir da natureza da relação que existe entre o objeto material e os agentes espirituais que podemos estabelecer uma diferença mais precisa.

Voltando ao Brasil, poderíamos dizer que a produção de complexos materiais como amuletos-patuás ou outros remédios, como acontece com os *gho* na área gbe, não implica um envolvimento direto de entidades espirituais. Elas podem ser consideradas responsáveis pela transmissão do conhecimento esotérico requerido para o seu preparo, ou a sua "presença" pode ser considerada difusa na eficácia simbólica por elas investidas no próprio processo constitutivo e nas propriedades dos seus elementos. Um patuá pode levar as folhas ou raízes associadas a uma determinada divindade; no seu preparo pode-se oferecer um sacrifício a essa divindade e deixar o objeto durante três dias no seu *assento* para que ela "tome conta do patuá". "O patuá tem a força do santo", mas o objeto em si não é venerado como representação da divindade, ele é apenas um instrumento mediador para a obtenção de algum fim.

Embora muito tênue, há uma fronteira conceitual entre esses objetos e aqueles outros cujo "poder" ou eficácia deriva da presença do agente espiritual no interior do objeto. No segundo caso, com frequência a entidade espiritual é um "espírito de defunto", que foi "aprisionado" pelo especialista religioso no seu interior e que atua como agente dinâmico, capaz de viabilizar a força do objeto. A entidade espiritual é concebida então como "escrava" ao serviço da vontade do seu dono humano, que pode ativá-la à vontade. Essa concepção parece implícita em certos *gho*, em particular para alguns *bócio*, que, além de receber ocasionalmente sacrifícios e oferendas, são concebidos como possuindo uma "alma". Contudo, embora se possa achar casos

particulares na África Ocidental, essa tradição deriva principalmente das tradições da África Central.

Nos cultos Nkita, da costa Kongo, a relação com o mundo espiritual é articulada pela criação dos chamados *nkisi*, “complexos materiais consagrados” imbuídos de poderes para curar e onde se supõe que habita o espírito de um ancestral⁴⁵. O *nkisi* é, portanto, um complexo singular constituído por elementos materiais e espirituais, e essa “contenção” de um agente espiritual os diferenciaria dos *gho* da área gbe, ou dos patuá brasileiros. No entanto, como estes, os *nkisi* são objetos móveis, que não precisam estar localizados num único lugar, podendo ser mantidos no interior das casas ou levados para onde a sua “força” for requerida. De um modo geral, os cultos de cura da África Central, que Janzen chama *ngoma*, não implicam a instalação de um templo permanente com assentos fixos como ocorre na África Ocidental, embora, em alguns casos, existam “collective lineage symbols, such as shrines bearing ancestor's mortal remains”⁴⁶. Em Cuba, Lydia Cabrera reporta práticas similares ao culto *nkisi*, como a utilização dos *nganga* ou *boumbas*. Embora essa autora comente que alguns *nganga* pudessem ser enterrados temporariamente e receber algum sacrifício animal e oferendas, especialmente durante a sua constituição, ou como recompensa pelos seus “trabalhos”, esses objetos compartilham a mobilidade dos *nkisi* e dos *gho*⁴⁷. No Brasil, o termo *nkisi* virou *enquice*, um sinônimo de orixá ou vodun, utilizado para designar as divindades de origem congo-angola. *enquice* não designa mais o complexo material-espiritual original, mas apenas o seu agente espiritual.

Poderíamos, então, estabelecer um *continuum* entre os *gho*, os *nkisi* e os *assentos*, mantendo cada um desses complexos materiais uma relação diferenciada com os seus agentes espirituais, por seu turno também diferenciados. No caso dos *gho* (ou dos amuletos-patuás, no Brasil), o seu poder seria inspirado ou sancionado pelas entidades espirituais. No caso dos *nkisi*, poderíamos falar de “aprisionamento” ou “cativeiro” do agente espiritual, normalmente um espírito de defunto ou um espírito inferior (escravo). Finalmente, no caso dos *assentos*, falaríamos de uma residência (não constritiva), ou de um “canal” por onde se manifesta ou “presentifica” uma

⁴⁵ Farris Thompson, *Flash*, p. 117.

⁴⁶ Janzen, *Ngoma*, p. 13.

divindade superior (vodun, orixá, ancestral). Embora no discurso dos participantes do Candomblé contemporâneo possa existir, às vezes, uma certa ambigüidade, fica bastante claro que nem os *assentos* e, ainda menos, os amuletos-patuás sejam confundidos com as divindades. O fato de, às vezes, se dizer que as pedras de um *assento* "crescem" (aumentam de tamanho) não significa que se esteja identificando as pedras com entidades espirituais, mas que há a percepção de que o *axé* da divindade, que ali habita, infunde vida ao objeto, sendo uma evidência da sua presença. O crescimento da pedra seria uma prova do crescimento da "força" da divindade, não da divindade.

Aliás, esse crescimento da "força" da divindade ocorre a partir do segundo pólo do binômio "*assento-ebó*". *Ebó* é um termo atualmente polissêmico que em yoruba significa sacrifício animal ou oferenda, o sentido básico que aqui nos interessa⁴⁸. O *ebó*-oferenda pode ser considerado um outro tipo de "complexo material", complemento imprescindível do *assento*, no qual a entidade espiritual é concebida como "destinatária" ou "receptora". Um *ebó* é um sacrifício, na medida em que constitui uma transferência de bens e exige consumo de recursos significativos para quem o oferece. Todo sacrifício é realizado na expectativa de obter alguma retribuição. Nesse sentido, o "complexo *assento-ebó*" se insere numa dinâmica de troca e uma ideologia que pode ser sintetizada pela expressão "dar para receber". O *ebó* é o meio pelo qual as divindades são "alimentadas", mas vai sempre acompanhado de algum tipo de pedido para o qual se espera que a divindade interceda. A eficácia simbólica do *ebó* depende sempre dessa mediação da divindade.

O *ebó* pode envolver imolações animais e/ou oferendas de alimentos rituais e, às vezes, outros elementos materiais. Fala-se de "comida seca" se o *ebó* é alimentar e não comporta matança de animais. Não obstante, o sangue, como elemento simbólico de vida, é a oferenda por excelência e o "corte" o ato ritual central da religião. Paradoxalmente, é através da morte que se gera a vida. Mediante a imolação do animal (em última instância um substituto do corpo humano) se transfere a sua força

⁴⁷ Cabrera, *El Monte*, pp. 118, 130. O termo *nganga*, que em Angola designa o especialista religioso, em Cuba vira o nome do amuleto.

⁴⁸ Cabe notar uma possível relação etimológica entre o termo yoruba *ebó* e o termo fon *bo*. Na área ewe, os *bo* são ainda chamados *eba*. A "ativação" dos *bo* comporta geralmente: processos de transferência de "fogo ou calor", muitas vezes cuspidos pimenta malagueta ou álcool sobre o objeto; fórmulas orais; ataduras, amarraduras ou ligações e sacrifícios animais para entidades espirituais que

vital para a divindade que, por sua vez, retribui com nova vida (*axé*) para a comunidade. Se “arreiam” *ehós* nos *assentos*, nas pedras do *peji* ou nas árvores sagradas, mas também se “despacham” nas encruzilhadas, matos, rios, lagoas ou no mar, naqueles lugares onde se acredita que morem as divindades. O “despacho” seria aquele *ebó* que é levado para fora e não é oferecido no *assento*⁴⁹.

Estudando os yorubas, J. Omosande Awolulu classifica os *ebós* em seis categorias, de acordo com os seus diversos fins e motivações: *ebó opé ati idapó* (sacrifício de agradecimento e comunhão), *ebó ejé* (sacrifício votivo), *ebó etutu* (sacrifício propiciatório), *ebó ojukoribi* (preventivo), *ebó ayefinun* (substituição, troca de cabeça) e *ebó ipilé* (fundação). Trata-se de uma tipologia elaborada por Awolulu e não necessariamente de categorias de uso nativo⁵⁰. No Candomblé, os dois primeiros tipos de *ebó* corresponderiam aos chamados *ebós de obrigação*, diferenciados dos demais que só são praticados em ocasiões singulares. Os *ebós de obrigação* são feitos durante o ciclo das festas anuais de uma congregação religiosa; são de caráter coletivo e visam potenciar o *axé* das divindades para propiciar o bem-estar e prosperidade da comunidade. Também de obrigação são os *ebós* votivos, realizados, por exemplo, para marcar os estágios de iniciação de uma determinada pessoa, sendo os mesmos de caráter mais individual. Os *ebós* de fundação são aqueles realizados durante a instalação de um novo *assento*. Finalmente os *ebós* propiciatórios, preventivos ou de troca de cabeça são aqueles realizados segundo as necessidades, tanto para fins individuais como coletivos. Também os “clientes” de uma congregação, geralmente após consulta ao oráculo de Ifá, podem oferecer *ebós* às divindades oportunas para a consecução de algum objetivo, ou como pagamento de promessa, uma vez satisfeito o pedido original.

Cacciatore distingue-os como: 1) os *ebós* ou oferendas para os orixás ou voduns; 2) os despachos ou *ehós* para Exu, arriados nas encruzilhadas para pedir o bem ou o mal de alguém ou para agradecer e 3) os *ebós* com finalidades maléficas ou de feitiçaria⁵¹. Alguns sacerdotes jeje distinguem entre os *ebós* e os *bozos*⁵². Os

devem investir poder no objeto: Blier, *African*, pp. 74-5. Esses processos rituais apresentam grande paralelo com as práticas envolvidas na elaboração de um *ebó*.

⁴⁹ Ogan Boboso, 24.3.01, distingue entre *ebó*, oferenda para o vodun, e o *ebó*, que seria um despacho realizado nas águas.

⁵⁰ Awolulu, “Yoruba”. Texto também aludido em Lima, “Oferendas”, p. 64.

⁵¹ Cacciatore, *Dicionário*, p.107.

primeiros servem "para ajudar" e são realizados "na atenção do pedido que a pessoa quer". Os *bozos* seriam os *ebós* "mais pesados", entre eles os *ebós* de "troca de cabeça" e os *ebós* "para amarrar" a pessoa.

Os *ebós* de "troca de cabeça", conforme explica Arthur Ramos, consistem "em *mudar a cabeça*", isto é, em transmitir os males de uma pessoa a outra. O feiticheiro prepara o *despacho*, fixando nele as atribuições (doença ou desgostos morais) da pessoa que deseja se livrar delas. Esse *despacho* é, em seguida, colocado num lugar freqüentado: o malefício é transmitido à pessoa que pisar no despacho, tocá-lo ou examiná-lo. Então se dará a *troca das cabeças*⁵². Nos *ebós* "para amarrar" a pessoa, freqüentemente utiliza-se um boneco, uma fotografia, um objeto pessoal ou um papel com o nome da pessoa que se quer afetar e, por meio da manipulação desse emblema, o seu espírito é "amarrado" e controlado para satisfazer a vontade de um terceiro. Esses *ebós* podem envolver sacrifícios animais e são utilizadas partes específicas do bicho, como o coração e o miolo, no *despacho*, que é realizado no mato. Nesses casos, invoca-se geralmente a intervenção de entidades espirituais inferiores, como certos Exus, que são chamados de "escravos".

Seria, portanto, a identidade das divindades receptoras ou mediadoras, certos processos e elementos do preparo do *ebó* e, sobretudo, a intencionalidade e natureza do pedido que conferiria o caráter maléfico a certas práticas associadas ao "complexo *assento-ebó*", as quais poderíamos chamar de "feitiçaria" propriamente dita. Nesse contexto, a "feitiçaria" visa, principalmente, manipular aspectos das dinâmicas sociais e das interações entre indivíduos, mas ela não se reduz apenas à manipulação de "complexos materiais". As vezes basta uma fórmula oral, uma reza, uma oração forte, um olhar ou um pensamento do "feiticheiro" para efetivar a intenção desejada. Aliás, em muitos casos, a feitiçaria atua só ao nível do imaginário, sendo que ela existe mais na forma de ameaças, de medos, de suspeitas e, especialmente, de acusações, do que como uma prática ritual efetiva.

As fontes históricas disponíveis mostram como, já desde o século XVIII, as rivalidades pelo poder nas esferas micro-políticas dos africanos estiveram amiúde condicionadas pela ameaça real ou imaginada da feitiçaria. A possibilidade de ser

⁵² Vicente, 10.03.01. Edmundo Correia Lopez dá como etimologia de *bozo* ou *bosó* o termo fon *boxyo*, que esse autor identifica como "ídolo" e que corresponde aos *bo* antropomórficos do Daomé: "Exequias", p. 564; "O Pessoal", p. 46.

⁵³ Ramos, *O Negro*, pp. 140-1.

atingido por essas práticas, ou o desejo de se vingar de uma suposta agressão determinaram uma dinâmica do imaginário coletivo onde se misturavam atitudes defensivas e ofensivas. O medo era o substrato psicológico que sustentava a feitiçaria e podia ser sabiamente manipulado pelos especialistas religiosos, grandes especialistas psicológicos também. Ora, os especialistas religiosos tinham conhecimentos de farmacopéia e uma longa tradição na produção de venenos, o que significa que os medos não eram sempre infundados. Nesse sentido, a feitiçaria dos jeje foi sempre uma das mais reputadas e temidas.

Já comentamos as suspeitas das autoridades eclesiásticas de Cachoeira em relação ao "paganismo" e "coizas superstiziosas" dos jeje da Irmandade dos Martírios, que provavelmente aludiam às práticas de feitiçaria. Na década de 1780, no Rio, os minas da irmandade dos Santos Elesbão e Efigênia, de S. Domingos e os "makii" (mahi), que subseqüentemente fundaram a Devoção das Almas e a Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios, também sofreram disputas sucessórias pelo poder, não isentas de medos e acusações de feitiçaria. Nas duas últimas agremiações se enfatizava a necessidade de não aceitar "pretos ou pretas que usem de abuzos e gentilismos ou superstição", ou membros dados a "fetissarias e superstissoens". A persistente precaução contra essas "práticas gentílicas", associadas principalmente às mulheres minas e aos angolas, só vêm confirmar a sua existência generalizada. Como aponta Soares, a perseguição à "feitiçaria" africana exercida pelos poderes civis e eclesiásticos foi interiorizada por um segmento dos mahi aculturados no catolicismo⁵⁴. Como veremos no próximo capítulo, a dinâmica imposta pela ameaça real ou imaginada da feitiçaria persistiu ao longo dos séculos no âmbito das congregações religiosas jeje, aparecendo especialmente nos momentos das disputas sucessórias pela liderança dessas comunidades.

Associado ao "complexo *assento-ebô*" há um segundo espaço físico privilegiado através do qual se articula a comunicação entre o mundo material dos humanos e o mundo imaterial dos espíritos: o corpo humano. Nas tradições da África Ocidental certos indivíduos são preparados, por meio de complexos processos de iniciação e aprendizagem, para funcionarem como receptáculos das divindades. Na verdade, o corpo, e mais precisamente a cabeça, é concebido como um outro *assento* da divindade, um outro canal para a sua manifestação. Tanto, é assim que para se

referir à iniciação se diz que “o santo é *feito*” ou ele é “*assentado* na cabeça”, e vários rituais iniciáticos, como o *bori*, podem ser considerados como oferendas ou *ebôs* destinados ao *olori*, divindade da cabeça da pessoa.

Como sugere Marcio Goldman, os *assentos*, na hora das oferendas, e o corpo humano, na hora da possessão, são os dois espaços-tempos em que se produzem uma comunicação pontual entre os planos descontínuos do mundo sensível e o mundo invisível⁵⁴. Não é por acaso que o momento do sacrifício, quando o sangue animal abre as portas do “*assento-canal*”, seja o momento privilegiado para a manifestação das divindades que, “incorporando” os seus devotos, se fazem temporariamente presentes no mundo material dos humanos. Há outras experiências de mediunidade, como fenômenos de “irradiação”, “vidência” ou sonhos, que expressam diversos graus de comunicação das divindades com o corpo humano, mas a “possessão” é a mais emblemática das tradições africanas que deram origem ao Candomblé.

Depois deste longo parêntese de conteúdo antropológico, podemos agora relacionar as questões rituais aqui analisadas com o processo institucional levantado na primeira parte do capítulo. Na análise dos calundus coloniais foi apontada uma distinção entre aqueles onde prevaleciam as práticas de adivinhação, cura e feitiçaria, baseados em relações interpessoais cliente-especialista religioso, e aqueles que envolviam um aspecto de caráter mais devocional e coletivo. O primeiro contexto, sobretudo no que tange a práticas de cura e feitiçaria, era condizente para a produção de amuletos-patua e bolsas de mandinga, objetos moveis, individualizados, que encontrariam antecedentes africanos nos *gho* daomeanos ou nos *nkisi* dos Congo. Ora, o salto qualitativo que apontamos em relação ao segundo contexto, o das congregações extradomésticas de tipo “eclesial”, além de uma maior complexidade na organização do grupo, comportam uma maior complexidade ritual que se expressa na articulação do “complexo *assento-ebô*”. Esse complexo de altares fixos e oferendas resulta no culto a divindades nomeadas e bem definidas, além de processos de iniciação de devotos a elas consagrados. Por sua vez, o “complexo *assento-ebô*”, enquanto expressão de uma divindade individualizada, permite a justaposição física de vários altares no mesmo templo, favorecendo a possibilidade dos cultos coletivos de múltiplas divindades. Nesse contexto ritual, a produção de amuletos-patua ou as

⁵⁴ Soares, *Devotos*, capítulo 6, especialmente pp. 206, 217.

⁵⁵ Goldman, “A construção”, pp. 110-11, 114.

práticas de cura e feitiçaria não desaparecem, mas elas são relacionadas e mediadas pelas divindades lixas no “complexo *assento-ebó*”. É precisamente nesse segundo contexto que encontramos os antecedentes mais significativos do Candomblé oitocentista.

Atividades de adivinhação, de cura e de “feitiçaria” podiam se realizar com uma relativa discrição no âmbito doméstico e não exigiam grandes recursos econômicos. Por outro lado, a maior complexidade do culto baseado no “complexo *assento-ebó*” e a sua extensão em cerimônias públicas com toques de tambor, danças e manifestação de múltiplas divindades no corpo dos seus adeptos, se bem pudesse ficar restrito no âmbito doméstico, tendia a se organizar em espaços particulares reservados exclusivamente para esses fins. Essa maior complexidade ritual e a manutenção desses espaços 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 a análise da sua complexidade social serão os temas da próxima seção.

Candomblé: a formação de uma rede de congregações religiosas extradomésticas em Salvador

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 e Pierre Verger. Rodrigues se limitou a coletar algumas notícias de jornais da última década do século e, apesar da sua posição privilegiada pelo fato de conviver com os últimos africanos de Salvador, não esteve muito interessado em levantar informações históricas. Verger dedicou-se principalmente a estudar a história do tráfico de escravos na Bahia e a sua pesquisa sobre a história do Candomblé se baseou principalmente na tradição oral, embora tenha coletado, entre outros documentos, algumas notícias de jornais de meados do século. João José Reis, além do já citado trabalho sobre a repressão do Calundu do Pasto, em 1785, em Cachoeira, publicou um segundo artigo sobre a repressão do candomblé do Accú, em 1829, em Salvador. Felizmente, nos últimos cinco anos os estudos sobre o Candomblé

do período pré-abolição têm ganhado um maior interesse entre os pesquisadores e, enfim, se está desenvolvendo um esforço mais sistemático para abordar o tema⁵⁶.

O maior problema metodológico num estudo dessa índole deriva principalmente da escassez de fontes escritas, assim como da própria natureza dos documentos disponíveis. A reduzida visibilidade dos cultos africanos provocada pela clandestinidade, a natureza iniciática das práticas religiosas que exige a lei do segredo aos seus participantes 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 praticantes⁵⁷. Desse modo, as fontes disponíveis foram escritas na sua maioria por indivíduos alheios ao Candomblé, normalmente encarregados de reprimir ou denunciar essas práticas religiosas e, assim, sempre sujeitas a preconceitos, distorções e erros.

Para o século XVIII, as fontes mais importantes são os documentos das autoridades eclesiásticas e civis preocupadas em combater a "feitiçaria e a subversão dos costumes"; e mais raramente os escritos deixados por viajantes estrangeiros ávidos pelo exótico. Para o século XIX, a correspondência e outros documentos da polícia, depositados no Arquivo Público do Estado da Bahia, constituem um dos corpos documentais mais significativos. João José Reis e Jocélio Teles dos Santos, da Universidade Federal da Bahia, e a americana Rachel Harding, da University of Colorado, têm levantado e sistematizado esse material de forma exaustiva. Baseada nessas fontes, Harding publicou recentemente a sua tese doutoral, defendida em 1997. Reis e Santos, acrescentando a esse material novas fontes, estão por publicar um outro trabalho sobre o tema: Reis já tem avançado alguns dos resultados dessa pesquisa num artigo intitulado "Candomblé in Nineteenth-Century Bahia: Priests, Followers, Clients" ⁵⁸.

⁵⁶ Rodrigues, *Os Africanos*; Verger, *Fluxo*; Reis, "Nas Malhas"; e "Magia".

⁵⁷ 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 é notório 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 malês: apud. 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.

⁵⁸ Reis, "Candomblé"; Harding, *A Refuge*; Renato da Silveira tem no prelo um artigo intitulado "Iyá Nassô Oka, Babá Axipá e Bambuxê Obiticô: uma narrativa sobre a fundação do candomblé da Barroquinha, o mais antigo terreiro Ketu na Bahia". Embora esse trabalho não apresente novas provas

Entre as novas fontes utilizadas por esses autores tem destaque o jornal *O Alabama*, publicado em Salvador no período 1863-1871. Embora os editores desse jornal fossem afro-descendentes e pró-abolicionistas, eles viam o Candomblé como uma expressão de barbarismo, superstição e promiscuidade sexual e lançaram 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, documentam terminologia africana, nomes de líderes e participantes, assim como a localização dos diversos candomblés. Esse material constitui, sem dúvida, a fonte mais importante sobre o Candomblé baiano para a década de 1860. O historiador americano Dale Graden publicou, em 1998, um artigo sobre alguns aspectos desse material. Na nossa pesquisa realizamos também um levantamento sistemático dessas informações⁵⁹.

A partir da documentação levantada pelos historiadores acima citados e do material do *O Alabama* é possível traçar um esboço geral e preliminar sobre o processo de formação do Candomblé e examinar a paulatina constituição de uma rede de congregações religiosas de caráter extradoméstico no período pré-abolição. Cabe notar que para a primeira metade do século XIX as fontes são ainda escassas, enquanto para a segunda metade elas são mais numerosas e consistentes. É oportuno, portanto, dividir a nossa análise nesses dois períodos. Dois grandes temas podem ser abordados para o primeiro período (1800-1850): a crescente complexidade da composição social desses candomblés e a dinâmica de repressão e tolerância a que foram submetidos. Paralelamente, pode-se apontar alguns elementos constitutivos dessas práticas rituais.

Como vimos no capítulo I, numa carta datada em 1809, época em que se presenciava a chegada massiva de nagôs e haussás na Bahia, falava-se em Santo Amaro das "corporaçoens" ou "ajuntamentos" simultâneos, porém em ruas separadas de escravos angolas, jejes e nagôs-haussas, descidos dos engenhos por ocasião das festas de natal. Esses três "ranxos", divididos em nações, com danças, batuques e banquetes, eram celebrados ao ar livre ou em casas abandonadas tomadas pontualmente para essas ocasiões. O "ranxo" do grupo dos nagôs e haussás alargou-se

documentais sobre o tema, trata-se de uma interessante análise do período de formação do Candomblé da primeira metade do século XIX.

durante a noite, mas não passava de um dia⁶⁰. Na área açucareira do Recôncavo, os ajuntamentos e festas coletivas dos escravos africanos e seus descendentes continuavam como no século passado, mas ainda sem uma organização estável ou espaços próprios para as atividades do culto.

O termo *candomblé*, provavelmente de origem banto, aparece registrado pela primeira vez numa comunicação de um oficial militar, datada de 1807. Nesse documento, achado por Reis, reporta-se que nas terras da fazenda Boa Vista, pertencentes ao engenho de açúcar de Herminigildo Netto, no distrito Madre de Deus (perto de Santo Amaro), existia uma congregação ritual liderada por Antônio, um jovem escravo angola. Antônio foi preso e identificado nos documentos como "presidente do terreiro dos candombleis". Nesse caso, o termo parece utilizado como sinônimo de *batuque*, podendo se referir a práticas de cura e/ou adivinhação, mas o título de "presidente" sugere uma incipiente organização hierárquica de uma coletividade religiosa. Como comenta Harding, a palavra *candomblé* surge no momento em que o termo *calundu* deixa de ser utilizado⁶¹. Essa coincidência pode ser aproveitada para estabelecer uma polaridade analítica entre os *calundus* coloniais, associados principalmente a práticas de cura e adivinhação oficiadas, em geral, por um único especialista religioso e as emergentes congregações religiosas extradomésticas que vieram a ser conhecidas como *Candomblé*. Como já foi dito, adivinhação e cura persistiram ao longo de todo o século XIX como elementos centrais das práticas religiosas dos africanos, porém foi a complexidade organizativa do grupo, somada à crescente complexidade das práticas rituais, o que veio estabelecer o fator diferencial entre os velhos *calundus* e os novos *candomblés*.

Como já antecipamos na Introdução, a tese central de Harding é que o *Candomblé* surgiu como uma resposta à escravidão e como resistência contra a deshumanização. Ela enfatiza os conceitos de "communion/community; refuge/resistance and healing/redress" como meios para a criação de um sentido de

⁵⁹ Agradeço a João José Reis por ter me indicado a existência do jornal *O Alabama* e por ter generosamente cedido uma cópia das notícias referentes ao *candomblé* Bogum aparecidas nessa publicação. Graden. "So Much".

⁶⁰ Correspondência de Capitão José Roiz de Gomes ao outro Capitão Mor, 20 janeiro 1809, maço 417-1, Capitães Mores 1807-1822, APEBa; apud. Harding, *A Refuge*, pp. 188-89.

⁶¹ Capitães Mores. 19 de junho 1807, maço 417-1, APEBa; apud. Reis, "Candomblé"; Harding, "Candomblé", p. 80. Para a origem banto, etimologia e significado do termo *candomblé*: Bastide, *O Candomblé*, p. 15; Ramos, *Introdução*, p. 359; Carneiro, *Candomblés*, p. 16; Castro, "A Presença", p. 4; Castro & Castro, "Culturas", apud. Karasch, *A vida*, p. 573, n. 98.

identidade negra alternativa sob a opressão da escravidão⁶². Segundo essa autora, 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, pensamos 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 1809. As divisões étnicas por nações existiam e, como veremos, foram até estimuladas pelos poderes políticos, principalmente nas primeiras décadas do século. Após a abolição do tráfico transatlântico, em 1850, as distinções entre nações não aparecem na documentação de forma tão explícita, mas, como veremos, elas persistiram em alguns candomblés no decorrer do século.

Em segundo lugar, embora o sistema escravista fosse uma condição social iniludível, ele não explica ou justifica por si só o surgimento do Candomblé. A dinâmica de contraste entre os interesses da classe subalterna dos negros e os da camada senhorial foi um fator importante para configurar certos aspectos da identidade dessa instituição religiosa, através da re-significação de velhas práticas religiosas com novas intencionalidades e sentidos, como, por exemplo, a produção de bolsas de mandinga para se proteger dos abusos dos senhores. Entretanto, a gênese do Candomblé não pode ser reduzida a essa oposição ou a uma simples resposta de resistência e deve ser *também* encarada como resultado da dinâmica *interna* gerada pelo encontro das diversas tradições culturais da população africana. A re-atualização das práticas religiosas africanas, seja como estratégias contra o infortúnio ou como formas de organização e solidariedade grupal, provavelmente teria se dado de um modo ou outro em qualquer outro sistema social que propiciasse o mesmo encontro interétnico que se deu na América escravocrata.

Outro fator a ter em conta é que apesar dos candomblés servirem muitas vezes de refúgio para escravos fugitivos, a instituição não foi desenvolvida por esse segmento social. Como será analisado mais adiante, 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-

⁶² Harding, *A Refuge*, p. 1.

88, só dois eram escravos. Um foi o já mencionado Antônio, de nação angola, o outro, o escravo Manuel, com candomblé ao Caminho do Inferno, em Salvador, denunciado no *O Alabama* em 1871⁶³. Aliás, os africanos libertos líderes de Candomblé em muitos casos prestavam serviços religiosos a clientes pertencentes 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 a suas atividades numa estratégia de inclusão social, pelo menos no que se refere a clientes e participantes e que, portanto, não pode ser encarado apenas como um espaço de "refúgio" dos negros. Acreditamos 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, em 1807, após frustrar um intento de revolta escrava em Salvador, o governador da província, o Conde de Ponte, lança uma campanha de repressão e controle da população africana no Recôncavo. Na vila de São Francisco são detidos vários escravos e libertos, na sua maioria de nação jeje, entre eles "o preto Anastacio gege escravo de João Pedro Fiuza Barreto". Este declara que nas matas do Engenho Terranova havia três semanas que "estavam vários escravos que chegarão ao numero de vinte apozentados na dita mata, onde tinham hua caza de palha, e nela hum preto gege da cidade, hua preta tãobem da cidade, e outros muitos, cujos nomes não sabe" onde "vira armas como arcos com frexas, lansas"⁶⁴

Outras informações sobre quilombos dessa época onde se refugiavam escravos e libertos indicam a presença de tambores e atividade religiosa relacionada com revoltas. Além do uso freqüente de amuletos e "mandingas", muitas vezes de origem malé, em meio aos instrumentos de luta dos conspiradores africanos, o levante iniciado em 28 de fevereiro de 1814, em Itapoá, por exemplo, foi liderado, segundo os autos da devassa, pelo escravo Francisco, chamado de "rei" e "presidente das danças de sua nação, protetor e agente delas" 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

⁶³ Reis, "Candomblé", pp. 12-13; *O Alabama*, 1 junho 1871, p. 1.

⁶⁴ Harding, *A Refuge*, p. 180.

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 uma dos chefes da insurreição e o mulato Antônio de tal como dono do candomblé. Ali foram encontrados objetos rituais como "conchas, chocalhos, tabaques, 'uma coroa de papelão com enfeites de búzios' (que foi enfiada na cabeça do negro ferido), estatuetas de 'vacas pintadas de encarnado', 'um chapéu encarnado com três plumas', etc."⁶⁵.

Em todos esses casos, as revoltas parecem estar intimamente ligadas à atividade religiosa e indicam já 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". A recorrência dos títulos de rei e rainha para designar os líderes dos insurretos sugere *a priori* modelos organizacionais semelhantes aos das folias das irmandades católicas dos pretos. Sabe-se que em Pernambuco, já desde o século XVII, eram nomeados reis e rainhas africanos, sobretudo os reis do Congo que, reconhecidos oficialmente, atuavam como chefes das diversas "nações" étnicas africanas. Como já foi sugerido por Rodrigues, essa instituição, inspirada nos moldes da corte portuguesa, era utilizada pelas elites brancas como um mecanismo de controle social, mas, por outro lado, permitia a construção de certas identidades coletivas da população negra. Nas irmandades de Minas Gerais e Rio também era freqüente a instituição de reis, rainhas e outros títulos hierárquicos nas folias das irmandades negras. No entanto, na Bahia o uso dos termos rei e rainha no contexto das irmandades negras é raramente encontrado. Segundo Rodrigues, pelo antigo compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário na Baixa dos Sapateiros é possível que nos primeiros tempos "se tivessem eleito rei e rainha em vez de juiz e juíza da festa", mas já em 1780 falava-se de juiz e juíza. No século XIX, até onde sabemos, o uso dos termos rei e rainha nas irmandades negras baianas não está documentado⁶⁶.

Isso sugere que o uso desses títulos pelos insurretos, apesar de serem termos que formavam parte da cultura do Brasil Colônia, não estava inspirado diretamente

⁶⁵ Reis, *Rebelião*, pp. 71, 75; Reis & Silva, *Negociação*, p. 41; Verger, *Notícias*, p. 227.

⁶⁶ Rodrigues, *Os Africanos*, pp. 31-34; Reis, comunicação pessoal, Salvador, 22.11.99. No entanto, em 1871, no anúncio de uma festa de São Benedito, em Caçapava [Bahia?], "que tem mais parença de chegada do que de ato religioso", nomeia-se Rei, Rainha, Capitão do mastro e Alferes da bandeira,

nas irmandades e sim, mais provavelmente, em organizações político-militares africanas, principalmente as monarquias divinas ou sagradas que operavam no Golfo do Benin e na costa de Angola. Sendo assim, o vínculo desses títulos com uma dimensão religiosa, como parece sugerir a documentação, não é de estranhar. As festas das irmandades negras que, como vimos, eram marco de diferenciação étnica e de estruturação das "nações" africanas, funcionavam, de forma encoberta, em estreita relação com outras formas de organização político-religiosa de caráter africano, como esses primeiros candomblés. As rebeliões armadas se beneficiavam das duas, 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 pelos poderes públicos nas primeiras décadas do oitocentos, encontram antecedentes 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, enquanto o peregrino se mostrava revoltado, vendo nesses calundus horrível ofensa a Deus. Como aponta Mello de Souza, "o paternalismo tolerante e compreensivo do senhor e a intransigência dogmática e ortodoxa do peregrino constituiram, portanto, duas faces possíveis da ideologia da camada senhorial"⁶⁷. A história da perseguição religiosa no Brasil Colônia sugere que em meados do século XVIII a Igreja foi negligente na repressão a um terreiro mineiro, e que o último quartel do mesmo século viu um afrouxamento em relação às práticas da religião popular, fatos provavelmente agravado pela expulsão dos Jesuítas em 1759⁶⁸.

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

cargos todos assumidos por escravos: *O Alahama*, 18 fevereiro 1871, pp. 3-4. Para maior discussão sobre reis e rainhas africanos no Brasil, ver L. M. Schwarcz, *As Barbas*, pp. 247-94.

⁶⁷ Souza, *O Diabo*, p. 266.

⁶⁸ Reis, "Magia", pp. 62-3; cf. Mott, "Acotundá"; Higgs, "The Inquisition"; Souza, *O diabo*, pp. 323-324.

sucedeu, governando até 1818. O caso já foi bem estudado por Reis e Renato da 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 "batusques" africanos. Em 10 de abril de 1814, apesar das recomendações contrárias do governo geral do Rio, ele publicava um decreto declarando que os "ajuntamentos de escravos não serão impedidos em dois lugares da cidade, aquele da Graça e do Barbalho, onde poderão até a hora da Ave Maria, momento em que terão que se retirar para a casa de seus senhores". O Conde dos Arcos considerava que esses "ajuntamentos" que reagrupavam periodicamente os escravos por nações contribuíam para a sua divisão interna, separando os diversos grupos étnicos em torno de celebrações específicas de cada um. Como explica Reis, "ao lado de reconhecer o direito do escravo ao lazer, o Conde temia que a repressão cultural viesse a criar uma unidade pan-africana contra os interesses escravistas". Isto é, para 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"⁶⁹.

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, ordenou o assalto de um candomblé localizado na sua freguesia, no local chamado Accú, provavelmente o atual Acupe⁷⁰. 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

⁶⁹ Verger, *Fluxo*, pp. 334-35; Reis, *Rebelião*, p. 194; Silveira, "Iyá", pp. 8-21. O texto do Conde de Arcos é transcrito por Rodrigues, *Os Africanos*, p. 156; Verger, *Notas*, p. 21; Silveira, "Iyá", p. 17.

⁷⁰ Accú talvez derive do termo africano *aku*, obrigação realizada após sete anos da morte de uma *iyalorixá* para dar pose à sua sucessora: D. M. dos Santos, *História*, p. 18. Segundo Everaldo Duarte, *aku* é a palavra jeje para designar o além, o lugar dos mortos, corresponderia ao *olorun* yoruba e designa uma obrigação para os egun: comunicação pessoal, Salvador, 27.11.99. Na África Ocidental, *Aku* virou uma denominação étnica para designar aos muçulmanos descendentes dos escravos yorubas que chegaram a Sierra Leona no século XIX. Segundo Matory, o termo poderia ser mais antigo e utilizado para designar aos povos "yorubas" em geral, já que muitas saudações yorubas se iniciam com formas como *E'ku*, ou *I'ku*, significando "eu ou nos saudamos você com ocasião de...": Matory, "Man", p. 96. A saudação utilizada em fon é *O kú*: Seguro, *Dictionnaire*, p. 309.

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 religiosa⁷¹. Além de se tratar da primeira referência escrita ao vocábulo vodun na Bahia, encontramos nesse candomblé evidência de uma congregação religiosa com uma capacidade organizativa complexa, envolvendo a participação de mais de trinta e seis 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"⁷².

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 esmolos, tocando tambaque e cuias guarnecidas de búzios, dançando umas [mulheres], e outras em um quarto dormindo, ou fazendo que dormiam"⁷³. Nessa descrição achamos novamente o complexo "assento-ebó": a devoção a um "boneco", representação do "Deus Vodum", com oferendas de dinheiro e búzios. Além disso, as mulheres que estavam "dormindo, ou fazendo que dormiam", sugere talvez *vodunsis* recolhidas na camarinha num estado de *ere*, 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 de 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 a atividade religiosa dos jeje, que se inicia com a feitiçeira mina jeje de 1765, passando pela congregação doméstica de Cachoeira em 1785 e o batuque dos jeje em 1809, até esse candomblé de 1829, vemos claramente o processo que vai da atividade individualizada de especialistas religiosos jeje 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

⁷¹ Como veremos mais adiante, o termo *vodum* ou *rudum* foi utilizado durante a segunda metade do século XIX como termo genérico para designar as entidades espirituais africanas, e, portanto, não é possível afirmar que se trate de um candomblé jeje, embora a possibilidade não possa ser descartada.

⁷² Reis & Silva, *Negociação*, pp. 36, 42, 128-129. A primeira referência ao termo vodun aparece na obra de Peixoto de 1741 em Minas Gerais.

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 jeje é emblemático de um processo que devia se dar também entre as outras nações africanas como os nagô ou angola, o que nos permitiria falar da emergência de uma *comunidade religiosa* "afro-brasileira" já na década de 1820.

Voltaremos a falar do candomblé do Accú mais adiante. Por enquanto, continuemos examinando as políticas divergentes da camada senhorial frente à proliferação dos cultos africanos. O juiz de paz Guimarães, na mesma carta onde se descreve o assalto do Accú, escrita ao Visconde de Camamú, 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"⁷⁴. 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 intentou reprimir a festa, mas os participantes apresentaram uma licença concedida pelo juiz de paz da freguesia de Santo Antônio. Comprovamos, assim, as atitudes conflituosas dos juizes de paz das diversas freguesias em relação aos batuques. Esses casos exemplificam e confirmam a diversidade antagônica das posturas dos poderes públicos frente aos ajuntamentos festivos de negros, que perdurou durante todo o século XIX⁷⁵. 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 trinta soldados, sob o comando de um certo capitão Matos, invade, embora fora dos limites da sua freguesia, mais de trinta casas de

⁷³ Reis & Silva, *Negociação*, pp. 36, 128.

⁷⁴ Reis & Silva, *Negociação*, pp. 44, 129.

⁷⁵ Reis & Silva, *Negociação*, p. 61.

africanos no distrito do Engenho Velho onde se encontraram “tambagues, 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”⁷⁶.

Todos esses episódios sugerem, já nos anos 1830, a existência de várias congregações religiosas bem organizadas, com uma certa estabilidade, com ocorrência de 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 mesmo presidente da província, o Visconde de Camamú, pelo roubo de vários objetos e dinheiro no assalto do candomblé. 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 atividades⁷⁷.

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 efeito⁷⁸. 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 *ogan* com a função de representante da congregação religiosa frente à 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

⁷⁶ Reis & Silva, *Negociação*, pp. 55-57; cf. Antônio Guimarães ao presidente Barros Paim, 24.7.1831, Juizes de paz, maço 2681, APEBa.

⁷⁷ Reis & Silva, *Negociação*, pp. 48-50, 129.

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 1832⁷⁹. 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 organizativa complexa e, provavelmente, a existência de uma estrutura litúrgica que dividia a festa em várias partes.

Outro fato que chama a atenção é a heterogeneidade étnica e racial dos participantes desses ajuntamentos. No candomblé de Accú, para surpresa decepcionante do juiz de paz, acharam-se tanto africanos como crioulos, “trez pretos, porque os outros fugirão, immensas pretas, e por mais desgraça muitas crioulas naturais do Paiz”. 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 têm analisado a composição social dos candomblés 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. Desses 95 documentos, apenas 23 (16 positivos, 7 prováveis) são anteriores a 1850. Reis analisa seus dados a partir de referências a líderes de candomblés, achando um total de 81 indivíduos. Na nossa análise do *O Alahama*, para o período mais restrito de 1863-71, identificamos um total de 65 registros referentes a líderes e/ou candomblés⁸⁰. Desses

⁷⁸ Reis & Silva, *Negociação*, pp. 57-58.

⁷⁹ Reis & Silva, *Negociação*, p. 61.

⁸⁰ Nesse total, não foram contadas as várias notícias com alusões a “batuques, batucagés, sambas e algazaras” 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 que eram presumivelmente celebrações de caráter pontual, como alguns

65 registros, em 55 casos aparece alguma informação sobre a liderança, sendo que em 45 deles consta o nome. Procuramos também diferenciar entre casos onde 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 infraestrutura 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, pardos e brancos) e condições sociais. No entanto, quando se distingue entre líderes, participantes e clientes aparecem recortes mais específicos. Já comentamos 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. 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.

Os brancos aparecem apenas em dois casos como dirigentes, alguma vez como participantes e na maioria dos casos só como clientes. Em 1868, num terreiro de Campinas, se fala 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 coisa"⁸¹. Essa pauta parece se repetir para os pardos, com dois casos de chefia, porém a sua presença como participantes ou devotos era seguramente superior a dos brancos⁸².

ajuntamentos festivos ou ritos funerários. Também foram descontadas as notícias que por não apresentar a informação necessária pudessem ser duplicações de casos já documentados.

⁸¹ *O Alabama*, 29 setembro 1868, p. 4

⁸² Reis comenta em detalhe os dois casos de lideranças brancas (em 1859, o português Domingos Miguel e sua amasia a parda Maria Umbelina; e em 1873, a branca Maria Couto), e o de uma liderança

A maioria de líderes e participantes dos candomblés era, portanto, negra, composta de africanos e crioulos. A partir dos 65 documentos positivamente identificados, Harding conclui que no período 1800-50 69% eram candomblés exclusivamente de africanos e 31% candomblés mistos (africanos-crioulos, africanos-crioulos-pardos, africanos-crioulos-pardos-brancos). Já para o período 1851-88, a proporção se inverte, sendo apenas 37% candomblés africanos e 63% candomblés mistos⁸³. A tendência ao crescimento da heterogeneidade étnico-racial ao longo do século parece, deste 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 nos pareça o mais apropriado, devido à ênfase no componente "africano", quando, como sabemos, 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 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 1800-50 os líderes africanos constituíam o 88%, e no período 1851-88, 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 negros⁸⁴. Dos 55 líderes identificados na nossa análise do *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 contribuísse

parda (em 1865, Elmira): "Candomblé", p. 10-11. Há ainda um segundo caso de "uma mulher de cor parda de nome Umbellina, conhecida por maman Balunce, moradora aos Coqueiros" na freguesia do Pilar, "adivinha, curandeira de malefícios" denunciada em 1871: *O Alabama*, 18 fevereiro 1871, p. 1. Talvez se trate da mesma Maria Umbelina de 1859.

⁸³ Harding, *A Refuge*, p. 71.

⁸⁴ Harding, *A Refuge*, p. 72; Reis, "Candomblé", p. 10.

para o estabelecimento e 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 1800-88 as mulheres constituíam entre um 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 1800-88, 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 1800-50 e 1851-88, 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 nossa análise dos 55 líderes do período 1863-71, embora coincida de modo geral com a tendência sugerida acima, mostra percentagens diferentes: 38 homens (69%) e 17 mulheres (31%)⁸⁵.

Cabe notar um outro aspecto não abordado por Reis e mencionado apenas *en passant* por Harding que diz respeito ao fenómeno da co-liderança. Das 55 lideranças do período 1863-71, nove delas estão constituídas por duas ou três pessoas e todas correspondem a casos identificados como "candomblés", isto é, congregações complexas. Em 5 casos trata-se de um homem secundado por uma mulher, em 2 casos é uma mulher secundada por um homem, há 1 caso de um homem secundado por dois mulheres e um outro de um homem secundado por um homem e uma mulher. Existe um décimo registro de uma mulher secundada por uma outra mulher, mas aí provavelmente trata-se da "mãe pequena" e não necessariamente de um caso de co-liderança. Esse fenómeno indica que a liderança dos candomblés, embora normalmente hierarquizada, era uma responsabilidade muitas vezes compartilhada. É tentador ver nesse fato uma influência da tradição vodun da área gbe, onde sabemos que a liderança dos templos é normalmente compartilhada por um casal homem-mulher de *vodunons* (sacerdotes).

⁸⁵ Harding, *A Refuge*, pp. 72-74; Reis, "Candomblé", p. 9. Quando para o período 1800-88 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 aos de Reis: homens 61% e mulheres 39%.

Teríamos, assim, que o famoso e tão falado "matriarcado" do Candomblé contemporâneo, legitimado nos anos 1930 sobretudo por Ruth Landes, 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, onde a devota é "montada" pela divindade. Numa notícia do *O Alabama* é mencionado um homem que "caiu no santo", mas numa outra é citado que os homens não incorporam e na maioria das referências a grupos de iniciação se fala 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 liderança⁸⁶. Por outro lado, no sistema escravocrata, especialmente no âmbito urbano, as mulheres negras tiveram uma 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 católicas⁸⁷.

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 a meados do século XIX, enquanto a sua supremacia na liderança religiosa só se deu na virada do século XX. A nossa impressão é que sim, na Bahia do século XIX devia existir um certo viés de gênero

⁸⁶ Ideia também mantida por Harding, *A Refuge*, p. 97.

⁸⁷ Reis, "Candomblé", pp. 9, 30. Harding, *A Refuge*, p. 127.

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 se manteve enquanto houve africanos. A eficácia atribuída às práticas religiosas dos especialistas religiosos africanos lhes conferia um prestígio que infundia respeito e temor. 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 XIX, 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 jeje, nas irmandades católicas do século XVIII (ver capítulo 1), não era sempre tão estrita e generalizada. A expectativa do juiz de paz, provavelmente coincidente com a da classe dominante, era que as crioulas, pela sua origem e educação brasileira, deveriam ter atingido um grau maior de "civilização" e, assim sendo, afastar-se-iam 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 absoltas, enquanto as pretas africanas permaneceram presas⁸⁸. Apesar da surpresa causada ao juiz de paz, o evento indica que, de fato, na década de 1820, os africanos já recrutavam crioulos nas 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 anterior, os crioulos não podem ser considerados um grupo homogêneo. Havia aqueles de primeira geração, isto é, criados em famílias de africanos, que podiam facilmente se integrar nas atividades religiosas dos seus progenitores. Reis comenta que essa "incorporação ritual de um grupo numeroso de não-africanos" era um "imperativo de sobrevivência". Na verdade, pensamos 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 jeje 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, coincidindo com Reis, diríamos que mais do que uma tendência "pan-africanista", o que prevalece na história do Candomblé do século XIX é um crescente processo de criouliização e "métissage"⁸⁹.

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) e ficava no bairro de Santo Antônio; que o terreiro do Gantois era terreiro de gente da terra (crioulos e mulatas)"⁹⁰.

Assim, do mesmo modo que entre a camada senhorial coexistiam atitudes conflituosas de repressão ou tolerância frente 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 etnico-racial dos seus membros. Por outro lado, poderíamos perguntar

⁸⁸ Reis & Silva, *Negociação*, pp. 46-47, 128; Reis, *Rebelião*, p. 176.

⁸⁹ Reis, "Candomblé", p. 31.

⁹⁰ *Jornal da Bahia*, Salvador, 12 fevereiro 1859; apud. Verger, *Fluxo*, p. 532; 21 de abril de 1862, Policia, maço 6234. APEBa; apud. Harding, *Candomblé*, p. 320; *O Alahama*, 13 setembro 1866, p. 3; Rodrigues, *O Animismo*, p. 171.

se essa polaridade entre “candomblés africanos”, mais fechados, e “candomblé nacionais”, mais abertos à mistura étnico-racial, estava ou não em relação direta com o a manutenção de modos de rito diferenciados (nações) e práticas rituais mais “sincréticas”, respectivamente.

A ocupação do espaço urbano pelos candomblés

*Os candomblés regorgitam, até dentro da cidade*⁹¹

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 importante 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.

Segunda 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 Matos, a concepção de territorialidade/territorialização “não se restringe apenas à análise identificatória da ocupação de alguns espaços físicos determinados, e sim refere-se sobretudo a ocupação de espaços sociais de alcance mais amplo singularizando-os através de injunções simbólico-culturais”⁹². Sem entrar nessa dimensão cultural mais ampla do processo de ocupação do espaço da cidade, nos interessa aqui apresentar uma topografia aproximada dos candomblés a partir da década de 1860.

Descartando dos 65 registros disponíveis para o período 1863-71 8 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 a freguesia de Nossa Senhora de

⁹¹ *O Alabania*, 8 julho 1865.

Brotas (11 casos), Santo Antônio Além do Carmo (9 casos) e Penha (7 casos). Nas freguesias de Nossa Senhora da Vitória e do Pilar registram-se dois e um casos, respectivamente⁹³. 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 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 a existência do famoso candomblé Ilê Iyá Nassô, formado por membros da Irmandade do Senhor dos Martírios, com a sua primeira sede na igreja da Barroquinha, em pleno centro urbano. Não existe documentação para datar a fundação dessa congregação religiosa com precisão. Alguns autores falam que o terreiro deve ter funcionado a partir da última década do século XVIII, primeiro na vizinha rua da Lama, na residência de uma das irmãs sacerdotisa do culto orixá, e, posteriormente, num terreno ou quintal na parte posterior da igreja. Estimativas mais prudentes consideram que o terreiro possivelmente funcionou nesse local nas primeiras décadas do século XIX e que estava definitivamente na ativa por volta de 1830, coincidindo, assim, com o surgimento de outros candomblés nas freguesias periféricas⁹⁴. No entanto, como deixam claro as notícias do *O Alabama* e do *O Óculo Mágico*, a proliferação generalizada de candomblés no centro urbano foi um fenômeno relativamente recente, iniciado por volta de 1850-60.

⁹² Sodré, *O Terreiro*, pp.14-15; Matos, "Negros", pp. 19, 70.

⁹³ O caso restante corresponde à área denominada Barreiras. As referências a Quinta das Devotas [2] 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.

⁹⁴ Silveira, "Iyá", pp. 51-52.

D'antes, essas praticas supersticiosas e ao mesmo tempo tenebrosas, tinham lugar em roças, fora da cidade, hoje são celebradas com o mais descarado apparatto nas ventas da policia⁹⁵.

Si a policia não quer candomblés, como consente-os em suas barbas? Manda os soldados *caçal-os* pelos mattos e permite-os aqui dentro da cidade⁹⁶

As reuniões aqui dentro da capital [S. Miguel] incommodam, e senão nos falta a idéia, são ellas prohibidas por uma postura da camara ou regulamento policial⁹⁷.

Efetivamente, pela postura n. 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"⁹⁸. Ora, essa postura dizia respeito aos escravos. Livres e libertos, mediante solicitação e pago de uma licença à policia, 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 indignação dos partidários da repressão, como os jornalistas do *O Alabama*, muitas vezes esses candomblés contavam com a colaboração e até a participação ativa da policia e membros do exército.

Num ritual funerário, em 1867, por exemplo, assistiu o ordenança do Sr. delegado e dois soldados que "comeram, dançaram e tocaram no *segun* [sirrum]"⁹⁹. O jornalista do *O Alabama* protesta: "ainda não vi policia mais candomblezeira dó que esta! (...) Pedem licença para tocar e cantar, e a policia concede"¹⁰⁰. Num terreiro do Engenho Velho, reporta-se a participação de um subdelegado que, quando assistia a festa acompanhado da sua família, "cahiu no santo (...) e no meio das creoulas, com cumprido timão, cil-o a mecher com o corpo, com seu penacho na mão"¹⁰¹. Quando a policia foi libertar uma mulher que estava sendo iniciada num terreiro em Campinas, as *rodunsis* tratam a policia de "nossa gente"¹⁰². Em vários casos se reporta às

⁹⁵ *O Alabama*, 2 maio 1867, pp. 2-3.

⁹⁶ *O Alabama*, 25 agosto 1869, p. 2.

⁹⁷ *O Óculo Mágico*, 11.10.1866; apud. Cesta, "Ekabó", p. 134.

⁹⁸ Verger, *Fluxo*, p. 532; *O Alabama*, 19 abril 1864, p. 1.

⁹⁹ *O Alabama*, 2 maio 1867, pp. 2-3.

¹⁰⁰ *O Alabama*, 2 maio 1867, pp. 2-3.

¹⁰¹ *O Alabama*, 29 setembro 1868, p. 3.

¹⁰² *O Alabama*, 11 novembro 1871, p. 4.

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 a um subdelegado “cego apologista do *santo vudum*, apresentando-se com sua família quando ha brinquedo”¹⁰³. Na mesma Quinta das Devotas (Beatas), o dono da casa de um outro candomblé era membro da polícia¹⁰⁴.

Na década de 1860, a tolerância seletiva dos poderes públicos frente 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. No *O Alabama* reportam-se 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 função para 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!”¹⁰⁵. Também as “creoulas conservadoras organizam uma romaria ao Senhor do Bomfim pelo triunfo do partido nas recentes eleições”¹⁰⁶. Esse caráter conservador dos candomblés parece ter se perpetuado ao longo do século XX. Os dois grandes períodos de ressurgimento do Candomblé, nos anos 1930 e 1970, correspondem de maneira significativa com o Estado Novo e com o governo de ACM e a ditadura, respectivamente, isto é, com 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 e retroalimentada por uma dependência (ou medo) das elites ao poder espiritual dos negros. É importante destacar que essa dinâmica já estava presente na segunda metade do século XIX.

Voltando a 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

¹⁰³ *O Alabama*, 23 setembro 1869.

¹⁰⁴ *O Alabama*, 19 março 1869, p. 6.

¹⁰⁵ *O Alabama*, 23 setembro 1864, pp. 1-2; 26 setembro 1868, p. 4.

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 nos sábados ou domingos. Segundo a distinção estabelecida neste estudo entre “candomblés” e “indivíduos”, observa-se que no centro urbano predominavam os “indivíduos”, frente à periferia, onde são 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, era nas roças das freguesias semi-rurais onde as congregações religiosas conseguiram desenvolver uma maior complexidade organizativa.

É talvez por esse motivo que 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 apprehendel-os nos arrabales!”¹⁰⁷. O jornal também denuncia que os candomblés dos arrabaldes serviam “de esconderijo á escravos fugidos, que ali se acoitam por muitos dias”¹⁰⁸. 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”¹⁰⁹. Em Brotas, os libertos, muitas vezes, eram acusados de induzirem escravos a fugir dos seus 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 escravos¹¹⁰.

Em 1866, *O Alabama* pede providências a 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”¹¹¹.

¹⁰⁶ *O Alabama*, 19 setembro 1868, p. 1.

¹⁰⁷ *O Alabama*, 2 outubro 1869, p. 3.

¹⁰⁸ *O Alabama*, 9 agosto 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 abril 1866, pp. 1-2; 26 novembro 1867, p. 1.

¹⁰⁹ Verger, *Fluxo*, p. 335.

¹¹⁰ Costa, “Ekabô”, p. 153; cf. A. A. V. Nascimento, *Dez freguesias*, p. 89.

¹¹¹ *O Alabama*, 9 agosto 1866, p. 4.

Efetivamente, a Cruz do Cosme – atual bairro da Liberdade – (2 casos), na freguesia de Santo Antônio, o Engenho Velho (3 casos), a Quinta das Beatas – atual Cosme de Farias – (5 casos), ambas na freguesia de Brotas, e Campinas (3 casos), no distrito de Pirajá, 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, podiam se fragmentar com as partilhas das heranças, que eram passadas, normalmente, para membros de uma mesma família ou podiam gradualmente se concentrar nas mãos de uns poucos indivíduos, através de alianças matrimoniais entre membros dessa oligarquia. Em qualquer caso, essas terras eram exploradas pela população negra, majoritariamente livres e libertos. Em Brotas, por exemplo, a maior parte da freguesia era rural e a “atividade predominante da sua população era a lavoura de subsistência, com o cultivo da mandioca e hortaliças nas chamadas roças”¹¹². Uma parte importante dessa produção de legumes e frutas servia para abastecer Salvador. João Reis acrescenta que “ali grandes chácaras conviviam com pequenos terrenos, e eram freqüentes arranjos de meação entre proprietários e lavradores”¹¹³. 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, sem ser proprietários da terra, dispor como rendeiros dessas roças com relativa autonomia. Podiam se dar casos também de certos libertos que comprassem pequenos lotes de terras. Anteriormente a 1885, africanos como Cornelio de Pedroso já possuíam propriedades em Brotas¹¹⁴.

Em todos esses casos, existia possibilidade de controle por parte dos negros de certos espaços físicos, às vezes em lugares difícil aceso, 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

¹¹² Costa, “Ekabô”, p. 151.

¹¹³ Reis, *A morte*, p. 31.

¹¹⁴ “Testamentos e Inventários, 1885”, *Judiciária*, APEBa, apud. Albuquerque, “Africanos”, p. 10.

imperativo interno do ritual africano, no qual são imprescindíveis os elementos mato e água para o culto das divindades.

Em 1870, *O Alabama* reporta um interessante caso que mostra as eventuais relações de conflito entre latifundiários e rendeiros. O Sr. 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 os aceita bater candomblé "até feder, com tanto que pagem a renda e que não exorbita, que são 20\$ rs. por tarefa (...) porém que Thomaz desde 1847 pagava aos antecessores de sua mulher 10\$ rs. por um maremagnum de terras, e ultimamente a sua mulher elevou a 15", mas "porque o preto regula-se por um arrendamento diuturno, e facturado, por não cumprir as condições estipuladas", o Sr Cotia, "que não é molle, quer pôr as cousas a seu geito e diz que é seu dono e põe o preço". Além do prejuízo que significava o aumento da renda, pae Thomaz corria o risco de perder os bens imóveis do terreiro. No contrato de arrendamento se autorizava ao rendeiro a construir só uma casa "ficando para o possessorio das terras quaesquer outras benfeitorias que não sejam legumes, etc.". Sendo que pae Thomaz tinha construído três casas no lugar, estava em jogo não só a permanência do candomblé, mas o seu patrimônio, e, por isso, o Sr. Cotia tinha sido ameaçado de morte. No entanto, "o preto, tendo sido de certa casa, tem proteção gratis de advogado, que é apologista acerrimo do candomblé"¹¹⁵. Vemos assim como a posse ou controle da terra era já um tema conflitivo para os candomblés naquela época. No entanto, entendemos ser o acesso à terra um ponto crucial para a consolidação dos candomblés, pois estes precisavam de espaços fixos para "plantar" os seus *assentos*. Se no centro urbano eles podiam ficar ocultos em quartos, era nas roças da periferia semi-urbana onde 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 do *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, como veremos, 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 salientamos repetidamente, a atividade ritual era desenvolvida a partir do "complexo *assento-ebô*", com periódicos sacrifícios animais e oferendas alimentares nos altares. Um aspecto que até agora só comentamos *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 a tradição oral remonte o culto de múltiplas divindades 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 realidade¹¹⁵. No entanto, e contrariamente a idéia prevalecente nos estudos afro-brasileiros, a nossa hipótese é que o culto de múltiplas divindades *não* foi uma simples inovação americana, resultado das novas condições da sociedade escravista e do encontro das várias etnias africanas, mas que essa prática ritual encontra claros antecedentes africanos na área gbe e que, logicamente, a matriz jeje ou as tradições do culto vodun teriam um papel determinante no processo constitutivo do Candomblé. Trata-se de um assunto complexo e controverso, e devido a sua importância lhe dedicamos especial atenção no capítulo 5.

¹¹⁵ *O Alabama*, 12 fevereiro 1870, p. 7.

¹¹⁶ Nesse 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 Secretario de Policia ao Presidente da Provincia", 13 abril 1858., maço 2994-1, Policia Delegados 1842-1866. APEBA, (documento achado por Alexandra Brown e João José Reis); apud. Harding, *A Refuge*, p. 59. Uma transcrição do documento original em Harding, "Candomblé", pp. 76, 99, 316.

Seja como for, os cultos de múltiplas divindades baianos comportavam cerimônias públicas, com toque de tambor, danças e manifestação das divindades nos corpos 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 suas atividades rituais celebrando a "festa do balaio". Todavia, em novembro, alguns terreiros celebravam a "festa do inhame novo", que consistente "na consagração dos primeiros fructos da colheita de cada anno ás divindades africanas" e, em setembro, celebrava-se a festa dos gêmeos São Cosme e São Damião, sincretizados com os *ibejis* nagô, os *hoho* jeje ou os *mabaças* angola. 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 início, logicamente, nas décadas anteriores. Se festas como a do inhame 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 americana. Mais uma vez vemos como o processo constitutivo do Candomblé não pode ser entendido apenas como uma transferência direta de práticas africanas, nem apenas como uma "criação" exclusivamente americana sem qualquer relação significativa com os antecedentes africanos. 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 orixá da área yoruba e a dos cultos vodun da área gbe, interpenetração que, aliás, vinha ocorrendo desde séculos já na própria África. Rodrigues foi o primeiro autor a utilizar a expressão "candomblé jeje-nagô" para indicar esse processo de "intima fusão" entre uma e outra tradição religiosa¹¹⁷. Sem querer negar essa evidência, nem minimizar a importância dos processos de re-invenção e re-significação das práticas religiosas africanas no contexto americano, o que nos interessa discutir aqui é a possível

¹¹⁷ Rodrigues, *Os Africanos*, p. 230.

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-angola – cujo estudo histórico e etnográfico está ainda por fazer – deriva das maiores evidências documentais disponíveis para as primeiras que para as segundas. No entanto, ao longo da presente análise, assim como nos próximos capítulos, serão apontadas, quando relevantes, as influências das tradições Congo-Angola e, em especial, a sua importante interpenetração com a tradição jeje.

A tese que pretendemos sustentar nesta seção é que a tradição religiosa dos cultos vodun originária da área gbe, isto é, a tradição jeje, constituiu uma matriz determinante no processo de institucionalização do Candomblé, e que até a década de 1870 essa tradição foi, se não hegemônica, pelo menos, tão importante como a tradição nagô dos cultos orixá. Essa idéia questiona a de autores como Graden, Matory e Reis, que defendem uma hegemonia da tradição dos cultos orixá. Para argumentar a nossa tese, recorreremos a uma análise lingüística da terminologia utilizada pelos jornalistas do *O Alabama*. Como desdobramento e complemento dessa análise lingüística, discutimos depois o conceito de “nação” no Candomblé, pretendendo avaliar a presença dos terreiros de “nação” jeje no 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 do *O Alabama*, Graden pressupõe, aliás, de uma forma pouco fundamentada no texto, uma hegemonia da tradição nagô dos cultos orixá e até uma superioridade numérica dos terreiros nagô no Candomblé daquela época. Esse autor fala das “Yoruba Afro-Bahian traditions predominant in Salvador”, e do “sense of Nagô superiority conveyed in the pages of *O Alabama*”, que, segundo ele, antecipava em três décadas as interpretações de Rodrigues, igualmente defensor da “superioridade” da mitologia nagô frente a outras tradições do Candomblé. Lorand Matory, seguindo as informações de Graden, também fala de um “Nagô-dominated complex” e da “Nagô-dominant Afro-Bahian religious parlance of the mid-19th century”. Reis, de uma forma mais ponderada e a partir de uma análise quantitativa da terminologia africana utilizada no *O Alabama*, embora reconhecendo a importância da tradição jeje, também sugere uma hegemonia da tradição nagô, concluindo que “Nago

beats Jeje"¹¹⁸. Frente a essas interpretações, a minha análise da terminologia africana d'O *Alabama* sugere, ao contrário, 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". Esses elementos "não nagô-iorubás" são essencialmente jeje. Como sugere Lima, citando um fragmento do texto de Akindele & Aguessy, esses nomes iniciáticos utilizados no Brasil corresponderiam aproximadamente àqueles utilizados nos cultos vodun de Porto Novo, ~~"bawidiônoukan, demótin, nagamoutian, gamotinha, domo, domotinha, vito, vitotinha"~~¹¹⁹.

Mas a influência lingüística dos jeje vai além desse sistema de classificação do grupo iniciático. Os nomes do altar ou santuário, *peji*, e do seu responsável, o *pejigan*; do quarto dos iniciados, *huncó* ou *runco*; do lugar onde se coloca o *assém*, *assento*; da maceração de folhas com água, *amasi*; dos tambores, *rum*, *rumpi* e *runle* ou *le*; 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, *dêka*, seriam todos vocábulos de origem gbe¹²⁰. Esses termos, utilizados hoje em dia nos

¹¹⁸ Graden, "So Much", p. 69; Matory, "The Trans-Atlantic Nation", p. 20; Réis, "Candomblé", p. 17. A análise de Graden incorre em vários erros, entre eles identificar vários candomblés aparecidos nas notícias d'O *Alabama* como sendo nagô quando não há no texto qualquer indicio para justificar essa identificação. Por exemplo, um candomblé no Engenho Velho, aparecido numa 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 d'O *Alabama* deixam claro que o bairro Engenho Velho era uma das áreas de maior concentração de terreiros, sem ser possível tal identificação. Aliás, nessa notícia há outros indícios lingüísticos e rituais que indicam se tratar talvez de um terreiro jeje.

¹¹⁹ Lima, "A família", pp. 72-3; Castro, "Língua", p. 75; Braga, *Na Gamela*, pp. 38-9, 56.

¹²⁰ Castro, "Língua", p. 75; Braga, *Na Gamela*, p. 56. A etimologia da expressão *dêka* é ainda confusa. Na obrigação do *dêka*, a cabaça é o contenedor dos utensílios da iniciação (faca, tesoura,

terreiros ketu e angola 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 vodun teve no processo formativo do Candomblé.

A análise lingüística dos termos africanos aparecidos no *O Alabama* vem confirmar e reforçar essa hipótese apontada por Lima e Braga. Em primeiro lugar, e de forma muito significativa, o termo *vudum* ("santo vudum", "dançar vudum") 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 yoruba *babalorixá*) para designar o chefe religioso. É muito provável que nessa época, e talvez já desde as primeiras décadas do século (lembramos os "deos vodum" do candomblé do Accú em 1829), *vudum* fosse utilizado na maioria dos terreiros como termo genérico para aludir as divindades africanas. Essa extrapolação do termo *vudum* fora do âmbito restrito dos terreiros de nação jeje é altamente sugestiva da influência da tradição do culto vodun 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 vodun, e não a forma *Ifá*, utilizada pelos nagô.

Quanto aos nomes de divindades, aparecem três referências explícitas a voduns (entre parêntese o número de ocorrências): *Leba* [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 "mulher de" (*lokosi* = a mulher de *Loko*). De forma análoga aparecem alusões indiretas a outros três voduns: *Aguesa* [1], devota do vodun caçador *Agué*; *Aguntesa* [1], devota do vodun *Agunté*; e *Nanasi* [1], provavelmente do vodun *Nanã*. Se a essa lista somamos a já mencionada divindade da adivinhação, *Fa*, teríamos um total de sete voduns jeje.

sementes, folhas etc.) entregues ao sacerdote que atingiu a sua senioridade e independência. Como em fongbe *ka* significa cabaça, o cuiá, o termo *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 Akindele & Aguéssy, aponta para a expressão "*dô non dé ka mè*" como possível etimologia do termo. Essa expressão utiliza-se em Porto Novo para designar uma cerimônia em que as famílias das novas iniciadas agradecem o *vodunon* oferecendo-lhe toda sorte de comidas: "A família", pp. 133-34, 177. Já para Lorand Matory, *deka* significaria simplesmente "uma cabaça", correspondendo "*de*" ao artigo indefinido "uma": "Man", p. 226. Nina Rodrigues (*Os Africanos*, p.138) traduz o termo *ogan* como "senhor, chefe", e, segundo ele seria jeje, mas cabe notar que o termo *ôgân*, com o mesmo significado, é yoruba, enquanto o fongbe utiliza a palavra *gan*.

Por outro lado, só aparecem cinco divindades nagô: Xangô [3], o orixá do trovão correspondente a Sogbo, sendo que em um caso é nomeado no contexto de um terreiro jeje; Oia [1], significativamente nomeada como “a mulher do santo maior – Soubô”, e não do orixá Xangô; Oxalá [2], o “santo mais velho (Padre Eterno)”; Ogun [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 jeje ou nagô. Numa das notícias fala-se de “cultos a phantasiada mãe d’água, a uma serpente, a um pássaro, etc.”. Essa menção ao culto da serpente poderia aludir ao vodun Dan ou ao orixá Oxumaré. O pássaro poderia ser uma alusão ao vodun caçador Agué, às vezes representado como uma ave, ou talvez ao culto das *iyami* (ancestrais femininos associados à feitiçaria).

A predominância de nomes de voduns frente a nomes de orixás é complementada por uma predominância jeje ainda maior 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, gran-mestra, ou sacerdotisa”, e para o líder masculino, “papae, pae do terreiro, presidente, grande-mestre, ou gran-sacerdote”¹²¹. Quanto a termos africanos, há referência a quatro indivíduos identificados com o título nagô *baba-loixa* (variante *baba-louxa*), do qual derivaria a expressão contemporânea “pai-de-santo” que, assim como a expressão “mãe-de-santo” (que derivaria da expressão yoruba *ialorixá*), significativamente não aparece na década de 1860.

No entanto, são mais numerosas as menções a títulos hierárquicos de origem gbe, como *gumbônde* (variante, *gômbono*) [3], ou a sua versão feminina *gumbonda*, uma evolução fonética do termo fon *hunbono*, designando ao chefe religioso; *guncô* [1], para designar a mulher do *gumbônde* e *donunce* [1], provavelmente *donochê*, composto do termo fon *noche*, “minha mãe”. Em consonância com o uso generalizado do termo *vudum*, utiliza-se com muita frequência o termo *vudunças* (variante *avudunças*) [5], corruptela do termo *vodunsi*, para se referir às adeptas das divindades, sem aparecer em nenhuma ocasião os termos yoruba *iaô* ou *ebonú*, mais frequentes hoje em dia. Há ainda referência a duas mulheres chamadas Margarita *Gamotinha* e

¹²¹ Outros termos hierárquicos portugueses são: “segunda mamãe do terreiro”, “secretário”, “secretária”, “cabo de esquadra”, ou “tocador de tabaque”.

Maria Doufona, confirmando a utilização dos termos iniciáticos acima comentados nessa época. No contexto de um terreiro jeje aparece o termo "equêde (mestra das noviças)", de origem etimológica ainda incerta. Do mesmo modo, o título *ogan* [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, frente a 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 doze termos nagô, sete jeje, quatro "bantos" (*milonga*, *missangas*, *zungu* e *candomblé*), e nove que não foram identificados¹²². Cabe notar que entre os termos nagô predominam os nomes de alimentos ou animais, provavelmente utilizados também fora do âmbito religioso: *atás* (*ata* ou pimenta) [1]¹²³; *obi* (*obi*, fruto) [3]; *orobo* (*orógbó*, fruto) [2]; *eipou* ou *épu* (*epo* ou azeite) [2]; *afurá* ou *furá* (*fúrá* em hauçá, *afurá* em yoruba, bebida) [2]; *efô* (*efô* ou folhas comestíveis) [1]; *amalá* (*àmàlà* ou comida votiva) [1]¹²⁴; *abou* (*àgbò* ou carneiro) [1]; *acucó* (*àkùkò* ou galo) [1]; *etuns* (*etù* ou conquém) [1]; *ebó* (oferenda) [1]; *oja* (*òjá* ou tira de pano) [1]. Contrariamente, entre os termos jeje quatro referem-se a importantes espaços ou atividades rituais: *pegi* (altar) [3]; *segun* (*sinhun* ou ritual funerário) [2]¹²⁵; *sapocan* (ritual iniciático) [2]; *von-siça* (*vòsísá* ou

¹²² Os nove termos cuja origem lingüística não foi identificada são: *congu* [2], termo sinônimo de *candomblé* ou *batucajé*, como provavelmente também *cundum* (tocar *cundim*) [2]; *obacosu* (um pássaro, talvez o gavião, associado com Xangô, provavelmente termo nagô) [1]; *colla* (grande gênero de árvores africanas da família das *esterculiáceas*, cujos frutos capsulares contêm grandes sementes nuciformes com alto teor de cafeína e doutros alcalóides) [2]; *nacucu cuim* (tabaque) [1]; *luge* [1]; *forican-abuu* (provavelmente expressão nagô, *foriçalé* = prosternar-se; *fori ti* = apoiar a cabeça; *abou* = *àgbò* = carneiro. Parece referir-se ao gesto ritual realizado antes do sacrifício, em que os participantes apoiam brevemente a cabeça na cabeça do carneiro) [1]; *bonadué* (dança, provavelmente termo jeje); *caruru*, (comida, termo talvez de origem tupi) [3].

¹²³ Em fon, *atà* é vinho de palma; pimenta é *atákú*: Segurola, *Dictionnaire*, p. 65.

¹²⁴ "Comida feita com ervas e azeite misturada em bolas de inhame", nota do original: *O Alabama*, 19 maio 1869, p. 3.

¹²⁵ *Segun* é uma evolução fonética do termo *sirrum*, nome dado aos rituais funerários nos terreiros jeje do Brasil, por sua vez corruptela do termo fongbe *sinhun* (*sin* = *asin* = água e *hun* = tambor; *sihùn* = tambor d'água). *Sinhun* é o nome de um dos instrumento de percussão utilizados nos ritos funerários e consistente em meia cabaça invertida, colocada sobre uma gamela com água e batida com varetas chamadas *aguidavi*. O outro instrumento de percussão é o *zênli*, um pote ou purrão sobre cuja boca se bate um abano (do fongbe, *zên* = pote, jarra, cerâmica; *li* = *ali* = a abertura, a via; *zênli* = abertura do pote, boca da jarra). *Zênli* designa tanto o instrumento, o ritmo ou música fúnebre, como o ritual funerário.

sacrifício) [1]. Os outros são: *kessé* (*kessé* ou papagaio da costa); *gés* (*jé* ou contas); *hobo* (*ahobo* ou massa de feijão).

Sumarizando, a análise lingüística do *O Alabama* mostra que os termos jeje são mais numerosos que os yoruba e que, invertendo a expressão de João Reis, "Jeje beats Nagô"¹²⁶. É claro que essa evidência lingüística não é prova conclusiva, mas certamente é indicativa da importância da tradição do culto vodun no processo formativo do Candomblé e da sua atualidade crítica na década de 1860.

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 jeje. 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 étnicas baseadas em características culturais como língua e práticas religiosas, de origem predominantemente africana. Lembremos, por exemplo, os ajuntamentos de negros de Santo Amaro, em 1809, divididos nos "ranxos" dos angola, os jeje e os nagô, ou a política do Conde de Arcos, que favorecia essas divisões étnicas por considerá-las um fator de fragmentação interna que evitava uma possível união da população escrava em revoltas subversivas.

No entanto, essa divisão étnica parece se diluir à medida que avança o século. No *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 comentamos, na segunda metade do século a composição social dos candomblés apresenta uma crescente heterogeneidade étnico-racial. Esse processo de miscigenação e "mestissage" social se acentuou com a abolição do tráfico e o fim da chegada de novas levas de africanos. Ora, o silêncio documental do *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 capítulo I). Mas isso não significa que os africanos e os seus descendentes crioulos não preservaram 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 consolidada, 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 do *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, predisse a um oficial militar, o seu marido ou amasio:

que elle estava para ser demittido brevemente e que, para o não ser, havia de lhe dar um *abou* (carneiro), meia canada de *épu* (azeite), dous *acucó* (gallos), um *kessé* (papagaio da costa), *obis*, *colla*, *atás* e orobôs, doze da cada um, para fazer um *chó* (cumprimento de preceito para alcançar qualquer graça) com o que não so arredaria o mal que lhe estava imminente, como passaria a capitão.

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

seguiu-se a cerimonia burlesca do *forican-abou*, que consiste em dar leves marradas na cabeça do animal morto, em quanto o preto engrola certas palavras. Depois do *von-siça* (sacrifício), seguiu-se uma especie de dança chamada *bonaduê* e o nosso official muito ancho, enfeitado de gés (contas) tomou conta do *nacucu cuim* (tabaqué) e começou a bater desmesuradamente, em quanto as *filhas da casa*, em desenvoltas e extravagantes posturas dançavam¹²⁷.

¹²⁶ Reis, "Candomblé", p. 17. Reis se baseia principalmente no *O Alabama* para essa contagem, mas pode ter incluído algum termo nagô, como por exemplo *asogun* (título do responsável dos sacrifícios animais), aparecido em outra documentação.

¹²⁷ *O Alabama*, 23 fevereiro 1870, pp. 3-4.

Nesta burlesca descrição do ritual, de novo misturam-se expressões jeje e nagô, 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. Em qualquer caso, o discurso dessa notícia é indicativo 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 a assimilação de práticas e valores de várias fontes existissem outros igualmente cientes das diversas origens e utilidades de cada uma dessas práticas, capazes 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 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 em base a essas 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.

Nesse sentido, nos interessa avaliar, na medida do possível, a predominância de elementos litúrgicos de uma ou outra tradição africana nos candomblés documentados no *O Alabama* para inferir daí a presença de candomblés 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 ser uma consideração de pouca importância. Em segundo lugar, pela relativa confiabilidade das notícias do *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 apresentamos esta 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 aqueles casos de terreiros em que a tradição oral contemporânea identifica como pertencendo a uma ou outra nação. Apesar dessas dificuldades, achamos que o exercício, embora apenas uma tentativa, merece o esforço e revela certas tendências significativas.

Dos 65 registros identificados no *O Alabama* correspondentes a “candomblés” (congregações religiosas coletivas) ou “indivíduos” (especialistas religiosos que atuavam provavelmente de forma independente sem uma infra-estrutura de grupo), apenas 21 apresentam dados que permitem sugerir uma identificação de “nação”. Desses 21, só 9 podem ser identificados com uma certa confiabilidade, e são os casos que chamaremos “positivos”, sendo o restante casos apenas “prováveis”. Dos 9 casos “positivos”, 5 seriam jeje, 2 nagô, e 2 angola. Dos 12 casos “prováveis”, 5 seriam jeje, 6 nagô e 1 angola. Somando casos positivos e prováveis teríamos 10 jeje, 8 nagô e 3 angola¹²⁸. Vemos assim que a análise quantitativa dos terreiros por “nação” apresenta uma correspondência com as proporções achadas na análise lingüística, sendo os jeje maioria, seguidos de perto pelos nagô e depois pelos angola, em menor número. Esse fato reforça a tese inicial de uma relativa hegemonia jeje 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 1800-88, só 6 podem ser identificados com nações africanas: 2 angola, 1 mina, 1 jeje,

¹²⁸ Cabe acrescentar que 9 dos casos jeje correspondem a registros classificados como “candomblés” e um como “indivíduo”; dos 8 registros nagô, entre os casos “prováveis”, há três classificados como “indivíduos”; o caso “provável” dos angola é um “indivíduo”.

1 hausa e 1 nagô¹²⁹. Desse número, apenas os dois angola e o nagô aparecem no período 1863-71.

Vejam os casos angola. Em 1864, denuncia-se um candomblé "no lugar denominado Dendezeiro", na freguesia de Penha, "cujos chefes são Anna Maria, africana, de nação Angolla e um negro conhecido por pae Francisco". Ana Maria, também chamada "rainha, ou mae 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, papae Mané, que tira diabos, bota diabos, vende diabos, empresta diabos e é o mesmo diabo". Sendo que nessa notícia as informações só apontam para atividades de cura e exorcismo, consideramos apenas provável que papae Mané fosse dirigente de um terreiro angola. Finalmente, em 1868, reporta-se o caso da virgem Paulina, de 16 anos, que estava "com o diabo no corpo", por causa do feitiço mandado por uma outra mulher que queria evitar que a adolescente casasse com seu sobrinho, sendo que "a milonga fôra arranjada no Bate-folha". Por ser o Batefolha um terreiro ainda na ativa, que se declara de nação angola (ou congo-angola), podemos identificá-lo positivamente como tal¹³⁰.

Entre os casos nagô, os dois que consideramos "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, onde 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 "papae 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 Papae, gran-sacerdote do feiichismo"¹³¹.

¹²⁹ Reis, "Candomblé", p. 9. Há ainda o africano pae Jebu que poderia ser de Ijebu: *O Alabama*, 15 novembro 1864.

¹³⁰ *O Alabama*, 8 novembro 1864, pp. 3-4; 18 novembro 1864, pp. 3-4; 21 fevereiro 1865; 15 outubro 1868, p. 2.

¹³¹ Reis, "Candomblé", p. 24; Harding, *A Refuge*, pp. 93-4, 200, 203; *O Alabama*, 14 setembro 1864, p. 1; 3 junho 1870.

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 Omin Axé Iyamassé), reconhecido como um dos candomblés nagô-ketu 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 [Julia Maria da Conceição Nazaré segundo Renato da Silveira] 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 a finais de dezembro por uma devoção de Nossa Senhora da Conceição, seguida de obrigação com sacrifício de “um boi á Mãe d’Agoa” (provavelmente Oxum)¹³².

Sendo que o Moinho ou Gantois surgiu como uma excisão do Ilê Iyá Nasso, terreiro nagô-ketu, originalmente localizado na Barroquinha, poderíamos supor que esse terceiro terreiro nagô estava funcionando nessa época, porém *O Alabama* não permite constatar esse fato. Esse é o caso também do Ilê Maroialaje, candomblé do Alaketo, de nação “nagô-vodum”, que segundo a tradição oral estaria funcionando desde a primeira metade do século XIX, no Matatu (Brotas). No *O Alabama* há uma alusão a existência de candomblés no Matatu, mas não são dados mais detalhes. No próximo capítulo apresentamos algumas considerações sobre o Ilê Iyá Nasso, mas, por enquanto, devemos limitar a nossa análise as informações do *O Alabama*.

O critério para identificar os outros seis casos “prováveis” de terreiros ou indivíduos nagô é o uso do título *baba-loixa*, ou a menção de divindades nagô em relação aos seus membros: (1) um *baba-loixa* não identificado, com terreiro na Cruz

¹³² *O Alabama*, 4 janeiro 1868; 24 dezembro 1870, p. 8; 29 dezembro 1870, p. 3; 31 dezembro 1870, p. 6; 24 novembro 1871, p. 4. Rodrigues, *O Animismo*, p. 157. Segundo Renato da Silveira, a devoção da Conceição no Gantois estava ligada ao culto Gelede, celebrado a 8 de dezembro nos terreiros gruncis nos Dendezeiros, área onde havia terreiros gruncis: comunicação pessoal, 13.6.01; 16.6.01.

do Cosme; (2) o Sr. 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 e provavelmente substituído na chefia por Porfírio Sardinha; (4) os "*baba-louxas*, Azomé e Acromece, professores jubilados da extinta escolla de Chico-Papae, dão ventura e consultas, e tiram diabo do corpo, a preços commodos", 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, o candomblé de Chico-Papae, localizado na rua da Poeira, poderia ser também nagô, visto que o seu dirigente tem dois *filhos de santo* chamados de *baba-loixas*, é "collega" do *baba-loixa* da Cruz do Cosme, e a sessão celebrada em 1870, após cinco anos da sua morte, foi dirigida por papae Domingos, provavelmente o mesmo Domingos Pereira Sodré, nagô de Onim. Cabe notar que pelo menos três desses casos (2, 4, 5), aparecem como "indivíduos" dedicados a atividades de cura e adivinhação, sem ficar claro se efetivamente eram líderes de uma congregação religiosa complexa¹³³.

Em relação aos dez casos de candomblés jeje, identificamos cinco como "positivos". Em primeiro lugar figura o Bogum, terreiro ainda na ativa, considerado o representante mais notório da nação jeje no Candomblé soteropolitano contemporâneo. Sobre ele aparecem várias notícias entre 1867 e 1870, que comentaremos 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 "papae" e uma "mamae", mas reporta-se o caso de uma mulher "de um homem do commercio", levada em segredo, "fechada na cadeira", que ia lá para "dançar *vudum*" e "a *Loco* adorar". Embora se diga que ela "pega de Xangô na *machadinha*", poderia tratar-se de uma alusão ao vodun Sogbo, pois nesse terreiro aparece a menção explícita entre os seus membros de "*negras gèges*, crioulas e mulatas". Essa referência a etnicidade das africanas é um caso singular na documentação do O Alabama e constitui uma evidência forte da nação do terreiro¹³⁴.

¹³³ *O Alabama*, 24 dezembro 1863, p. 2; 12 março 1864, p. 4; 2 agosto 1866, pp. 3-4; 23 junho 1870; 18 novembro 1871, p. 1; 21 novembro 1871, pp. 2, 3; 19 dezembro 1871, p. 4.

¹³⁴ *O Alabama*, 27 fevereiro 1866, p. 4.

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 jeje de Salvador citava o Kerebetan, o Campina de Boskejan, e o Agomea¹³⁵. A ialorixá Olga Francisca Régis, dirigente do Ilé Maroialaje, candomblé do Alaketo, confirma 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 cantiga “Zerebetano zaro, zerebetano zaro”¹³⁶. A memória oral, nesse caso, permanece fiel ao passado, pois efetivamente achamos referências documentais a esses terreiros jeje no *O Alabama*.

Sobre o terreiro Zerebetan (var. Kerebetan) encontramos uma notícia, em 15 de maio de 1867, onde 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 *Querebetô*, sendo *tô* 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 Luis do Maranhão, um dos terreiros jeje mais antigos e importantes do Brasil, é também chamada Querebentã de Zomadonu. Segundo Sergio Ferretti, em São Luis *querebentã* 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 vodun Zomadonu¹³⁷.

O “terreiro de Agomé” (variante Agomea) estava localizado em Campina, nas imediações de Pirajá, na freguesia de Penha, e é nomeado numa notícia em 11 de novembro de 1871. De uma forma bastante preconceituosa e distorcida, são descritas as condições das *vodunsis* na camarinha. Aparece menção à “*manê* do ‘terreiro,

¹³⁵ Valentina Maria dos Anjos (Runho), ficha n. 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 apareceram como “ficha n. , CEAQ, ano”.

¹³⁶ Olga de Alaketo, Salvador, entrevista 3.1.96.

¹³⁷ *O Alabama*, 15 de maio 1867; Ferretti, *Querebentã*, p. 304.

(*gumbonda*)” e a crioula Paixão, “*equêde*” ou responsável pelas iniciadas¹³⁸. O nome do terreiro deriva seguramente de Agbomê, atual Abomey, capital do antigo reino de Daomê. Poderia, portanto, pensar-se que esse candomblé fosse de nação jeje-dagomê.

É provável que esse terreiro de Agomê tenha dado o nome ao bairro da Gomeia (evolução de Agomea), localizado perto de São Caetano, ao sul de Campinas. Já no século XX, funcionou ali o terreiro de Joacinho da Gomeia, de nação angola, embora Ramos comente que ali se podiam facilmente evidenciar “intromissões jejes”, fato confirmado por Dona Sisi, testemunha ocular das suas festas, quem declara que “tinha muitas pessoas jeje, era angola mas tocava candomblé jeje; fazia muito Omolu, Oxumare, Nana”¹³⁹. Apesar da importância dos elementos jeje, nos parece difícil que essa influência no terreiro angola tivesse alguma ligação com o antigo terreiro Agomê.

X O terreiro Campina de Boskejan (var. Campina de Boskeji) estaria logicamente também localizado em Campinas. No *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 frente a Campinas, o nome do bairro) onde estava realizando-se o “segum” (*sirrum*, nome fon do ritual funerário) pela morte de mamãe Aguntessa (Aguntesi, devota do vodun Agunté). Menciona-se a presença de gameleiras, um papae Dothé (termo hierárquico fon) jogando Fa (note-se o uso do termo fon), Izabel Loucouce (Lokosi, devota do vodun Loko) como oficiante do ritual de raspar o cadáver e uma Agueça (Aguesi, devota do vodun Agué). Humbono Vicente identifica Agunté como nome de um vodun já esquecido e diz que o terreiro jeje da Campina de Bosqueji tinha um pé de Loco (gameleira). Esses elementos indicam se tratar de um terreiro jeje, muito provavelmente o Campina de Boskejan lembrado pela memória oral¹⁴⁰.

A identificação dos restantes cinco casos “prováveis” de candomblés jeje é obtida como no caso dos nagô, a partir do uso de terminologia hierárquica jeje, menção de divindades ou devotas de divindades jeje e do vínculo com outras congregações jeje. No Engenho Velho, no candomblé do “preto” papae Antônio, é

¹³⁸ *O Alabama*, 11 de novembro 1871, p. 4.

¹³⁹ Carneiro, *Religiões*, p. 62; Ramos, “Introdução”, pp. 12-13; Dona Zesi, 14.5.99.

¹⁴⁰ *O Alabama*, 2 março 1867, p. 3. Humbono Vicente, 17.02.01.

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 clases”. Haviam crioulas “elegantemente vestidas com *saiêtas*, umas toalhinhas com uns chocalhos pela cabeça e uns *rabos* de cavallos na mão, e no meio dellas 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, especie de bachantes, a que chamam *vudunças feitas*”. Foi nessa festa onde, como já foi mencionado, um subdelegado da policia “cãhiu no santo (...) comeu azeite fervendo, e junto do pé de *Lôcco*, foi pelo chao se batendo” (ên fase nosso)¹⁴¹.

No Maranhão já ouvimos falar de uma antiga prática realizada para demonstrar o poder do vodun e confirmar a autenticidade da possessão, que consistia na ingestão de bolas de algodão impregnadas de dendê fervendo. Ora, nos cultos vodun da área gbe e nos terreiros jeje é mais 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 vodun pega um pedaço de carne de um animal previamente sacrificado. Em seguida, o vodun exhibe para todos o pedaço, mas não há ingestão do alimento. *O Alabama* menciona explicitamente essa obrigação “em que vão *metter a mão no azeite*” em outro candomblé na Quinta das Beatas¹⁴². 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 vodunsi, descalças, punham os pés sobre brasas vivas, sopradas pelos abanos de palha de palmeira à mão dos ogans: “Sogbo tudo via e tudo vigiava”¹⁴³.

141 *O Alabama*, 22 setembro 1868, p.2; 26 setembro 1868, p. 4; 29 setembro 1868, p. 3.

142 *O Alabama*, 23 maio 1871, p. 2. Nessa notícia menciona-se que “o dono das terras appareceu para acomodar o barulho e foi carregado pelos santos nas cabeças das vuduns”. A menção da “prova de Zo” e a alusão a vuduns sugere trata-se de um candomblé jeje.

143 J. de Carvalho, *Reinvenção*, p. 37. No templo de Avimanje, em Uidá (Benin), fomos testemunhas de um ritual similar chamado “*ahwan dida*”, em que depois de cozinhar um cabrito em uma panela de barro com dendê, os voduns extraíam os pedaços de carne com a mão: Uidá, setembro 1995. Nos filmes realizados por Frédéric Gadmer em 1929-30 no Benin, documenta-se um ritual similar num templo de Agassu, onde também os voduns supendidos por outras pessoas colocam os pés sobre a panela fumegante: “Dahoméy Mission: R. P. Aupiais - F. Gadmer”, 1930. Para uma descrição de diversas provas de fogo nos templos de Mawu e Evioso em Abomey, ver Herskovits, *Dahomey*, pp.124, 165-66.

Efetivamente, a “prova de Zo”, no Brasil, está associada aos voduns da família Hevioso, dos quais Loko forma parte. O fato de que na festa do Engenho Velho o ato de “comer azeite fervendo” é realizado “junto do pé de *Lôcco*” sugere que o ritual do qual participou o subdelegado seria a mesma “prova de Zo”. A menção dessa obrigação jeje, do vodun 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 Po Zerrem, do qual falaremos mais adiante. Seria o candomblé de papae 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* (gran-sacerdote)” e a sua mulher de *guncô*, dois títulos jeje que sugerem ser o candomblé dessa nação. Pac Joaquim é denunciado pela sua mulher por um suposto abuso sexual com “as raparigas” que estavam sendo iniciadas¹⁴⁴. Em São Miguel, na freguesia de Sant’Anna, reporta-se a presença de um africano que “tem em um quarto preparado em forma de templo imagens idolatras de diversas especies (...) até a figura do diabo (Lebal) vestido de capona, o qual é um dos mais milagrosos”. Esse Lebal é Legba, a diuindade jeje correspondente ao Exu nagô¹⁴⁵. Finalmente, em 1869, o grupo de iniciados 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 jeje de Cachoeira, o que reforçaria essa hipótese¹⁴⁶. Voltaremos sobre esse tema no próximo capítulo.

Concluindo, podemos dizer que a partir da segunda metade do século XIX foi, aos poucos, consolidando-se em Salvador uma rede de congregações religiosas jeje, com organização hierárquica e litúrgica complexa, que estabeleciam entre elas variáveis relações de complementaridade, cooperação e provavelmente conflito,

¹⁴⁴ *O Alabama*, 24 dezembro 1870, p. 5. Há ainda o caso, comentado acima, do africano Zé Rovalo, também chamado de *gumbonde*, mas já que o ritual do *ebô* ali realizado apresenta fortes elementos nagô, preferimos não considerar aqui esse caso.

¹⁴⁵ *O Alabama*, 21 novembro 1871, p. 1.

estendendo-se essa rede, também pelo Recôncavo. Ao mesmo tempo, a comunidade religiosa jeje funcionava imersa numa comunidade religiosa negro-mestiça mais ampla, com cujas diversas congregações também estabeleciam variáveis relações, ora de contraste e exclusão em base aos seus ritos, ora de integração e cooperação na resistência organizada frente à repressão e discriminação das classes dominantes.

Devido à inevitável limitação e parcialidade das fontes, a análise linguística e a avaliação quantitativa de terreiros jeje aqui apresentada deve ser tomada com cautela, sendo preciso futuras pesquisas para refinar esses resultados. No entanto, a evidência documental do *O Alabama* parece confirmar a hipótese inicial de que a tradição do culto vodun foi uma das matrizes religiosas mais importantes na gênese do Candomblé baiano, e que provavelmente permaneceu predominante até o início da década de 1870. Isso não significa minimizar a importância das outras matrizes como a tradição congo-angola e, sobretudo, a tradição nagô dos cultos orixá que, como vimos, nesse período quase se equipara com a dos jeje.

Na realidade, o que estamos propondo é apenas uma inversão da ênfase no binômio jeje-nagô, questionando a tradicional interpretação vigente nos estudos afro-brasileiros que tem privilegiado o pólo nagô. A interpretação nagô-centrica prevalente decorre, em especial, da evidência etnográfica contemporânea que efetivamente indica um claro domínio dos terreiros auto-identificados como nagô-ketu e também da memória histórica preservada pela tradição oral que considera o Ile Iya Nasso de nação nagô-ketu como o terreiro mais antigo da Bahia, do qual surgiram depois o Gantois e o Axé Opó Afonjá. Pelo prestígio dessas casas, 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 “nagônização” na virada do século XIX.

A tese aqui sustentada de uma hegemonia da tradição jeje no Candomblé de meados do século XIX coloca, no entanto, um interessante problema. Trata-se de explicar

¹⁴⁶ *O Alabama*, 14 abril 1869; 16 de abril 1869, p. 2. No terreiro de Maria Velhudinha menciona-se o “carneiro” entre os animais de sacrifício, o que poderia questionar a identificação jeje.

como em aproximadamente 20 anos (1871-1891), desde o fim da publicação do *O Alabama* até o início da pesquisa de Nina Rodrigues, a predominância jeje parece desaparecer em favor de uma clara supremacia da tradição dos cultos orixá. 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 “intima 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 é 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 a natureza “mais complexa e elevada” das crenças religiosas nagô¹⁴⁷. 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”¹⁴⁸. 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”¹⁴⁹.

Cabe apontar que essa percepção era resultado, em parte, de uma focalização das pesquisas desses autores nos terreiros nagô-ketú, e que esse viés fez com que a visibilidade desses terreiros acabasse por ofuscar a presença dos jeje. Se efetivamente os candomblés jeje passaram a ser uma minoria, como discutiremos oportunamente

¹⁴⁷ Rodrigues. *Os Africanos*, pp. 230-31.

¹⁴⁸ Carneiro. *Religiões*, p. 33.

¹⁴⁹ Ramos “Introdução”, p. 13.

nos próximos capítulos, alguns deles persistiram mantendo o culto de divindades e práticas rituais jeje diferenciadas.

Nina Rodrigues concentrou seu estudo sobre o Candomblé no terreiro Gantois de nação nagô, e do mesmo modo que ao analisar os cantos 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 jeje efetivamente já não desfrutavam do destaque da década de 1860. Se o termo *vudum*, por exemplo, fosse utilizado como na época do *O Alabama*, Rodrigues não deixaria de ter notado o fato. No entanto, é o termo orixá que começa a utilizar-se de uma forma genérica para designar as divindades africanas.

Nesse respeito, são interessantes dois comentários do próprio Rodrigues. Falando do vodun 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 (...) Em outros casos, temos verificado que nagôs não conhecem bem ídolos ou fetiches jejes que eles adoram sob os nomes das divindades suas”¹⁵⁰. Isto é, entre os múltiplos fatores que contribuíram para a progressiva invisibilidade dos jeje, havia uma agência dos próprios praticantes nagô que, por ignorância ou por um discurso etnocêntrico, podiam desqualificar a tradição jeje como “corrupção crioula”.

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. Atualmente, só podemos avançar algumas idéias intuitivas que precisariam de futuras pesquisas mais demoradas para comprovar a sua pertinência. 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, mas também no Recôncavo, liderados majoritariamente por mulheres crioulas¹⁵¹. Se grande número dessas novas

¹⁵⁰ Rodrigues, *Os Africanos*, p. 231.

¹⁵¹ Rodrigues, *Os Africanos*, pp. 240-245.

congregações religiosas assumiram com mais ou menos fidelidade o modelo dos terreiros nagô seria porque naquele momento havia um interesse, e talvez até um ativismo, de um setor do povo-de-santo, especificamente dos membros dos terreiros nagô socialmente mais visíveis como o Gantois, em valorizar e promover essa tradição. E quais teriam sido as causas que propiciaram essa auto-consciência da identidade nagô e o subsequente esforço para legitimar sua "superioridade" frente a outras tradições como a jeje ou angola, que eram vistas como "corrupção crioula"?

Uma primeira hipótese seria pensar que frente à "corrupção crioula", os terreiros nagô como o Gantois, embora eles mesmos congregações essencialmente crioulas, se identificassem de uma forma mais explícita com a África, ou uma idéia da África que naquele momento estava se forjando. A comunicação transatlântica entre a Bahia e a Costa da Mina vinha desenvolvendo-se desde 1835, com africanos navegando com certa regularidade entre ambas costas. No entanto, nas últimas duas décadas do século XIX, essa comunicação pode ter contribuído de forma significativa para a emergência da visibilidade nagô na Bahia. Como nota Matory, foi no período de 1880 a 1900 que os poderes coloniais ingleses e franceses, em parte devido à sua rivalidade político-econômica, propiciaram e vieram a consolidar o processo de criação das identidades étnicas "yoruba" e "djedje" na Nigéria e no Dhomey, respectivamente. As notícias desses acontecimentos poderiam ter revertido indiretamente na Bahia, gerando um clima favorável para a re-valorização de identidades de "nação" africana, que no Candomblé encontraram um terreno abonado para a sua difusão. Ora, cabe notar que o principal destino das embarcações que nas últimas décadas do século iam para a África Ocidental era Lagos, e, portanto, é lógico pensar que fossem informações da área cultural nagô, e não tanto da área gbe, as que chegassem com mais frequência e tivessem mais influência na Bahia.

Entre os agentes dessa intercomunicação entre a Bahia e a área yoruba no final do século o caso do *babalawo* 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 re-africanização, ou melhor, "nagonização", 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, em base a títulos

honoríficos utilizados no reino de Oyo, a instituição dos 12 obás de Xangô¹⁵². 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. Com as suas viagens, poderia ter trazido informações do que estava acontecendo na esfera religiosa na Costa da Mina na virada do século, mas a sua influência não podia deixar de ser tangencial¹⁵³. Em qualquer caso, o processo de re-africanização do Candomblé iniciado nessa época foi sobretudo um processo de "nagonização", sendo os próprios praticantes ou membros do seu entorno social os seus agentes principais. Foi somente algumas décadas mais tarde que esse processo de valorização da "pureza" africana do Candomblé veio a se consolidar e "oficializar-se", principalmente com a celebração do Segundo Congresso Afro-Brasileiro, organizado em Salvador, em janeiro de 1937, e, a partir de aqui, com uma intervenção significativa dos intelectuais ou agentes externos a comunidade negra.

O papel dos intelectuais seria, assim, um possível terceiro fator que contribuiu para o processo de "nagonização", embora provavelmente só com alguma consequência a partir da década de 1930. Beatriz Góis Dantas, tem defendido a idéia de que a valorização da "pureza nagô" no Candomblé foi promovida principalmente pelos intelectuais, arguindo que desde Rodrigues, passando por Carneiro e Ramos, até chegar a Verger e Elbeim dos Santos, para citar apenas os mais conhecidos, esses pesquisadores privilegiaram de um modo sistemático os terreiros "nagôs puros", exaltados "como verdadeira religião, contrastando assim com a magia/feitiçaria dos bantos"¹⁵⁴. Sem negar esse fato, o argumento de Dantas tem o sério defeito de ignorar a agência dos próprios participantes nos processos de legitimação das suas práticas religiosas frente às dos grupos concorrentes. Em outras palavras, a dinâmica interna do Candomblé não pode ser reduzida à influência de fatores externos, e se esses fatores externos são atuantes em nenhum caso justificam por si sós o processo de "nagonização". Aliás, ao posso entender, o argumento de Dantas é só parcialmente significativo a partir dos anos 1970-80, quando a literatura afro-brasileira começa a circular de uma forma mais fluida entre os praticantes de Candomblé. Anteriormente, o prestígio conferido pelos intelectuais ao Candomblé nagô-ketu podia ter afetado

¹⁵² Braga, *A Gamela*, pp. 37-58; Lima, "O candomblé", p. 45; "Os Obas", pp. 5-36.

¹⁵³ Malory, "Man", pp. 191-95.

¹⁵⁴ Dantas, "Pureza", p. 125.

apenas um número restrito de congregações religiosas, em particular aquelas que foram objeto de estudo, e a influência indireta que através destas os intelectuais pudessem ter na generalidade da instituição nos parece sobre-dimensionada.

Em qualquer caso, foi a consequência combinada de um complexo de causas, aqui apenas esboçadas, que favoreceu que certos candomblés nagô-ketu passassem a ser considerados como "modelos" ou referências hegemônicas, e que muitos outros candomblés de menor porte assumiram progressivamente a identidade "nagô" num intento de legitimar as suas práticas, contribuindo para a consolidação e expansão da predominância nagô. O resultado paralelo foi uma crescente invisibilidade da tradição do culto vodun, que no século XIX tinha constituído uma das matrizes religiosas mais determinantes na institucionalização do Candomblé.

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

CAPÍTULO 3:

O Bogum e a Roça de Cima: a história paralela de dois terreiros jeje na segunda metade do século XIX.*Jeje tem raiz!***O cruzamento da tradição oral e as fontes escritas**

Neste capítulo, vamos examinar informações históricas da segunda metade do século XIX sobre dois terreiros jeje: 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 Bogum até aproximadamente a década de 1950. A bibliografia sobre esse assunto é muito escassa, imprecisa, e por vezes equivocada, não existindo ainda nenhuma monografia sobre suas histórias e práticas religiosas. Sobre o Bogum, tem 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 a historiadora americana Fayette Wimberly avançou algumas informações, baseadas em entrevistas realizados na década de 1980. Também o historiador cachoeirano Luiz Cláudio Dias do Nascimento tem chamado atenção sobre esses terreiros nas suas publicações, dedicando um estudo mais detalhado na sua tese de mestrado recentemente apresentada. Marcos Antônio Lopez de Carvalho, pesquisador carioca iniciado no jeje, está por publicar um outro trabalho sobre os candomblés jeje de Cachoeira. As pesquisas desses dois últimos autores foram realizadas simultaneamente com a nossa e em várias ocasiões tivemos oportunidades de compartilhar e discutir informações².

Os dados disponíveis para a apresentação que se segue provêm em parte dessa bibliografia, mas derivam principalmente de documentos históricos que pudemos achar em cartórios e arquivos, de algumas notícias do *O Alabama* e do levantamento das tradições orais do povo-de-santo jeje coletadas nos últimos sete anos. Foram muitas as

¹ Frase de Romaninha de Kpo lembrada pelo seu filho-de-santo *himboho* Vicente.

² Wimberly, "The Expansion" pp. 74-89. D. do Nascimento, (a) *A Boa Morte*; (c) *Candomblé*, e (d) "Presença"; L. de Carvalho, *et al.*. A colaboração de Nascimento foi especialmente frutífera, pelo qual fico grato.

pessoas com as quais conversamos 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 ogan Boboso, um dos mais prestigiados especialistas religiosos do Seja Hundé; Luiza Franquelina da Rocha, ou *gaiaku* Luiza, líder do candomblé Rumpayme Agono Huntoloji de Cachoeira; o seu irmão carnal, Eugenio Rodrigues da Rocha, conhecido também como Seu Geninho e Everaldo Duarte, *pejigan* do Bogum.

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 jeje, em particular. Em segundo lugar, nem sempre os membros das congregações jeje estão dispostos a falar da história dos seus terreiros e, às vezes, foi preciso muita paciência e persistência para ganhar a confiança das pessoas. Em terceiro lugar, quando superada essa resistência, a utilização das tradições orais para a reconstrução histórica, como já foi bem estudado especialmente pelos africanistas, 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"³. Lembram-se as figuras mais relevantes e se esquecem figuras intermédias 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 do narrador e do 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", independente da sua veracidade histórica, que interessa à antropologia. Mas, para a reconstrução

³ Lima. "O candomblé da Bahia", p. 55.

histórica é importante ir além do valor antropológico das “realidades do imaginário” e intentar “filtrar” as informações através de um tamis crítico, 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 a 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. No entanto, o presente experimento permitiu constatar recorrentes discrepâncias no cruzamento da memória oral e da memória documental.

Nesses casos, no presente trabalho privilegiamos as informações escritas, após a previa 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 uma maior “veracidade” ou pelo menos uma maior probabilidade de veracidade. Em qualquer caso, esses comentários introdutórios devem nos alertar para tomar com certa cautela o hipotético “realismo histórico” da narrativa que segue. Trata-se, em definitivo, apenas de um intento de reconstituição ou ordenamento cronológico dos fatos conhecidos, com a finalidade de ensejar as bases para futuras pesquisas mais demoradas. Iniciaremos o nosso percurso pelo Bogum de Salvador.

Origens do Bogum e a 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 a sua antiguidade⁴. Numa entrevista em 1961, a finada Valentina Maria dos Anjos, Donê Runhó, então mãe-de-santo do Bogum, dizia com

⁴ “Bogum quer tombamento para preservar o seu bissecular Terreiro”, *A Tarde*, 24.8.86; “Sepultada mãe-de-santo do mais antigo terreiro jeje”, *A Tarde*, 6.10.94; “Terreiro do Bogum inicia cerimônias de preparação”, *A Tarde*, 7.10.94. Ainda alguns membros do Bogum estimam a data da fundação em 1620: Butler, *Freedoms*, p. 191.

mais prudência: "o terreiro foi fundado por africanos e tem muito mais de 100 anos", o que situaria a sua fundação por volta de meados do século XIX⁵.

Outra tradição oral da casa remonta a fundação do Bogum ao 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 1000 metros do dito engenho, os primeiros assentos do Bogum. Conta-se que esses escravos eram de nação mahi, mas que provavelmente haviam também africanos de outras nações⁶. Imaginamos 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 quilombo⁷. 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"⁸. Talvez este fosse o engenho referido pela tradição oral do Bogum, mas além dessa conjectura nada podemos 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, mas cabe notar que o

⁵ Ficha n. 1. CEAO, 17.1.61.

⁶ Everaldo Duarte, 13.12.98; 7.2.99; 11.11.99. Também se conta que alguns desses escravos aquilombados poderiam ter fugido em direção ao Recôncavo.

⁷ "Moradores lutam pelo Engenho Velho", *A Tarde*, 5.5.97.

⁸ Rego, "Terras Beneditinas", pp. iv-18.

apóstrofe “da Federação” é uma denominação relativamente recente, provavelmente de finais do século XIX.

Até pelo menos 1870 se falava apenas do Engenho Velho, sem a distinção atual entre o Engenho Velho de Brotas e o Engenho Velho da Federação. É difícil saber se as múltiplas referências ao “Engenho Velho”, citadas no capítulo anterior em relação a vários candomblés do século XIX, fazem alusão ao Engenho Velho de Brotas ou ao da Federação. Segundo Rita Amélia, pesquisadora do “Projeto Fundiário do Engenho Velho da Federação” e coordenadora do Programa de Assessoria Jurídica da UCSal, 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 Federação⁹.

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]”¹⁰. Aliás, em 1866, os seus filhos, Justino Fausto e Julio Teixeira de Carvalho, oferecem às famílias dos recrutas da guerra do Paraguai espaço para edificar “a porção da sua fazenda Engenho Velho que fica a beira da estrada Dois de Julho”¹¹. Fica claro que desde meados de século XIX o “Engenho Velho” da família Teixeira de Carvalho limitava com o rio Lucaia ou a estrada Dois de Julho e ficava, portanto, nos limites da freguesia de Brotas. 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 mesma década de 1860, em *O Alabama*, aparecem três candomblés localizados no “Engenho Velho” e pelo menos um, o Boguni, estava no atual Engenho Velho da Federação, fora da freguesia de Brotas¹².

⁹ Rita Amélia, comunicação pessoal. Salvador, 6.4.01; Maia, “Projeto Fundiário”; “Moradores lutam pelo Engenho Velho”, *A Tarde*, 5.5.97.

¹⁰ 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, judiciária, APEBa.

¹¹ *O Alabama*, 5 janeiro 1866, p. 2.

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,

Essa discussão sobre a toponímia urbana nos interessa pelo seguinte motivo: 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 reporta o assalto de um candomblé no Engenho Velho, também fora da sua jurisdição¹³. Logicamente, então, o Engenho Velho da festa de 1829 e especialmente o do candomblé de 1831 estariam localizados fora da freguesia de Brotas, muito provavelmente na parte do Engenho Velho da 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.

Ora, 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 continuo 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, nos 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 frente a igreja dos Quinze Mistérios, em Santo Antônio Além do Carmo, onde os malês escondiam "barras de

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. APEBa.

¹³ Reis, *Negociação*, pp. 44, 55-6, 129; cf. "Antônio Guimarães ao presidente Barros Paim" 24.7.1831, Juizes de Paz, maço 2681, APEBa.

¹⁴ Reis, *Negociação*, pp. 56-7; cf. "Antônio Guimarães ao presidente Barros Paim" 24.7.1831, Juizes de Paz, maço 2681, APEBa.

ouro, armas e barris de póvora” destinados a subsidiar as suas revoltas. Segundo Carvalho, Bogum designava especificamente o cofre onde guardavam-se os donativos de ouro e dinheiro. Conforme a versão de Monteiro, um negro malê de nome Aprigio, “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 corréligionários, teria se refugiado no mato do Engenho Velho, perto do terreiro jeje. Descoberto pelos africanos mahi teria sido aceito na comunidade religiosa onde 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 aceito “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 é normalmente associado à revolta de 1835, Carvalho, numa palestra de 1981, também o relaciona com a insurreição malê de 1826, mas “que se estendeu por etapas ao ano de 1835”¹⁵.

As devassas do levante dos malês de 1835 documentam o escravo “Joaquim natural da costa d’Africa Gege” (mesmo que em outra parte ele se declara nagô como vimos em capítulo precedente), mas ele foi preso e não conseguiu fugir como sustenta a lenda, aliás, não existe nenhuma referência a um baú em relação a ele¹⁶. Há o caso do escravo Belchior, de nação nagô, que, na noite da revolta, na casa de Domingos Marinho de Sá, onde se reuniam os líderes malês, “vira sete ou oito pretos nagôs (...) que se axavão com espada e disição que hião faser insurreição com que elle respondente não concordou, e tomou a sua caixa e foi para Santo Antônio da Moraria em casa do seo Senhor”. Porém, mais adiante declara-se que “procedendo o referido Juiz a exame na mensionada caixa nella não encontrou couza alguma que indício fôsse de ser o nomeado

¹⁵ Monteiro, *Notas*, p. 61. J. de Carvalho, “Nação Jeje”, pp. 55-56; “Mundo Jeje comemora cinquentenário de sua mãe-de-santo”, *A Tarde*, 26.7.88.

¹⁶ *AAPBa*, n. 40, pp. 24-25, 57, 70.

escravo cúmplice na insurreição”¹⁷. Conseguiu 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 voltaremos sobre outros aspectos da etimologia do nome do Bogum.

Se bem não cabe descartar o funcionamento do Bogum nos anos 1830, não encontramos 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 Bongum*, que faleceu”. Provavelmente se tratava de um importante ogan 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 à 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 phanatismo, ligados à mais crassa ignorância, levaram-na a entregar-se àqueles desalmados, os quaes servem-se della para praticas hediondas e repugnantes”. Essa mulher, uma crioula de nome Andreolina, “a quem chamam Acadêmica, conduzida para a mencionada roça, vive alli, ha dez semanas, trancada em um quarto, nua em pelle, ate receber o *sapocan*”¹⁹. O *sapocan* é de certo o chamado hoje em dia *sarapokan*, a

¹⁷ AAPBa, n. 40, pp. 86-92.

¹⁸ *O Alabama*, 2 de maio de 1867. Agradeço a João José Reis por ter providenciado transcrições das notícias sobre o candomblé do Bogum no jornal *O Alabama*.

¹⁹ *O Alabama*, 10 de maio de 1867.

primeira saída semi-pública de uma iniciada na tradição jeje (ver abaixo e capítulo 6).

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 vodun 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 conseguimos 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 tipos de cura, como as sangrias por meio de ventosas, que era 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 “offício ao Illmo. Sr. Dr. Chefe de Policia, 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 *vodunsi* durante a sua iniciação. Seguindo a opinião da “voz pública”, o jornalista reporta que, “uma dessas infelizes, a quem a ignorância e fanatismo levaram a crer em taes bruxarias, tinha cahido no santo e achava-se na casinha do noviciado, em companhia de outras. No acto de fazer o *sapocan*, cerimonia que consiste em cortar os cabellos e poder transpor o limiar da tal casinha, depois de seis mezes, a neophyta não se agcitava a certas danças que são de uso, e para ensina-la era castigada quotidianamente pela *donunce*, espécie de granmestra da ordem”, do que teoricamente veio a falecer²¹.

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 “granmestra 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 neophytas do *barco* de iniciação

²⁰ Karasch, *A vida*, p. 353.

²¹ O *Atahema*, 14 de abril de 1869, p. 1.

foram "imediatamente retiradas para uma casa em S. Miguel, onde se acham, precaução esta tomada com receio de que, si a policia tivesse conhecimento lá fosse e as encontrasse". Dois dias depois, em 16 de abril, sabemos que, escapando mais uma vez da perseguição policial, "as duas horas da noite chegavam às Areias da Armação, as chamadas Vudunças e todos os accessorios 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 a africana Clara que puderam lhe comprometer. Muito provavelmente o candomblé nas Areias fosse o de Maria Velhudinha, onde sabemos que Clara de São Miguel e pessoas de jeje como niamãe 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 jeje, 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, ha grande candomblé no sabbado, o sacrificio é de um boi"²².

Dessa evidência podemos concluir que, na década de 1860, candomblés jeje como o Bogum tinham atingido já 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 sacrificio de boi (na atualidade, os terreiros jeje mahi, durante o ciclo de festas, seguem celebrando a obrigação da matança aos sábados) 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

²² *O Alabama*, 16 fevereiro 1869, pp. 2-3; 14 de abril de 1869, p. 1; 16 de abril 1869, p. 2; 23 de junho de 1870, p. 2.

década de 1860, eles estavam já totalmente consolidados e firmemente institucionalizados numa ampla rede de congregações religiosas.

Cabe acrescentar que vizinho do candomblé Bogum, de nação jeje-mahi, funcionaram dois importantes terreiros: o Pó Zerrem, de nação jeje-mudubi, já extinto, e o Ilê Iyá Nassô, de nação nagô-ketu, mais conhecido como Engenho Velho ou Casa Branca, ainda na ativa. 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, com frondosa arborada que ofereciam todo tipo de folhas para as práticas religiosas. Também a proximidade do rio Lucaian 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”²³.



Na Região do Rio Vermelho (c. 1890)
Autor: G. Gaensly & R. Lindemann
Em Gilberto Ferrez, *Bahia Velhas Fotografias 1858-1900*

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 um melhor controle da chegada de pessoas indesejadas. Por outro lado, esse ponto estava a meio caminho

²³ “Runhó quer mato e rio para ‘voduns’ do Bogum”, *A Tarde*, 5.12.75.

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 frequente na década de 1860²⁴.

Depois de abandonar o local da Barroquinha parece que Ilê Iyá Nassô se estabeleceu provisoriamente em vários outros lugares da cidade antes de se instalar definitivamente no Engenho Velho. Sobre o momento em que se produz a chegada do Ilê Iyá Nassô ao Engenho Velho existem duas hipóteses: Ordep Serra sugere que foi nos “finalzinhos do século XIX”, enquanto outros autores, como Renato da Silveira e Ana de Lourdes R. da Costa, sugerem que foi por volta de 1855. No último caso, é usado como evidência uma notícia do *Jornal da Bahia*, datada de 31 de maio de 1855, onde reporta-se a prisão de 4 africanos, 5 crioulos e 1 mulato, “que estavam no lugar chamado Engenho Velho, em uma reunião que eles chamam de candomblé”²⁵. Ora, já vimos que no Engenho Velho existiam vários terreiros antigos e a notícia podia se referir a qualquer um deles. Por outro lado, 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”²⁶. Poderíamos, portanto, considerar a data de fundação do Gantois para saber quando o Ilê Iyá Nassô chegou ao Engenho Velho.

Nos Estatutos da Associação de São Jorge (Ebe Oxossi), órgão civil do Gantois, consta 1849 como o ano em que Maria Júlia Conceição Nazaré deixou o Ilê Iyá Nassô para fundar o seu candomblé²⁷. Apesar dessa data não ser totalmente confiável, sabemos que em 1868, a africana Maria Julia Conceição Nazaré, tia Julia, e a sua filha

²⁴ *O Alabama*, 27 julho 1870, p. 1; 11 de março de 1871, p. 2.

²⁵ Ordep Serra, comunicação pessoal, Salvador, 17.11.99; *Jornal da Bahia*, 31.5.1855; apud. Verger, *Fluxo*, p. 532. Silveira, “Iyá”, p. 113; Costa, *Ekabô*, p. 146. Para sustentar a hipótese de 1855, Silveira argumenta que entre os indivíduos detidos constantes na notícia do *Jornal da Bahia* aparecem os nomes de Leopoldina Maria da Conceição e Escolástica Maria da Conceição, crioulas livres, que seriam, segundo ele, familiares de Maria Júlia Conceição Nazaré, membro do Ilê Iyá Nassô antes de liderar a excisão do Gantois: comunicação pessoal, 29.5.00. Sendo que Conceição é um dos nomes de família mais populares no Brasil, o argumento, embora pertinente, não nos parece conclusivo.

²⁶ Carneiro, *Candomblés da Bahia*, p. 49. Ordep Serra sugere que a excisão do Gantois aconteceu quando o Ilê Iyá Nassô já se encontrava na Federação: comunicação pessoal, Salvador, 17.11.99.

Pulcheria já estavam liderando o candomblé chamado Moinho (ver capítulo 2)²⁸. Na literatura afro-brasileira, a excisão do Ilê Iyá Nassô, que deu lugar à fundação do Gantois (Moinho), atribui-se normalmente às disputas sucessórias entre Maria Julia Conceição Nazaré e Maria Julia Figueiredo, após a morte de Marcelina da Silva. No entanto, sendo que Marcelina da Silva faleceu em 1885 e que Maria Julia Conceição Nazaré já estava operando de forma independente em 1868, é mais provável que a excisão tenha decorrido das disputas sucessórias entre Maria Julia Conceição Nazaré e Marcelina de Silva, após a morte de Iyá Nassô²⁹. Nesse caso, tia Julia dificilmente seria filha-de-santo de Marcelina da Silva, como sugere Vivaldo da Costa Lima, o que levaria a supor que ela era filha-de-santo da mesma Iyá Nassô³⁰. Em qualquer caso, se retomamos a hipótese de Carneiro, teríamos que, na década de 1860, o Ilê Iyá Nassô já estaria instalado no Engenho Velho, perto do Bogum, sendo que a excisão do Gantois (Moinho) já teria ocorrido.

O terreiro Pó Zerrem (variante: Pau Zerrem) 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 Bogum³¹. Já sugerimos 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 jeje³². Além dessa conjectura, a memória oral lembra apenas o seu dirigente mais famoso, Manoel Aprígio da Conceição, vulgo Seu Aprígio ou Tata Aprígio de Sogbo, que operou talvez na última década do século XIX e decerto nas primeiras décadas do século XX³³. O terreiro deixou de funcionar por volta de 1945; nas palavras de Euede Santa do Bogum, "quebrou tudo". Conta-se que faltaram homens para tomar conta das atividades religiosas, mas é provável que o fechamento resultara das disputas internas surgidas após a morte de Seu Aprígio,

27 "Estatutos da Associação de São Jorge (Ebe Oxossi)", microfilme documento 2560, Cartório Santos Silva, 1130 vara civil das Pessoas Jurídicas, 2o Ofício, Salvador, Bahia; APEBa; apud. Butler, *Freedoms*, p. 194.

28 *O Alabama*, 4 janeiro 1868; 24 novembro 1871.

29 "Testamento de Marcelina da Silva", 03/1276/1745/08, APEBa. O testamento data de 5 de abril de 1881, o falecimento de 27 de Junho de 1885.

30 Lima, "Liderança", p. 83.

31 Humbano Vicentq, 23.2.99; Everaldo Duarte, 11.11.99.

32 *O Alabama*, 22 setembro 1868, p. 2; 26 setembro 1868, p. 4; 29 setembro 1868, p. 3.

causadas pelo descentendimento entre os membros mais velhos e conservadores, e aqueles mais novos e progressistas. As terras foram vendidas e, nos anos 1960, a zona já estava completamente urbanizada³⁴.

Para Waldeolir Rego, Pó Zerrem seria uma corruptela da expressão fongbe *kpo zeli*, sendo *kpo* a pantera, totem ancestral (*tohuiyo*) do clã Agasuvi, de onde emergiram as dinastias reais de Allada, Daomé e Porto Novo, e *zeli* (*zènlì*) o nome que os fon dão ao instrumento percussivo, ao ritmo fúnebre e/ou aos rituais funerários. Outros pesquisadores identificam o termo *zerrem* como deformação de *sirrum*, outro nome dos rituais funerários jeje³⁵. 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-mudubi, “nação” onde o culto dos *eguns* seria uma das características litúrgicas³⁶. Sabemos, por outro lado, que no contexto religioso das congregações jeje, mudubi está associado à família de Kaviono (Hevioso). Humbono Vicente fala que o Pó Zerrem era Kaviono e o fato de ser Seu Aprigio de Sogbo e de preservar o terreiro o culto do vodun Averekete, também dessa família, (embora segundo Everaldo Duarte na sua qualidade de Legba) confirmam a importância da família Kaviono e reforçam a identificação do terreiro com a nação jeje-mudubi³⁷.

A diferença de “nação”, sendo o Pó Zerrem jeje-mudubi e o Bogum jeje-mahi, pode explicar tanto as relações de conflito como as de complementaridade que parecem ter se dado entre os dois candomblés. Embora as poucas informações de que dispomos sobre o Pó Zerrem sejam relativas ao período de Seu Aprigio, elas sugerem essa alternância de rivalidade e comunicação³⁸. Em 1988, Mãe Nizinha, 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

³³ Gaiaku Luiza 1996; Aguesi, 1996.

³⁴ Everaldo Duarte, 7.2.99; Ekede Santa, Salvador, entrevista 1981.

³⁵ Rego, “Mitos”, p. 186. A hipótese etimológica de *sirrum*: D. do Nascimento, 24.12.98. (ver capítulo 2, nota 118, para uma etimologia de *zènlì* e *sirrum*.)

³⁶ Gaiaku Luiza, 1996. No entanto, ogan Boboso diz que o Pó Zerrem “era jeje de outra parte, não era mahim, era dahomea (...) Esses dois jejes são muito parecidos, só que as danças deles [dahomea] são mais brutas e violentas”; Ogan Boboso, 4.2.99, apud. L. de Carvalho, ****, p. 7. A entrevista com ogan Boboso do 4.2.99 foi realizada por D. do Nascimento e L. de Carvalho. Fico grato a Nascimento pelo acesso que me concedeu a esse material.

³⁷ Humbono Vicente, 23.2.99.

³⁸ Everaldo Duarte, 7.2.99.

o seu culto no Bogum fora interrompido desde a desapareição desse terreiro³⁹. Ainda segundo *humbono* Vicente, nas terras do Pó Zerrem havia um pé de bambu (*assento* dos ancestrais na tradição jeje) onde os membros do Bogum realizavam obrigações privadas para abrir as atividades litúrgicas da casa, bem como para depositar certos despachos⁴⁰. Esses comentários indicam que existiam estreitas ligações rituais entre os dois terreiros, tendo obrigações aparentemente compartilhadas.

✖ 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 vodun 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 Bogum⁴¹. Outra das possíveis causas na dinâmica de mútua exclusão era que, no Pó Zerrem, além de mulheres eram iniciados homens como *vodunsi*, contrariamente ao que sucedia no Bogum, onde 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"⁴². ✚

A proximidade geográfica do Bogum, Pó Zerrem e Ilê Iyá Nassô ou Engenho Velho parece, portanto, ter gerado dinâmicas de cooperação, mas também de competitividade 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 competitividade pode ter favorecido um resultado oposto, isto é, processos de contraste que potenciaram as diferenças litúrgicas como sinais de identidade diferenciada.

Infelizmente, não foi possível achar nenhuma informação documental sobre o Bogum a partir de 1870. Retomaremos 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

39 "Pierre Verger comenta reportagem sobre Jêje". *A Tarde*, Domingo 31-7-88.

40 *Humbono* Vicente, 3.7.00; *gaiaku* Luiza, 7.11.99.

41 Everaldo Duarte, 27.11.99. No Bogum existe o *kutito* ou casa dos mortos para o culto dos ancestrais do terreiro, mas não mistura essas práticas com as obrigações de vodun.

42 *Humbono* Vicente 13.11.99. Nelson José do Nascimento, conhecido como Pai Pequeno de Oxum Abotô, um dos filhos-de-santo de Seu Aprígio, lembra que foi iniciado em 1933, junto a outro homem de Yansâ (Oya Kebê), em um *barco* de dois. Em 1948, Pai Pequeno abriu um terreiro em Salvador. Apesar do Pó Zerrem ser de nação jeje, Pai Pequeno declarava o seu terreiro de "nação Nêgo: é Laquetu; Moiguxá que chamam *Efa*", tendo por padroeiro a Oxum Abotô. Em 1966, queria viajar ao Rio onde um

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 1, durante o século XVIII, especialmente durante a sua segunda metade, o tabaco de refugo ou 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 jeje 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 humana⁴³. 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 uma 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

dos seus filhos-de-santo parece que tinha fundado recentemente, ou ia fundar, uma roça chamada "Terreiro Netos dos Filhos do Pau Zerrém": Pai Pequeno, ficha 48, CEAO, 1966.

⁴³ 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:

concentração da população negra⁴⁴.

O grande contingente de africanos jeje 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. Os jeje seguramente constituíram o grupo africano demograficamente mais importante até os anos 1820, momento em que a presença numérica dos nação se fez mais importante (capítulo 1). Também vimos como, já nas últimas décadas do século XVIII, os jeje começavam a organizar cultos religiosos de caráter doméstico, como o Calundu da rua do Pasto (capítulo 2). Logicamente, é possível supor que as práticas do culto vodun em Cachoeira remontam a essa época e que atingiram um maior nível de complexidade organizativa 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 antigamente morava a população africana de Cachoeira e que ainda hoje constitui um bairro residencial de afro-descendentes, há uma área conhecida como o *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, ogan Boboso, no Galinheiro (ou na Corta Jaca) existia uma casa de candomblé de nação "mussurumi" (musulmi ou malê). O seu culto, ligado com os eguns, onde se dançava com um caixão na cabeça, era considerado perigoso e só participavam adultos. A partir dessa casa, os africanos, fardados e armados de "porretes" e outras armas brancas, impediam o passo a estranhos. Aliás, desse lugar, os "soldados" africanos realizavam incursões periódicas no rossio, ou terras de cultivo comunais de Cachoeira. Essas *razzias* explicariam a lenda segundo a qual os antigos jeje tinham "poderes" para plantar sementes durante a noite, recolhendo os frutos no dia seguinte. Baseado nessas informações, Luiz Cláudio Dias do Nascimento apresenta a hipótese da existência de um quilombo chamado Obá Tedô ou, segundo ogan Boboso, Bi Tedô, funcionado num morro íngreme entre o caminho da Capapina e a antiga estrada de Belém, acima da Recuda. Segundo estimativa desse autor, nesse quilombo funcionou um candomblé do mesmo nome, por volta de 1830 ou 1840⁴⁵.

Wemberly. "The African Liberto". Foi no seu Engenho da Vitória que, em 1827, teve lugar uma insurreição de escravos.

⁴⁴ Para um estudo histórico de Cachoeira ver: P. C. da Silva, "Datas"; D. de Nascimento, "Presença".

⁴⁵ Ogan Boboso, 24.3.01; 4.2.99. D. do Nascimento, *Candomblé*, pp. 16-17.

Ainda segundo ogan 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 jeje de Cachoeira. Ogan 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. A firma também que o santo de Tio Xarene era Azonsu e que no Bi Tedô realizavam-se festas para esse vodun em outubro⁴⁶. Nascimento acrescenta que a Casa Estrela, localizada no centro de Cachoeira, na atual rua Ana Neri nº 41, funcionava como um quartel geral 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 fazia os ritos de feitura das iawôs, porque, no Obá Tedô não havia as instalações, as divisões que caracterizam os terreiros atuais", sendo que, no Obá Tedô, "apenas se faziam as obrigações rituais e os 'batusques'" ⁴⁷.

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 Bahia⁴⁸. Nascimento sugere que o nome do viaduto, Batedor, seria 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". *Têdo* é uma expressão yorubá que significa "o lugar onde um grupo de pessoas se instalam 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"⁴⁹. Sabemos também que, na primeira metade do século XIX, existiu no bairro Zomai de Uidá, fundado pelo Chacha

46 A partir da entrevista com ogan Boboso, em 4.2.99, Nascimento e Carvalho sugerem que no candomblé do Oba Tedô cultuava-se "o vodun Asansur Azoano, cujo nome era Nagopé". Segundo a minha transcrição dessa entrevista, ogan Boboso fala primeiro 'modobe', depois 'nagobe' e, finalmente, quando questionado pelos entrevistadores, enfatiza 'nagopé'. Por outro lado, também não fica claro se ele está se referindo ao Oba Tedô ou à Roça de Cima (candomblé jeje posterior). A minha interpretação é que esse termo é uma corruptela de 'mudobé' e que faz referência à Roça de Cima, onde sabemos que o vodun Azonsu era cultuado e que a nação do terreiro era modubi. Carvalho sugere que o candomblé do Oba Tedô estava ligado ao Bogum e à Irmandade da Boa Morte, mas não temos evidência. Seguindo ogan Boboso, ele ainda acrescenta que "lá também se fazia o Boitá", porém, mais uma vez, na minha transcrição, a menção do Boitá faz referência à Roça de Cima. D. do Nascimento, *Candomblé*, p.17; L. de Carvalho, *****, pp. 1, 7.

47 D. do Nascimento, *Candomblé*, pp. 16-17.

48 Milton, *Ephemerides*, p. 387.

→ Félix de Souza, um "compound" chamado Batêdo, onde moravam 600 escravos nagôs e outros haussá de Kaniké (Bornou). Acusados de pretender liberar a cidade aos yorubá, eles foram suprimidos, "perdus comme disent laconiquement les indigènes"⁵⁰. Embora o nome Obá Tedô ou Batêdo seja de origem nagô, não é impossível que, em Cachoeira, este se refira a um reduto de africanos de várias nações, nãgôs, gruncis e haussás ou malês, como parece sugerir a presença do candomblé "musulmi" no Galinheiro. O termo Ba, na expressão Batedor, poderia ser também uma referência aos egba, um dos grupos étnicos nagô mais numerosos na Bahia, às vezes denominados desse modo.

Além do quilombo Obá Tedô ou Batêdo 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 Tororô, parece ter existido um quilombo chamado Malaquia ou Malaquias. Alguns autores sugerem que a Irmandade da Boa Morte de Salvador "tinha o intuito de alforriar negros ou dar-lhes fuga encaminhando-os para o Quilombo do Malaquias"⁵¹. Fala-se também que nesses quilombos ter-se-iam organizado algumas das revoltas escravas que aconteceram em Cachoeira nos anos 1826, 1827 e 1828, porém a documentação histórica permanece silenciosa a esse respeito⁵². 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 não deve ser descartada. Mas, dado o caráter clandestino dessas comunidades, é difícil avaliar a sua estabilidade e importância.

Infelizmente, todas essas informações são imprecisas e não encontram nenhum apoio documental. É bem provável que, na primeira metade do século XIX, a comunidade africana de Cachoeira tivesse capacidade suficiente para organizar atividades religiosas de uma certa complexidade, como ocorria em Salvador, e que a zona do Batedor e da Capapina, perto da Recuadã, albergasse algum candomblé. É do conhecimento popular que o viaduto do Batedor é uma área onde tradicionalmente são levados *ebas*, 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

49 Campos, "Ligeiras notas", p. 291; Akin Adé, comunicação pessoal, 5.9.99; D. do Nascimento, 17.12.98.

50 Gavoy, "Note", p. 66.

51 Machado & Sena, "A irmandade da Boa Morte". Esses autores não especificam a fonte das suas informações.

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 a 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, vulgo 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. Esse pé de jaqueira é uma árvore sagrada onde foi assentado o dono espiritual da Roça de Cima, o vodun Dandagoji, ou segundo outras versões Dangoroji ou Darangogoji, uma qualidade de Sakpata, que talvez corresponda ao vodun africano Dada Zodzi ou Daazodji⁵³.

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 cachoeiranas, achado por Nascimento no Arquivo Público da Bahia, datado de 18 de março de 1860, menciona-se a Fazenda Ventura, assim chamada por ser propriedade de Luiz Ventura Esteves:

Luiz Ventura Esteves morador na Freguesia de São Sebastião possui uma sorte de terras sitas no subúrbio desta cidade, principiando do Caminho que vai para o Engenho do Rosário de um pé de cajueiro grande que fica ao lado esquerdo, e

⁵² Reis, *Rebelião Escrava*, pp. 74ss; "Recôncavo", pp. 112ss.

⁵³ *Gaiaku* Luiza 7.11.99; ogan Boboso, 4.2.99: Garangogoji (minha transcrição), Dangoroji (transcrição de L. de Carvalho); Dandagoji (*humbono* Vicente, 30.6.99); Dahosi ou Dadahosi, (ogan Boboso, 5.3.00). Dada Zodzi ou Daazodji é uma qualidade de Sakpata muito antiga, embora documentada em Abomey e Uidá só a partir dos anos 1930. Ele é considerado filho da entidade andrógina Mawu-Lissa e irmão gêmeo do vodun feminino Nyohwe Ananu, junto com quem teria procriado os outros Sakpata. Como 'pai-genitor', ele é chefe dos voduns do panteão da terra e também quem mata com a varíola. Herskovits, *Dahomey*, ii, pp. 129, 139, 142; Merlo, "Hiérarchie", pp. 20, 24. Alternativamente, o nome de Dandagoji talvez derive de, *agogoji* uma deformação de Agbogboji, "le nom de Sakpata même" segundo um informante de Maupoil; apud: Herskovits, *Dahomey*, ii, pp. 139, 140.

desse em rumo direito a um pé de jaqueira do sítio de Vicente Ferreira, e da hi a meter no Rio Caquende na mesma linha, e subihdo pela estrada que vai para Belem até a lagoa Faleira, e da hi por um caminho velho ate o Riixo que vai meter no Rio Caquende, e por este abaixo até topar no rumo do Cajueiro. Cachoeira, 18 Março 1860. Vig. Escomendo. Manoel Texeira⁵⁴

Esse “pé de jaqueira do sítio de Vicente Ferreira” é muito provavelmente a jaqueira da Roça de Cima, que ainda hoje marca o limite com a fazenda Ventura. Encontramos 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 duzentos mil reis uma fazenda denominada Sítio do Charema (ou Cherema), a José Gonsalo Martins de Oliveira e sua mulher Amália de Oliveira.

Sorte de terras proprias que divide-se a frente com a estrada que vai para Belém, lado de cima com o marco de pedra de Virginio em linha até a portaria de Ventura, voltando para o lado direito na procura da cerca do mesmo sítio Charene [Chareme] descendo em volta e revolta em procura do Rio Caquende, descendo até os bambús, subindo, em linha dividindo com a fazenda dos trasmittentes denominada Boa Vista fazendo termo nas trez irmaãs que são trez arvores bastante altas seguindo até a Lagôa esbarrando ahi com terras da viuva Melquiades⁵⁵.

A localização do Sítio Charene, vizinho da “portaria de Ventura”, indica, sem dúvida, tratar-se da Roça de Cima. Aliás, Charema ou Charene é, certamente, uma referência a Tio Xarene, que devia ser o morador do local antes da data de compra, em 1882. É improvável que Tio Xarene fosse o mesmo José Gonsalo Martins de Oliveira, proprietário do sítio, já que isso implicaria ser ele também o proprietário da vizinha Fazenda Boa Vista. É mais provável que Tio Xarene tivesse o sítio arrendado ao casal Martins de Oliveira. Poder-se-ia especular que o Sítio Charene fosse o mesmo de Vicente Ferreira, que aparece no registro de 1860, do qual poderíamos inferir que o nome português de Tio Xarene era Vicente Ferreira, embora nada impede que se tratem 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

⁵⁴ “Cachoeira 1858-1860”, registro nº 97, Presidência da Província, Serie Viação, n. 4677, APEBà.

⁵⁵ Livro 4, n. 585, p. 180; livro 7 (Indicador Real), n. 913; Registros de Imóveis, FTFC.

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 porque 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 abaixo).

→ Sendo Tio Xarene reconhecido pela tradição oral cachoeirana como um dos "baluartes do jeje" e sendo o seu vodun Azonsu (provavelmente na sua qualidade de Dada Zodji), tudo indica que ele foi o primeiro humbono, ou papae 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, ogan Boboso afirma que, além de Dandagoji (Azonsu), também Ogun era "dono do terreiro", talvez por ser Ogun 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 religiosa⁵⁶. Independente desse possível relacionamento sentimental, como já vimos, a co-responsabilidade de um homem e uma mulher na liderança de um templo vodun é prática comum no Benin e também em vários terreiros baianos do século XIX.

Ludovina Pessoa é o segundo, e talvez 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 que daí saiu "muda" sem saber a "língua de branco" (isto é, durante a iniciação só falava a língua

⁵⁶ Ogan Boboso, 4.2.99, 20.8.96.

ritual africana), sendo depositada pela própria Ludovina numa casa de Salvador para concluir a sua iniciação, quando “depois que um anno passar, e que cortar os cabellos, poderá então fallar”. Existe a possibilidade de que o “quarto em casa da africana Ludovina”, onde foi recolhida Lucrecia na primeira parte da sua iniciação, refira-se à Casa Estrela de Cachoeira. Nascimento sugere que era ali, e não na Roça de Cima, onde eram preparadas as *vodunsi* 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 1860⁵⁷.



Armazens da cidade de Cachoeira (c. 1860-65)

Autor: Camillo Vedani Em Gilberto Ferrez, Bahia Velhas Fotografias 1858-1900

A Roça de Cima parece ter sido o centro religioso mais importante da

⁵⁷ *O Alabama*, 12 julho 1866, p. 1; 22 março 1867, p. 4. Como aponta D. do Nascimento, 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: Nascimento, “Presença”, p. 86. *Gaiaku* Luiza 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: *gaiaku* Luiza, 26.02.01.

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)⁵⁸. Fala-se vagamente que ali também foram iniciadas ou receberam alguma obrigação as duas primeiras mães-de-santo do Bogum pós-abolição, Valentia e Maria Emiliana da Piedade, e certamente Maria Romana Moreira, que sucedeu a Emiliana, foi preparada em Cachoeira. A responsabilidade máxima dessas iniciações, que deviam envolver sempre 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”. À Ludovina são normalmente atribuídas as iniciações de Maria Agorensi, Valentina e Maria Emiliana, embora provavelmente alguma das últimas fosse 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*⁵⁹.

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 meio⁶⁰. Sabemos que Abalhe, Maria Epifania dos Santos, faleceu em dezembro de 1950, com 90 anos⁶¹. 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 Pasteis, mas o que convém destacar é que na Roça

⁵⁸ 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 L. de Carvalho (****, p.1) dá para Abalhe o nome de Maria Dionísia do Sacramento; ekede Bela fala de Maria Epifania do Sacramento e ogan Boboso (7.11.99) de Maria Epifania Dionísio dos Santos. No presente trabalho, utilizamos 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 capítulo 4.

⁵⁹ *Gaiaku* Luiza, 17.12.98; Aguesi 9.8.96. *Humbono* Vicente sugere que Emiliana foi preparada por Ludovina em Salvador: 3.7.00.

⁶⁰ *Humbono* Vicente, 1996; 29.1.99; 7.12.99. Em 4.5.99, falou que Abalhe entrou com 15 anos e saiu com 16.

⁶¹ Registros de Óbito, vol. C37, n. 4771. FTFC.

de Cima foram preparadas as mulheres que décadas depois viriam a liderar os candomblés mais importantes da nação jeje-mahí.

Ludovina Pessoa: “a primeira mãe de santo do jeje marrino”?

Como apontamos no capítulo 2, o surgimento de uma comunidade religiosa de candomblé é estruturada 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 analisaremos 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 em dia, a tradição oral do povo jeje afirmar que a africana Ludovina Pessoa foi a “primeira mãe de santo do jeje marrino [mahí]”. Essa versão da história é resumida num documento datado de 12 de janeiro de 1943, datilografado com ocasião da entrega do *deka* à *humbono* Vicente, onde se consigna a ascendência religiosa da sua mãe-de-santo Maria Romana Moreira.

Maria Romana Moreira de Possu Beta Pojai, [era] 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, [e] 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 África⁶².

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 "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"⁶³. 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"⁶⁴. No entanto, o pessoal do Seja Hundé em Cachoeira e até pessoas do Bogum mantêm a anterioridade do terreiro de Cachoeira. O ogan Celestino Augusto do Espírito Santo e a finada Nizinha, última mãe-de-santo 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"⁶⁵.

A evidência documental não permite esclarecer a antecedência de uma ou outra comunidade. Como já apontamos, 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 festa de "fechar o balaio", cerimônia que encerra o ciclo anual de atividades rituais coincidindo com o início da Quaresma. Esse ogã Ventura, de quem falaremos 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 prestígio⁶⁶. Uma outra série de notícias do mês de maio do mesmo ano documentam outra festa

⁶² Documento datilografado pelo pai-de-santo cachoeirano José dos Santos Silva, de Ogun Megege Dajarrum, e conservado por *humbono* Vicente na sua casa do Matatu.

⁶³ *Humbono* Vicente. 14.12.99, 7.12.99.

⁶⁴ Ficha n. 1. CEAQ, 17.1.61.

⁶⁵ Valeria Auada. "A Rica história dos terreiros de candomblé da Bahia que o tempo ameaça destruir", *Tribuna da Bahia*, 28.3.87. Ogan Boboso afirma que Ludovina Pessoa "fundou o Bogum, a Roça de Cima e a de Baixo": ogan Boboso, 4.2.99.

⁶⁶ *O Alabama*, 16 fevereiro 1869, p. 2.

organizada numa roça da Cruz do Cosme (atual bairro da Liberdade), que foi liderada por Ludovina.

Saiba, sem tirar nem por,
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 *panella*”, confirmou “em casa da *Bella*” um ogan 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 que se estendia de Salvador por todo o Recôncavo e sugere a alta capacidade agregadora de Ludovina, confirmando que, nessa época, ela era uma das mais respeitadas mães-de-santo do Candomblé baiano⁶⁷.

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 oral⁶⁸. 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 legendaria, Ludovina Pessoa tem suscitado uma diversidade de opiniões em relação a sua vida. Ekede Santa do Bogum declarava que Ludovina era avô de Minininha e também que “Ludovina vem da senzala”⁶⁹. Porém, pouco sabemos do seu passado. Procurando nos arquivos achamos uma série de documentos relacionados com a carta de liberdade obtida por uma tal Ludovina

⁶⁷ *O Alabama*, 13 maio 1869, p.2; 19 maio 1869, p. 3. Segundo ogan Boboso, Totonia Fateira era filha de Ludovina Pessoa e foi iniciada no mesmo *barco* de Emiliana: ogan Boboso, 24.02.01.

⁶⁸ *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, 4.5.99 (Aké); 13.7.99 (Raqué); 24.3.00 (Raquel). Sendo que Ludovina Pessoa é um nome português, essa alusão a Raquel em relação a Ludovina talvez se refira à “preta Raquel”, provável colaboradora de 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 a 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, tendo recebido já parte do dinheiro e alegando demência do seu marido, consegue a liberdade de Ludovina⁷⁰. Não há forma de saber se essa Ludovina Africana, escrava em Cachoeira, seria a mesma Ludovina Pessoa, mas sendo Ludovina um nome de uso muito limitado e que a data de alforria precede em 8 anos os tempos em que Ludovina Pessoa aparece dirigindo a Roça de Cima, trata-se de uma hipótese possível. 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 da Conceição segue uma pauta comum da primeira metade do século XIX, pela qual os padrinhos de um escravo batizado assumiam a responsabilidade da compra da liberdade do afilhado⁷¹, mas sugere também que Ludovina estava inserida numa rede social de africanos que, presumivelmente, reconheciam o seu prestígio religioso, certamente já estabelecido na África.

Outra informação interessante do documento de 1943, acima citado, é a afirmação de que Ludovina “vinha todo ano da África”, idéia mantida também pela tradição oral mais recente. Se confirmado, esse fato teria importantes conseqüências no âmbito religioso, pois sugeriria a introdução no Brasil de valores e práticas do culto vodun posteriores à época do tráfico. Entretanto, examinando os registros de entradas e saídas de passageiros declarados como africanos nos livros da inspetoria da Polícia do Porto de Salvador, entre 1873 e 1889, encontramos apenas uma Ludovina Maria da Encarnação, africana, que partiu de Salvador a 13 de julho de 1878 com destino ao Rio de Janeiro⁷². Ou as viagens de Ludovina ocorreram antes de 1873, ou a evidência

⁶⁹ Everaldo Duarte: 10.11.01

⁷⁰ “Ludovina Africana”. Cachoeira, 1858, Autos Cíveis, Judiciário, 78/2801/09, APEBa. Outra referência a uma africana de nome Ludovina aparece em São Félix. Em 22 de janeiro de 1844, “Francisco Lopes de Faria pagou meia liza correspondente a trezentos e cinquenta mil reis (17\$500 rs.), valor por quanto comprou a Antônio Manoel da Cunha a escrava africana Ludovina”: livro “Contas-Pagamentos de escravos e alugues de casas. S. Félix 1842-1869”, ARC, registro n. 182.

⁷¹ Karasch, *A vida*, pp. 344-5.

⁷² Livros da inspetoria da Polícia do Porto, entradas e saídas de passageiros, vols. 1, 2, 3, 50, 51, 52, 53, 54, 55; APEBa. Madame Puterson, representante da comunidade Aguda do Benin, afirma ter ouvido falar

disponível não parece 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 certos recursos econômicos, talvez uma mulher “do partido alto”, como se dizia na época. Quanto ao santo ou vodun de Ludovina Pessoa, a tradição oral é unânime ao afirmar que era Ogun, mas uns falam de Ogun Rainha, outros de Ogun Tolo e ainda outros de Ogun Aires⁷³. Lopez de Carvalho, seguindo informações de Nascimento, afirma que “ela foi uma das africanas libertas que fazia parte do corpo feminino da Irmandade Jeje 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]”⁷⁴. 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 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 jeje 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. O desenvolvimento e manutenção dessa rede de contatos e cooperação entre as lideranças de uma pluralidade de congregações religiosas, repetimos, parece-nos essencial para entender o processo formativo do Candomblé.

Aliás, a nossa hipótese é que essa dinâmica só foi possível pela existência de uma elite negra de libertos africanos e seus descendentes que, já 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 sócio-políticas com a elite branca, que podiam garantir o funcionamento dessas congregações religiosas. No caso da Roça de Cima, achamos evidência desse fato no terceiro personagem de nossa narrativa micro-histórica: Zé de Brechó.

Zé de Brechó e a emergência de uma elite negra em Cachoeira

Jose Maria Belchior, ou Zé de Brechó, é um personagem legendário entre o povo-de-

de uma mulher conhecida apenas como Iya Bahia, que retornada do Brasil foi morar a Dassa, no país Mahi: Madame Paterson, Porto Novo. 28.11.01.

⁷³ Ogun Rainha: gaiaku Luiza. 1996; L. de Carvalho, ***, p. 3. Ogun Tolo: Aguesi 21.8.96. Ogun Aires: ogan Boboso; apud. L. de Carvalho, ***, p. 3; D. do Nascimento. *Candomblé*, p. 17.

santo cachoeirano. Ele tem fama de ter sido um temido feiticeiro ou “*ajé*” de “muita força”. “Sabia fazer feitiço”, “era dono do *eho*” e “podia matar em 24 horas”, tanto a vítima como ao cliente que não pagava. São famosas as disputas de Zé de Brechó com o seu irmão Salaco, Antônio Maria Belchior, outro “macumbeiro” muito falado. Segundo Eugenio Rodrigues da Rocha, Seu Geninho, “quando faziam aniversário, um mandava o presente para o outro. E quando recebiam o presente, olhavam e diziam: «você diga à 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”⁷⁵. A história dos dois irmãos, que não combinavam atravessou os anos, e Galdina Silva, vulgo “mãe Baratinha”, de nação nagô-ketu, conta que “de tanto um fazer trabalho contra o outro, os dois acabaram morrendo”. Ela celebra todo mês de maio uma obrigação no cemitério do Rosarinho em louvor aos dois “babalaôs Salachior e Belchior”⁷⁶. Humbono Vicente explica que Zé de Brechó “virava numa garça e ia para África”. Não são desconhecidos esses “poderes mágicos” dos especialistas religiosos jeje e como as Iyami Oxoronga acredita-se que os “feiticeiros” podem se transformar em pássaro. Quando chegava o vapor de Salvador aos cais de Cachoeira e via-se uma garça no mastro a gente comentava pelo baixo “ai vem Zé de Brechó de volta da África”⁷⁷.

Certamente Zé de Brechó tinha profundos conhecimentos das práticas religiosas e ele 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 exercer como “pai-de-santo”. Ogan Boboso conta que ele assumia a função de olowô, sacerdote detentor dos segredos de Ifá, e segundo Nascimento, ele foi consagrado a Dadá, um tipo de Xangô, e tinha título de Dadá Runhó⁷⁸.

⁷⁴ L. de Carvalho, ***, pp. 2, 4.

⁷⁵ L. de Carvalho, ***, 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 *eho*, mas as ocasionais enchentes do rio Paraguaçu são, ainda, explicadas como tendo origem nesse *ebó*: Misier, Cachoeira, 25.02.01.

⁷⁶ “Ruínas guardam história da cidade de Cachoeira”. *Correio da Bahia*, 4.9.99, p. 19.

⁷⁷ Humbono Vicente, 22.8.99.

⁷⁸ D. do Nascimento, *Candomblé*, p. 17. Ogan Boboso em comentário inaudível parece falar de Ogun Mila; ogan Boboso, 4.2.99. Segundo Jenová de Carvalho, Dadá é uma divindade feminina dos vegetais: *Reinvenção*, p. 94. Rodrigues descreve o seu *assento* feito com búzios e um espelho, mas não é associada

Além dessa imagem de “feiticeiro”, preservada pela memória oral, temos de Zé de Brechó algumas informações históricas mais confiáveis que revelam um outro personagem mais complexo. Na realidade, ele era descendente de uma emergente elite negra surgida a meados do século XIX e converteu-se, paulatinamente, num reputado personagem público com trânsito livre em todas as camadas sociais cachoeiranas e soteropolitanas⁷⁹. 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 escravo⁸⁰.

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 declara ser “batizado nos dogmas da religião de Jesus Christo” e ser “natural da Costa da África vindo para esta capital, (a)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 nunca 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 ocupao tres

a nenhum outro orixá: *O Animismo*, p. 51. Em fongbe, *dadá* designa ao rei de Abomey, mas no litoral frequentemente designa a irmã mais velha: Seguro, *Dictionnaire*, p. 111.

⁷⁹ Resultado de nossas conversas durante o período de pesquisa, Nascimento também fala na sua tese de mestrado de uma “elite intelectual e social negras” e fornece interessantes dados de vários outros indivíduos 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’Alfonsecca: D. do Nascimento, “Presença”, pp. 35-6.

⁸⁰ 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. No registro de óbito de abril de 1902, diz-se que ele estava com 73 anos, o que colocaria o nascimento em 1829. Segundo a idade declarada nas listas de votantes de Cachoeira nos anos 1871, 1873, 1874 e 1880, ele teria nascido em 1841, 1839, 1839 e 1843, respectivamente: “Livro para as atas do conselho da Qualificação dos votantes 1871-73”; “Qualificação dos votantes da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário, da Cachoeira 1871-1875”; “Lista de cidadãos aptos para votarem, 1880”; documentos avulsos, ARC.

sítios, um do inventariado, e ous outros de Joaquim de tal e Jozé de tal". A avaliação total das propriedades de Belchior Rodrigues de Moura, aumentava a considerável suma de 2:548\$000 réis⁸¹. As terras foram registradas em 17 de Agosto de 1858, por Maria da Motta, em nome dos seus filhos, especificando-se que estavam limitadas "pelo sul com a estrada de Belém, e pelo norte com a estrada de Capapina"⁸². Segundo Nascimento, seria precisamente nessas terras que teria funcionado o legendário quilombo do Oba Tedô. O apelido "de tal" dos rendeiros indica que se tratavam 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 1:391\$000 réis, isto é, aproximadamente a metade do seu patrimônio⁸³. Parece, portanto, que, além das rendas das terras e dos escravos de ganho, ele funcionava através de empréstimo, normalmente "recebidos em moeda corrente". Porém, não sabemos em que investia o seu dinheiro ou quais eram os seus "negócios". No testamento declara que a maior dívida, de 824\$000 réis, a Manoel Joaquim Ricardo deriva de "um prestamo para meus negocios em suprimento de huma demanda que me propos Maria Ritta da Conceição hoje fallecida". Fazia-se Belchior Rodrigues de Moura de "banqueiro" para os africanos? Dedicava-se à administração das suas economias, como sugere o pagaré a Abdias Tosta, de 99\$000 réis, "que em diferentes vezes em diversas parcellas me deo a guardar; e como desses seos dobros lançasse eu mao para remediar miñhas precizoens"? Era "capitão de junta", espécie de monte de socorro que havia entre os africanos, ou tesoureiro de alguma sociedade para a emancipação de escravos? Podia esse cargo ser assumido por alguém que possuía 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 a dívidas, Belchior Rodrigues de Moura

Nascimento afirma que, em 1878, ele tinha 41 anos, o que colocaria o seu nascimento em 1837: D. de Nascimento, *Candomblé*, p. 17.

81 "Inventário de Belchior Rodrigues de Moura, 1855-1869", Serie Judiciária, 2/602/1056/10, APEBa.

82 "Cachoeira 1858-1860", registro 66, maço 4677, Presidência da Provincia, Serie Viação, APEBa.

83 As quantidades e os credores de Belchior eram: 1.- 30\$000 Marcelina, africana liberta; 2.- 208\$000 Rodrigo José Ramos; 3.- 150\$000 Manoel Calisto Ferreira; 4.- 824\$000 Manoel Joaquim Ricardo; 5.-

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 à Salvador.

Com a morte do seu pai em 1855, José Maria de Belchior, com quase 20 anos, herdou, por partes iguais com o seu irmão menor Antônio Maria Belchior, o escravo Felipe e as terras da Capapina. Nos anos seguintes, a sua mãe, Maria da Motta, que foi, segundo a tradição oral, vodunsi da Roça de Cima e membro da devoção da Boa Morte, enfrentou sérias dificuldades para pagar as dívidas do seu marido: dois escravos morreram e outros aproveitaram as circunstâncias para se libertarem! Tal situação fragmentou e reduziu seriamente o patrimônio familiar. Nessa época, os seus filhos trocaram os velhos rendeiros da Capapina por outros, talvez num intento de acrescentar as suas rendas. No registro de 1858, constam Caetano Bernardino dos Santos e Manoel Moreira d'Assumpção que possuíam "por título de foro" terras na Capapina, "pertencentes aos herdeiros do finado Belchior Rodrigues de Moura"⁸⁴. Podemos supor que o fato de possuir um escravo de ganho e as terras da Capapina conferiu aos irmãos Belchior rendas e um certo status social entre a comunidade negra local.

Nos registros de votantes de Cachoeira dos anos 1871-75, 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, marcenciro. Já em 1880, eles declaram saber ler e escrever, ter uma renda relativamente alta de 400\$000 réis anuais e como profissão "negócios", o que sugere uma certa ascensão social⁸⁵. 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 rua d'entre pontes, na residência do artista José Cláudio 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 Morte⁸⁶. Esse vínculo da Sociedade Monte Pio com a Irmandade São Benedito é significativo.

80\$000 Luis Borges de Carvalho; 6.- 99\$000 Abias Tosta: "Inventário de Belchior Rodrigues de Moura, 1855-1869", Série Judiciária, 2/602/1056/10, APEBa.

84 "Cachoeira 1858-1860", Presidência da Província, Série Viação, maço 4677, registros 77, 81, APEBa.

85 "Atas do conselho da qualificação dos votantes 1871-73"; "Qualificação dos votantes da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário da Cachoeira 1871-1875" (f. 26); "Lista de Cidadãos aptos para votarem, 1880", documentos avulsos, ARC.

A irmandade ou devoção de São Benedito foi erigida na capela d'Ajuda por crioulos livres e escravos, em 1818⁸⁷. Nela participavam vários músicos "amadores" 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 Littero Musical Minerva Cachoeirana), formada por músicos "eruditos" brancos, ligados à camada senhorial 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 ou partido Republicano. 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 onde a elite negra cachoeirana articulava a sua visibilidade social e os seus interesses liberais e abolicionistas frente a facção política conservadora, associada à filarmônica Minerva, a irmandade d'Ajuda e à igreja de Nossa Senhora do Rosário, ou Matriz⁸⁸.

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 participa 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 pagam as suas jóias de 20\$000 reis. Desde cedo, eles ocuparam cargos importantes, sendo que 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. Pela frequência com que aparece a sua assinatura nas atas e livros do Monte Pio, sabemos que Antônio Maria participava de forma mais regular que o seu 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

86 "Livro de Atas da Assembléia Geral da Sociedade Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos. 21 fev. 1874 á 12 março 1893", ASMPAC.

87 P. C. da Silva, "Datas", p. 334.

88 P. C. da Silva, "Datas", p. 334; D. do Nascimento, *A Capela*, pp. 20-32. "Presença", p. 40. Ver também Milton, *Ephemerides*, p. 360. A Irmandade de São Benedito permaneceu formalmente na capela d'Ajuda até 1915, quando se deslocou para a igreja da Conceição do Monte. Mas, já desde os conflitos

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 1889⁸⁹. 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 enfrenta um período de dificuldades econômicas, devido a 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 experimenta um crescimento dos 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 demonstra 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 eloquente e versado nas artes da oratória. Em várias ocasiões, sugere que a Sociedade tinha inimigos que queriam ver fracassar a empresa e fala das “peripecias, obstáculos e malquerências que contra ela [a Sociedade] se tem desenvolvido a fim de que não chegasse, como tem chegado, ao fim da sua instituição”⁹⁰. Essas “malquerências” 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 onde, após vários discursos, foi enviado um telegrama de felicitação à Princesa Isabel, assinado pelo mesmo. Depois, os presentes assistiram à manifestação popular, “composta de mais de oito mil pessoas” e acompanhada de “duas Philarmonicas”. Da janela do prédio da Sociedade, o Dr. Pedro Vianna de Abreu, Promotor Público de Cachoeira, proferiu “um luminoso discurso (...) depois do que a Philarmonica Ceciliana que se achava postada na frente deste edificio cantou uma canção análoga ao ato, tocando depois ambas as Philarmonicas o Hino

com a Irmandade d'Ajuda, as suas festividades foram agregadas às da Irmandade de Santa Cecília, na igreja da Conceição: *ibid.*

⁸⁹ “Livro de Atas da Assembléia Geral da Sociedade Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos, 21 fev. 1874 à 12 março 1893”. ASMPAC.

⁹⁰ “Relatório do Conselho do Monte Pio dos Artistas. Cachoeira 1885-1887, 1887-1888”, documento 57, ASMPAC.

Nacional"⁹¹.

Já como ex-presidente, em setembro de 1889, José Maria Belchior foi nomeado chefe duma comissão da Sociedade para receber a S. A. 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, em 20 de novembro do mesmo ano, José Maria Belchior assinasse junto com outras personalidades cachoeiranas uma declaração de adesão à República⁹².

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 Indústrias⁹³. 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 sugerem ser essa possibilidade bastante provável⁹⁴.

Entre os múltiplos relacionamentos sociais com a elite local, cabe destacar as sua amizade com o influente político de origem português, 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 Dannermann 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 instituição⁹⁵.

Seguramente, no final da sua vida, José Maria Belchior foi nomeado capitão da

⁹¹ "Livro de Atas da Assembléa Geral da Sociedade Monte Pio dos Artistas Cachoeiranos. 21 fev. 1874 a 12 março 1893". ASMPAC.

⁹² "Livro-Relatório 1889-1890", documento n. 58, ASMPAC. Milton, *Ephemerides*, p. 375.

⁹³ "Conselho Filial do Centro Operário n'este Estado da Cidade de Cachoeira", 1900, documentos avulsos, caixa "Atuação", ARC.

⁹⁴ L. de Carvalho, ***. p. 2 (baseado em informação de D. do Nascimento). Aristides Milton menciona a instalação em Cachoeira da loja maçônica *Caridade e Segredo* em 9 de novembro de 1879: *Ephemerides*, p. 363.

⁹⁵ "Documentos da Câmara Municipal de Cachoeira", documentos avulsos, ARC; "Livro Lista de Associados 1874-1897", documento n. 52, ASMPAC. Milton, *Ephemerides*, p. 312; D. do Nascimento, *A Capela*, p. 30; "Presença", p. 40.

Guarda Nacional e chegou a ser também primeiro suplente de Conselheiro Municipal⁹⁶. Os irmãos Belchior eram também membros da Irmandade do Rosarinhô e, pelo menos Antônio Maria, aparece repetidas vezes assinando os registros de óbito de africanos que foram enterrados no cemitério dessa irmandade⁹⁷. De fato, e questionando a lendária inimizade entre os dois irmãos, em 16 de abril de 1902, Antônio Maria registra o óbito do seu irmão, que faleceu “vitima de syphiles, 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 como “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 sahimento, e sera sepultado no cemitério do Rosário em carneiro perpetuo daquela Irmandade”⁹⁸.

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 Tió Xarene o que permite explicar o funcionamento de terreiros como a Roça de Cima. Imaginamos 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

⁹⁶ Registros de óbito, livro C9, n. 396, FTFC. Ele já aparece nomeado como “capitão José Maria Belchior” numa hipoteca de 21 de maio de 1901, por um imóvel na rua do Riacho n. 25. Ele era o credor e Alfonso Francisco Gonçalves era devedor: “Inscrição especial”, Livro 2B, n. 1075, p. 39v, FTFC. Nascimento diz que ele era “membro do partido Republicano, em cuja legenda política foi por duas vezes eleito Conselheiro Municipal”: D. do Nascimento, “Presença”, p. 35. Na nossa pesquisa não achamos proba documental desses fatos.

⁹⁷ Registros de óbito, livros C1-C9, FTFC.

⁹⁸ Registros de óbito, livro C9, n. 396, FTFC.

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 1870-80, invasores 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 industriais⁹⁹. Essa concentração urbana de população negra, a consolidação de uma elite negra proprietária 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 identifica 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 nagô, fundados após 1870. Wimberly tem documentado sobretudo 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 (1831-81). 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 vodun 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 têm levado Harding a sugerir um culto de múltiplas divindades com forte influência da tradição jeje¹⁰⁰.

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.

⁹⁹ Barikman, “Até a véspera”, pp. 186-93; Wimberly, “The Expansion”, pp. 77-8.

¹⁰⁰ Wimberly, “The Expansion”, pp. 82-4; 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, com 12 anos, no candomblé ketu de Necinho do Perião Velho, São Félix, 3.2.99. Segundo ogan Boboso (16.2.99) e *gaiaku* Luiza (16.2.99), o terreiro era “nagô puro”. Segundo Velho (3.2.99), neto de Dona Gina e atual zelador, o terreiro “era

Em São Félix, a tradição oral lembra o terreiro de Neves Moreira de Ogun e o terreiro de Cajazeiras – fundado pelo crioulo Luciano Barreto de Ogun Bomi, conhecido como tio Salu¹⁰¹. Nos subúrbios de Cachoeira, no caminho da Terra Vermelha, José de Vapor, neto de escravos nagô, fundou o terreiro Viva Deus. Na mesma área, Tia Júdice, descendente de nagôs e parente de Anacleto do Capivari, liderou a casa Aganju de Deus. 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 Olissa, 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 n. 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, vulgo 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 Fado¹⁰².

Além de se falar de diversas “sub-nações” 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 a mão, era distinto da tradição nagô-ketu conhecida em Salvador. A tradição nagô de Cachoeira esteve influenciada pela tradição jeje, sendo comum em algumas dessas casas o culto do vodun jeje Bessen, mas seria mais correto falar de uma mútua interpenetração de elementos rituais, que no final do século XIX deu lugar a chamada tradição nagô-vodun ou nagô-vodunsi. O rito ketu predominante em Salvador só se popularizou na região de Cachoeira tardiamente, na década de 1930, com a fundação, no Portão, perto de,

nagô-vodunsi que passou a ketu, e já se bateu jeje e angola também”, mas identifica a sua nação atual como “ketu puro”.

¹⁰¹ 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 terreiro é identificado como jeje-nagô ou nagô-vodunsi: Rita Maria Barreto Soares da Conceição, Muritiba, 17.2.99. Segundo ogan Boboso e *gaiaku* Luiza (16.2.99) o terreiro era nagô.

¹⁰² Aguesi, 21.8.96; *gaiaku* Luiza, 26.9.00, 24.3.01, ogan Boboso, 5.5.02. Geninho, assistiu as festas do terreiro de Sinhá Agueda na década de 1910 e comenta que esse candomblé sofreu repressão policial nos anos 1920. Diz também que o primeiro terreiro da Terra Vermelha foi o de Jerônimo que “batia de mão, nagô e angola”: Geninho 30.1.00; 5.3.00, 5.5.02. Nascimento menciona o candomblé de Macambira, no

Muritiba, do Ilé Ibece Alaketu, de Manoel Cirqueira de Amorim, vulgo Necinho do Portão, muito ligado a mãe Minininha do Gantois¹⁰³.

Diante da grande proliferação de terreiros nagô no final do século XIX, é notável a relativa unidade que mantiveram os jeje em volta da Roça de Cima. Só nas primeiras décadas do século XX se fala de um outro terreiro jeje na região, o candomblé jeje-dagomé de Dona Vitória da Fazenda Caju, perto de Maragogipe, ao qual só se chegava de embarcação ou de cavalo, indo pela estrada da praia de Bom Jesus¹⁰⁴. No entanto, na Roça de Cima, provavelmente na última década do século XIX, parece que se produz uma excisão. 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 "ogan Ventura" que acompanhava Ludovina Pessoa no candomblé de Maria Velhudinha, em Salvador, em 1869.

Uma versão da tradição oral sustenta que Seu Ventura "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 vodunsi 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 máximo responsável 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 *alabé* do Seja Hundé e que seu santo era Badé. A segunda hipótese parece mais provável, quando lembramos a sua condição de ogan referida no *O Alabama*, em 1869¹⁰⁵.

Caquende que supostamente paralisou as suas atividades por volta de 1905, devido à repressão policial: D. do Nascimento, *A Capela*, p. 39.

¹⁰³ *Gaiaku* Luiza, 26.02.01.

¹⁰⁴ Luiz Magno, 4.2.99.

¹⁰⁵ Aguesi, 9.8.96; *gaiaku* Luiza, 1996, 7.11.99; ogan Boboso, 7.11.99, 31.1.00.

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 ogan Boboso sustentam que ele era só um rendeiro que tomou o nome ou apelido do antigo proprietário das terras, o Capitão Luiz Ventura Esteves, morador na Freguesia de São Sebastião¹⁰⁶. Este faleceu em 26 de fevereiro de 1885 e na partilha amigável de 3 de agosto de 1885, realizada pela sua mulher Maria Joaquina da Conceição e o seu filho José Ventura Esteves, declaram-se, entre outras propriedades, 30 escravos, terras em Papussú e um engenho de açúcar denominado São José dos Olhos d'Água, ambos "na Freguezia de São Sebastião Cabeceiras de Passé, termo da Vila de São Francisco da Barra de Sergipe do Conde". Essas terras e engenho passam, em 1885, para o filho, o Tenente Coronel José Ventura Esteves, porém em nenhum lugar são mencionadas as terras de Cachoeira¹⁰⁷.

É improvável que a Roça do Ventura tenha passado para o filho José Ventura Esteves em vida do pai e certamente o negro Vovô Ventura não pode ser identificado com o Tenente Coronel José Ventura Esteves, residente em São Sebastião, dono de engenho, casado com Julia Lopes Ventura e pai de dois filhos quem, aliás, em 1865, foi acusado do rapto de uma menor e, já como alferes, em 1879, participava na repressão de candomblés em São Sebastião¹⁰⁸. É mais provável que Luiz Ventura Esteves vendera as terras de Cachoeira a um terceiro desconhecido antes da sua morte em 1885.

Humbono Vicente, ogan 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. Em 1895, esse engenho era propriedade de Francisco Cardozo & Silva H. Companhia, mas em 1900 passou para o capitão Albino José Milhazes, filho do já mencionado comendador Albino José Milhazes (falecido em 1891) e proprietário da vizinha Fazenda Faleira¹⁰⁹. É provável que, graças a amizade da família Milhazes com

¹⁰⁶ Ogan Boboso, 7.11.99; *Humbono* Vicente, 10.11.99.

¹⁰⁷ "Partilha amigável de Luiz Ventura Esteves", Serie Judiciária, 06/2596/3096/21, APEBa.

¹⁰⁸ Para a denúncia do rapto de uma menor, *O Alabamo*, 6 junho 1865. Para o assalto do candomblé em São Sebastião: Subdelegados 1878-1879, maço 6246, Secção Colonial/Provincial, APEBa; apud. Matos, "Negros", p. 1. Nascimento e Carvalho falam de um tal Manoel Ventura Esteves como proprietário da Roça do Ventura após 1885: D. do Nascimento, *A Capela*, p. 39; L. de Carvalho, ***, p. 3. No entanto, no Cartório de Registros de Imóveis do FTFC, não encontramos nenhuma menção a Manoel Ventura Esteves.

¹⁰⁹ Livro 7, n. 783, 853, 1133, 1165; Registro de Imóveis, FTFC. Em 1860 o Engenho do Rosário era propriedade do Major Antônio Olavo de Meneses Doria: "Registro de terras de cachoeira 1858-60", Serie Viação, n. 4677, APEBa. É provável que em 1890 ele fosse propriedade do comendador Albino José Milhazes, já que, em 31 de Janeiro, aparece um anúncio num jornal local reportando dois cavalos furtados

Zé de Brechó, Maria Agorensi conseguisse comprar e desmembrar a parte do Engenho do Rosário que hoje constitui o Seja Hundé. Ogan Boboso diz que a escritura de compra está datada em 1901 ou 1909. Ora, ele também diz que o nome do transmitente era José Bernardino. Seu Geninho confirma que Maria Agorensi comprou a roça do Ventura por dois centos mil reis, e que na escritura Seu Sapocaia assinou como testemunha. Esse documento passou, após a morte de Agorensi, pelas mãos do *pejigan* Miguel Rodrigues da Rocha e hoje estaria nas mãos de ogan Boboso, mas nunca nos foi apresentado nem encontramos o seu registro no cartório do Fórum. A posse da terra é um tema muito delicado e as informações são confusas. *Humbono* Vicente sugere que Maria Agorensi e os seus sucessores só teriam os direitos de arrendamento das terras e não o título de propriedade¹¹⁰.

Embora algumas pessoas acreditem que Ludovina Pessoa foi a primeira *doné* ou *gaiaku* do Seja Hundé, a maioria de informantes coincidem em afirmar que a primeira mãe-de-santo foi Maria Agorensi, cabendo a Ludovina só dirigir os rituais para plantar o novo *axé*. 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. No entanto, não podemos determinar a data de fundação do Seja Hundé com precisão. Poderia ser que acontecesse após a compra da Roça de Cima por Zé de Brechó, em 1882 (talvez após a morte de Tio Xarene), ou mais provavelmente na década de 1890. Como já vimos, em 1896, Zé de Brechó registra 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. A hipótese mais conservadora seria datar a fundação desse terreiro nos últimos anos da década de 1890.

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 afirma que primeiro existia a Roça de Cima "onde moravam os africanos (...) logo o santo [o vodun Bessen] pediu abrir o terreiro de abaixo (...) acabou acima, passou abaixo (...) no jeje só tem um

"em poder do vaqueiro do comendador Albino José Milhazes no engenho Rozario": *O Tempo*, 31.1.1890, Cachoeira.

¹¹⁰ *Humbono* Vicente, 22.8.99, 19.1.00; ogan Boboso, 31.1.00, 5.3.00, 5.5.02; Geninho 1.2.00. 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.

terreiro". Por outro lado, ogan Boboso sustém que ambos 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"¹¹¹. Segundo essa opinião, as vodunsi do Seja Hundé, durante sua iniciação e o ciclo de festas, subiam a Roça de Zé de Brechó para realizar certas obrigações, entre elas talvez o *boitá* (ver capítulo 6). Segundo ogan Boboso, Maria Agorensi "saiu sem briga, foi seguir seu caminho". A finada Aguesi dizia que "Agorensi abriu e o pessoal de Ludovina se juntou"¹¹².

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 ou harmonioso não sabemos. 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 nossa 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.

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, representadas pelo seu pai Zacharias da Nova Milhazes, 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 Falcão¹¹³. Lopez de Carvalho comenta que por "coincidência ou não, todos os donos que na época possuíam uma boa situação financeira, acabavam perdendo tudo, terminando na miséria. A população de Cachoeira acredita, ser esta fazenda mal assombrada e contam muitas histórias

¹¹¹ Humbono Vicente, [s. d.], Ogan Boboso, 18.12.98.

¹¹² Ogan Boboso, 4.2.99; Aguesi, 20.8.96.

¹¹³ 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 Luiz Cláudio Dias do Nascimento por providenciar essas informações.

macabras sobre ela. Acredita-se que existia muita coisa enterrada nela pelos africanos que por lá passaram”¹¹⁴. Conta-se, entre outras, a anedota de um homem que imprudentemente cortou os galhos de um cajueiro sagrado dedicado a Sogbo que ali estava. Nesse momento, começou a sair sangue da árvore sendo que o homem morreu pouco tempo depois. Estórias de “sacrilégios” semelhantes são contados em relação a gameleiras e outras árvores sagradas em outros contextos¹¹⁵.

Existe uma outra dúvida quanto a “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 modubi. Como uma casa com ascendência religiosa num terreiro modubi 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 Abalhê, realizada por Zé de Brechó, como se tivessem acontecido não só em momentos diferentes, mas talvez, com preceitos religiosos diferentes¹¹⁶. Tudo parece indicar que ao redor da Roça de Cima se reuniram africanos jeje de diversas origens, sendo que talvez essas diferenças de tradição religiosa poderiam explicar a excisão de Ludovina Pessoa e Maria Agorensi.

Nessa hipótese, podem ter sido críticas as supostas viagens a África de Ludovina. Como afirma Matory, a segunda metade do século XIX foi uma época em que os retornados brasileiros na Costa da Mina assumiram e de alguma forma reinventaram a identidade mahi. Entre os retornados brasileiros em Agoué é notória a numerosa presença de famílias autodenominadas mahi¹¹⁷. Se efetivamente Ludovina viajou para África, ela provavelmente entrou em contato com essa nova dinâmica de identidade étnica, que por sua vez podia ter trazido de volta para o Brasil associada a preceitos religiosos específicos. Em qualquer caso, 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 modubi e mahi (ver capítulo 5).

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

¹¹⁴ L. de Carvalho, *****, p. 2.

¹¹⁵ Ogan Boboso, 4.2.99, Rodrigues, *O Animismo*, pp. 53-54.

¹¹⁶ *Gaiaku* Luiza, 1996; 17.12.98; Geninho, 22.1.00; Aguesi, 9.8.96.

Geninho, no passado “o jeje era uma maçonaria, era só homem, não tinha mulher”¹¹⁸. Vale salientar que, provavelmente no mesmo período, na década de 1890, em Salvador, o Bogum retornava as suas atividades sob a chefia da crioula Valentina, de quem não se lembra o nome de família, provavelmente iniciada em Cachoeira também por Ludovina Pessoa. Esses fatos coincidem com uma tendência geral de expansão dos candomblés no período pós-abolição que implicaram, como foi visto, a multiplicação dos terreiros nagô, 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 a confirmar a estreita relação entre ambos 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 alguns autores como Nascimento atribuem o nome *Zoogodô Bogum Malê Seja Hundé*, às vezes grafado *Ceja Undê*, tanto a Roça do Ventura como a Roça de Cima. Não há evidência de que a Roça de Cima ou Sítio do Xarene tivesse esse nome e, por isso, no presente trabalho, evitamos utilizar essa denominação em relação a Roça de Cima. A nossa hipótese é que o Seja Hundé recebeu esse nome por ter participado na 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 como “filial” do Bogum, que pela sua antecedência histórica seria a “matriz”.

Lébéné Philippe Bolouvi tem analisado em detalhe a etimologia do nome *Zoogodô Bogum Malê Rundô*, correspondente ao Bogum. Concordamos com ele que, do ponto de vista lingüístico, a ausência de monemas gramaticais aparentemente

¹¹⁸ Matory. “Jeje”, pp. 66-7. Strickrodt, “Afro-Brazilians”.

identificáveis indica provavelmente se tratar de uma justaposição de formas isoladas, talvez de origens lingüísticas variadas. Esse autor fala de uma justaposição de termos “estratégica”, 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 *vodun*, mas como aponta Bolouvi, essa interpretação é questionável se consideramos que o termo *vodun* é uma das formas fonéticas de origem africana introduzidas nas Américas que melhor resistiram as mudanças, tendo-se preservado na sua forma original, apesar das variantes ortográficas, na Bahia, Maranhão, Haiti, Cuba e outros lugares do Novo Mundo¹¹⁹.

Já comentamos 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, 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 topônimo¹²⁰. Alternativamente, para alguns membros do terreiro, Bogum seria o nome de um vodun da casa, tanto é assim que um dos três atabaques do terreiro se dizia consagrado a Bogum. Se trataria de um Dan, associado com uma espécie de cobra de cor preta com cresta vermelha que até a década de 1950 era comum no terreiro¹²¹.

Paralelamente, a nossa hipótese é que, no início, Bogum referia-se a uma pequena aldeia do país Mahi, provavelmente localizada entre as atuais Agouagon e Soklogbo ao leste de Savalu (ver mapa, p. 42). Em 1926-28, Bergé, um administrador colonial francês, escreveu sobre a história dos povos mahi, e descreve o êxodo dos guedevi que, expulsos do planalto de Abomey após a chegada dos agasuvi, se dispersaram pelo país Mahi. Num momento dado, provavelmente no século XVIII, um grupo de guedevi liderados por Djervo, saindo de Agouagon, encontraram no seu

¹¹⁸ Geninho, 5.3.00.

¹¹⁹ Bolouvi, *Nouveau*, pp.59-61; Bastide, *Les Religions*, p. 375 [ed. esp.]; Rego, “Mitos”.

¹²⁰ Bolouvi, *Nouveau*, p. 60.

¹²¹ Everaldo Duarte, 4.1.96, “Um é de Oxum, outro de Bogum e o outro [não consta]”: Ficha n. 1, CEAO, 17.1.61, Ailton, 4.10.01.

caminho, no meio da floresta, "un petit village d'Adjas appellé Bogoun", onde foram hospedados por algum tempo. Em aliança com os adja de Bogoun, Djerbo expulsou mais tarde os nagô do monte Soclogo (atual Soklogbo) onde se instalou definitivamente. A população de Ouoco, outro grupo do planalto de Abomey, sob a liderança de Dossa-Glê, na sua migração para o norte, também passou um longo período em Bogoun¹²². Se confiarmos nas tradições orais coletadas por Bergé, podemos supor que alguns dos fundadores do terreiro Bogum, que como sabemos se declara 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 onomatopéico em louvor de Xangô¹²³. Essa interpretação é bastante credível e parece ainda mais convincente se considerarmos o termo como um composto de dois nomes: Zô e Ogodô. Zô, que em fongbe significa fogo, no Benin é também o nome de um vodun *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 Tapa¹²⁴. 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 jeje. A alusão a essas divindades do trovão no nome do terreiro ganha mais sentido quando sabemos que a família de Sogbo, vodun jeje do trovão, é considerada a "família real" do Bogum (ver capítulo 5).

Por outro lado, a duplicação de denominações étnicas da mesma divindade parece se reproduzir também numa variante do nome do Seja Hundé que, segundo algumas pessoas, seria *Zo Ogodo Dangara Seja Hundé*¹²⁵. Nessa versão, o termo *Dangara* poderia ser interpretado como uma contração de Dan e Angoro, sendo estes os

¹²² Bergé, "Etude", pp. 713, 717.

¹²³ Citado por Bolouvi, *Nouveau*, p. 60. Alternativamente é interessante o comentário de Dunglas, "Contribution", 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.

¹²⁴ No Bogum se desconhece Zô como vodun, mas existe uma obrigação do mesmo nome associada a Sogbo (ver capítulo 2). 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": Lima, "O candomblé", p. 55.

¹²⁵ Jaime Montenegro, 10.8.99; D. do Nascimento, 23.1.99.

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 elucidar o significado de Rundô. A raiz *run* é uma clara alteração da palavra fon *hun*, sendo que, no tono alto, é sinônimo de vodun e, no tono 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 nenhuma interpretação convincente para a expressão Seja Hundé, embora algumas pessoas supunham-se tratar de um nome ou qualidade de Dan, o vodun cobra. O ogan Romão do Bogum, transcrevendo informações relatadas por *humbono* Vicente em 1964, grafia o termo como *Sôyan-ôdei*¹²⁶. 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 Sogbo¹²⁷. Seria *ôdei* uma referência ao vodun caçador Odé? Alternativamente, Felix Iroko documenta Hundé como um dos ancestrais míticos mais importantes da cidade de Hevié, berço do culto do trovão¹²⁸.

Resumindo, se não existe nenhuma interpretação inteiramente satisfatória e 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 deve procurar-se além do domínio lingüístico jeje ou gbe,

¹²⁶ "Obrigação de Vicente", manuscrito, 19.2.1964. Cópia fornecida por *humbono* Vicente.

¹²⁷ Burton, *A mission*, p. 78, reporta que em Uidá o "tall thunder fetish shrub" chama-se *Ayyan* ou *Soyan*. Baudin, *Fetichism*, p. 23, reporta que *Ayan* é o nome da árvore onde segundo a lenda dos Yorubá, Xangô se suicidou.

¹²⁸ Iroko, *Afoniques*, pp. 15-18.

CAPÍTULO 4

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 examinamos a liderança e dinâmica interna dessas congregações religiosas no século XX. Além disso, no final do capítulo são apresentadas informações sobre outros terreiros jeje que funcionaram na mesma época. Iniciamos a exposição pelo Seja Hundé, apresentando na tabela 1 os nomes, apelidos, voduns e os prováveis períodos de liderança, assim como o número de anos de interregno das suas sucessivas *gaiaku* ou mães-de-santo.

Tabela 10: Liderança do Seja Hundé

Período	Nome	Apelido	Vodun
c. 1896 - 1922 (11-15?)	Maria Luiza Sacramento	MariaAgorensi	Bessen
1934/7 - 1950 (7?)	Maria Epifânia dos Santos	Abalhe	Bessen
1957/62 - 1973? (7-14?)	Adalgisa Combo Pereira	Pararasi	Parara
1980? - 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 africano era *arrunsi* Missimi (provavelmente deformação de *hunxi* Mesime), era conhecida como Agorensi Mesime ou Maria Agorensi. Agorensi é o título dado à vodunsi consagrada ao vodun Bessen, o dono da nação jeje-mahi¹. Acredita-se que ela foi iniciada por Ludovina Pessoa antes de 1875 e, segundo a finada Aguesi, a sua

¹ O termo agorensi, que utilizamos ao longo deste trabalho, é pronunciado e grafado de várias maneiras: ogurinsi, agorinsi, ogorinse, ogorensi, ungoroci, gorência, angorensi. Trata-se, provavelmente, de uma corruptela de angorôsi, a mulher (si) de Angorô, sendo este o nome da

iniciação durou dois anos. Embora considerada africana por alguns, ela nasceu em Nagé, perto de Maragogipe, aproximadamente em 1840. Entre os anos 1885 e 1889 ela morava no Beco do Bilhar, nº 11, em Cachoeira². Aqueles que a conheceram nas primeiras décadas do século XX, já na sua velhice, dizem que tinha cabelo grisalho, usava bengala e costumava sentar 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"³.

É provável que ela pertencesse à devoção da Boa Morte de Cachoeira, onde, sabemos, existia uma forte presença de mulheres do terreiro jeje⁴. Além disso, pertencia também à Irmandade dos Martírios, como consta no seu registro de óbito. Em 3 de maio de 1922, Aristides Gomes Conceição, ogan antigo e morador na roça do Ventura, declara que "as quatorze horas, na ladeira da Praça, faleceu de antigos padecimentos sua parente Maria Luiza do Sacramento, maior de oitenta annos de idade, de filiação desconhecida, solteira, natural de Nagé, residente nesta cidade, vai ser sepultada no cimiterio da Misericordia em carneiro da Irmandade dos Martyrios"⁵.

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* Custodia de Oiá, mas também são lembradas *deré* Madalena e *deré* Isidora⁶.

divindade cobra nos terreiros angola, correspondente a Dan ou Bessen nos jeje e Oxumaré nos nagô. Para uma discussão do termo e a possível interpenetração das tradições jeje e angola ver capítulo 5.

² "Registro de pago de décimas 1885-1889"; documentos avulsos, ARC.

³ Aguesi, 21.8.96; *gaiaku* Luiza, 17.12.98, 16.2.99; Geninho, 5.3.00; L. de Carvalho, ***, p. 9.

⁴ D. do Nascimento, "Presença"; L. de Carvalho, ***, p. 4. De todas maneiras o seu nome não aparece na lista de "Juizas e mais empregadas que hao de festejar a Virgem Senhora da Boa Morte no anno 1884", *A Verdade*, Cachoeira, 15.9.1883.

⁵ Registro de óbitos, livro C23, n. 460, FTFC.

⁶ *Gaiaku* Luiza, 7.11.99. *Deré* Isidora era prima carnal da mãe de Luiza e teve uma filha, Naninha, que foi equede de Oxum; *gaiaku* Luiza, 5.5.03.

Esses cargos eram assumidos simultaneamente, mas cada *deré* tinha responsabilidades diferenciadas. Entre as vodunsi da Roça de Cima que dançaram no Seja Hundé estavam Romana, Abalhe e se fala também de outras vodunsi antigas, como Silvia França de Hevioso, filha-de-santo de Zé de Brechó, e Maria de Ogun (Maria de Orogo Moreira), provavelmente filha-de-santo de Ludovina⁷.

Segundo a finada Aguesi, o primeiro *barco* de Maria Agórensi foi de oito vodunsi e o segundo de doze. 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 ou um ano e meio. O primeiro *barco* foi provavelmente recolhido em 1914⁸ 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) Virginia Moreira de Olisá⁹.

Do segundo *barco* de doze não temos a data, mas logicamente deve ter sido recolhido entre 1915 e 1921. Também não conhecemos os detalhes da sua composição, embora *gaiaku* Luiza, em um alarde da sua admirável memória, nos forneceu uma lista das vodunsi do Seja Hundé em tempos de Maria Agórensi. Além das oito rodantes já mencionadas, citou os seguintes nomes: 9) Leonídia de Oxum; 10) Lizarda de Oxum; 11) Antonia de Oiá; 12) Maria Custodia de Assis de Oiá; 13) Virgílio de Bessen; 14) *dofona* Esmeralda de Azonsu; 15) *dofona* Gina de Nanã; 16) Miuda de Nanã; 17) Naninha de Nanã; 18) Cecília de Aziri; 19) Marciana de Aziri; 20) Miuda de Kposu; 21) Raimunda de Odé; 22) Santinha de Badé; 23) Fausta de

⁷ *Gaiaku* Luiza identifica a Maria de Ogun como filha-de-santo de Maria Agórensi, mas Aguesi falou que "Ludovina fiz um Ogun também em uma filha": *gaiaku* Luiza, 7.11.99; Aguesi, 21.8.96. Silvia França era amiga e vizinha de Abalhe na Recuada: ogan Boboso 7.11.99. Não sabemos se Maria da Motta, vodunsi da Roça de Cima, chegou a participar no Seja Hundé.

⁸ *Gaiaku* Luiza afirma que Aguesi "caiu" e foi recolhida em 1914 durante a confirmação de cinco ogans, entre eles Seu Miguel, pai carnal de *gaiaku*. No entanto, em 1914, Aguesi teria 10 ou 11 anos e não 9 como ela mesma afirmava: *gaiaku* Luiza 17.12.98, 8.8.01; Aguesi, 9.8.96. L. de Carvalho (****, p. 14) segue as informações de *gaiaku* Luiza.

⁹ Segundo Aguesi o seu *barco* foi de oito vodunsi: Aguesi, 9.8.96. A partir da mesma informante, Carvalha só menciona sete vodunsi. A oitava vodunsi, que não figura na lista dada por Aguesi a Carvalha, seria Gamo Edwirge de Oxum Nike, lembrada por *gaiaku* Luiza: 22.6.99; L. de Carvalho, pp. 7, 8, 15.

Badé; 24) Arcanja de Badé (Badesi Arcanja); 25) Joana Delfina de Sogbo e 26) uma de Akorombe¹⁰.

Como vemos, aparecem seis vodunsi 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* Custodia 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*. Em qualquer caso, trata-se de um número elevado de vodunsi, o que indica a importância e sucesso do candomblé naquela época. Sistematizando o número e nome dos voduns teríamos: 1 Odé; 1 Agué; 2 Azonsu; 4 Oxum; 3 Oiá; 2 Aziri; 1 Kpo; 2 Sogbo; 3 Badé; 1 Akorombe; 3 Nanã; 1 Olissa; 1 Bessen; e 1 Akotoquem (ver capítulo 5).

Além das rodantes, um terreiro não sobrevive sem a assistência de ogans e equedes. Do período de Maria Agorensi identificamos pelo menos uns 10 ogans. Em 1914, antes do recolhimento do primeiro *barco*, foram confirmados cinco ogans, alguns deles chegando a se converter em eminentes personalidades da congregação: 1) *pejigan* Miguel Rodrigues da Rocha; 2) ogan *senevi* Tomas de Aquino Bispo, mais conhecido como ogan Caboco Acaçá; 3) Fernando; 4) Ermírio e 5) Agapito¹¹. Além deles, são lembrados também: 6) Aristides Gomes Conceição, "parente" de Maria Agorensi; 7) ogan João, *hunto* (tocador de atabaque), filho de *deré* Custodia e irmão menor de ogan Caboco; 8) o sargento Edinho; 9) ogan *minazon* Luis Gonzaga, pai de Aguesi e 10) Renato Gómez Conceição, conhecido como Congo de Oro, de lemanjá e Sogbo. Entre as equedes, *gaiaku* Luiza se lembra de Doninha e Tatu, filhas do ogan Aristides, Cecília, Antonia, Neném, Cotinha, Zelina, Ana e Isabel. Seu Geninho mencionou também a Dadi, irmã do seu pai, Miguel Rodrigues da Rocha, e Masu, a sua irmã pela parte do pai¹².

Desse panorama aproximado da composição da congregação religiosa do Seja Hundé, vale a pena destacar alguns nomes importantes. Eliza Gonzaga de Souza, Bibi

¹⁰ *Gaiaku* Luiza. 7.11.99. Pelo menos Badesi Arcanja e Miuda de Kposu foram feitas no segundo *barco*. *Gaiaku* Luiza mencionou também os nomes de Luzia Moreira de Azonsu ou Avimaje (3.1.00) e de Norberta de Yemanjá (5.5.02).

¹¹ *Gaiaku* Luiza. 17.12.98. 7.11.99. Geninho menciona nesse grupo de cinco o *alabe* Leardino, talvez o mesmo Ermírio: Geninho, 23.6.00; 5.5.02.

filho de
Aristides

de Agué Aboro, etemin Aguesi, filha de Luis Gonzaga (*ogan minazon* do candomblé) e sobrinha carnal de Maria Agorensi, estava com 9 anos de idade quando foi recolhida no primeiro barco. Ela viria a ser a *gaiaku* do Seja Hundé nos anos 1970. A sua irmã, Maria Ana do Carmo, foi cquede de Bessen; o seu irmão, Fernando, foi confirmado ogan de Bessen em 1914 e a sua irmã, Valentina, seria iniciada posteriormente, em tempos de Abalhe, como fomotinha de Nanã.

Entre as vodunsi, 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 segundo¹³. 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 *kele*”¹⁴. Lá fez muitos filhos de santo e, embora tenha modificado muitos aspectos rituais, converteu-se na “raiz carioca” do jeje-mahi (ver abaixo). Pouco antes da sua morte, voltou ao Seja Hundé, mas já com problemas mentais dos quais não se recuperou.

Uma das pessoas mais influentes no Seja Hundé dessa época foi Dom Miguel Rodrigues da Rocha, casado com a descendente de nagôs Cecília Ovidia de Almeida e pai carnal de Seu Geninho, *gaiaku* Luiza e Joana, iniciada para o vodun Azonsu em tempos de Abalhe. Em 1914, Dom Miguel foi confirmado como *pejigan*, 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 África. Ele esteve envolvido em política e foi guarda do Comendador Ubaldino Assis Bovero. Segundo expressão da sua filha, “ele era um Getúlio Vargas”, acrescentado que “vivía com balas no cinto”. As eleições, naquela época, envolviam

¹² *Gaiaku* Luiza, 7.11.99; Geninho, 5.3.00.

¹³ Segundo *humbono* Vicente, era Virgílio de Oxóssi e tinha quitanda no Gravata: 13.11.99.

¹⁴ *Humbono* Vicente, 22.8.99.

Ubaldo Assis Bovero
comendo de
Assis

freqüentes distúrbios e tiroteios entre facções rivais, sendo que as mulheres ficavam trancadas em casa¹⁵. Depois de uma dessas eleições, Dom Miguel teve que fugir para o Rio, trabalhando lá como “mestre de obras” e pedreiro na construção do Palácio Catete, voltando a Cachoeira só em 1922. Faleceu em 1966, sendo fiscal da prefeitura. Ele conseguiu um certo poder político e econômico e ajudava a custear as festas em tempos de Maria Agorensi. Quando *pejigan* Miguel chegava ao terreiro, era saudado com toque de tambor¹⁶.

X Ogan Caboco, conhecido como Caboco Acaçá, de nome Tomas de Aquino Bispo, era filho de *deré* Custodia e do ogan Seu Agapito, mas foi criado por Dom Miguel e sua mulher. Aos 11 anos foi confirmado como *ogan senevi*, junto com o seu pai carnal, Seu Agapito, e o seu pai de criação, Dom Miguel. Era também *hunto* (tocador de atabaque) muito bom. Com o tempo, ogan Caboco viria a ser *ogan impe*, encarregado das matanças. Ele também “deu mão”, isto é, ajudava em outras casas jeje como o Bogum, a casa de *gaiaku* Luiza, sua irmã de criação, ou a de *humbono* Vicente. Segundo *humbono* Vicente, ele era quem mais sabia no Seja Hundé, “acabou ele, acabou tudo”. Ogan Caboco faleceu na década de 1970, em Belo Horizonte¹⁷. O seu irmão, João, também era ogan *hunto* e a sua irmã, Gina, era vodunsi de Nanã.



Pejigan seu Miguel (sentado) e ogan *senevi* Caboco Acaça (com relógio) e outros ogans do Seja Hundé (c. 1960).

¹⁵ “Ubaldo de Assis e pleito presidencial”, *A Ordem*, 15.3.1922, ARC.

¹⁶ *Gaiaku* Luiza, 17.12.98, 29.7.99.

¹⁷ *Gaiaku* Luiza, 17.12.98; *humbono* Vicente, 19.2.99, 16.1.99. Segundo seu Geninho ogan Caboco faleceu em Belo Horizonte, em 1977, com 77 anos: 5.5.02.

Dessas informações se percebe uma complexa malha de relações de parentesco entre os membros da congregação religiosa, que ira se acrescentado e imbricando ao longo da história do terreiro. Essa parece ser uma característica geral dos terreiros jeje, tanto na Bahia quanto na Casa das Minas de São Luís do Maranhão. Um número significativo de vodunsi, ogans e equedes são recrutados entre membros de certas famílias e esses vínculos de sangue se perpetuam ao longo das gerações. Seu Geninho fala do "povo da veia" para se referir a essas pessoas, frente aos "freqüentadores" 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* Custodia, assim como a influência do *pejigan* Seu Miguel. Essa dinâmica associativa baseada no parentesco, que não é exclusiva dos terreiros jeje, parece funcionar como uma forma de solidariedade intergrupar, ao tempo que é geral e sabiamente utilizada pela liderança religiosa para reforçar e manter o seu poder.

Não nos parece que esse fenômeno seja recente e, como sugeríamos no capítulo 2, são precisamente esses vínculos de parentesco (no século XIX, entre africanos e sua descendência crioula) os 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 à formação de certas 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". Nessa época, moravam no candomblé várias famílias (caseiros e rendeiros) que tomavam conta da roça fora do período de festas. Durante as festas, o resto do pessoal subia à roça a pé ou em jegues e cavalos, carregando todo o necessário, e congregavam-se muitas pessoas, entre elas um grande número de mulheres de idade. Seu Geninho, nascido em 1906, foi testemunha, na sua infância, desses eventos. Em depoimentos recolhidos por Lopez de Carvalho, ele lembra com saudade e com vividez o esplendor do candomblé do Ventura daquela época.

Moramos no Ventura por muito tempo (...) nossa casa ficava de frente 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, dona 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 fife iluminado, vendiam amendoim cozido, cocada, pé-de-moleque (...) Dentro da roça, em época de festa, tinha uma birosca 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 jeje¹⁸.

Esse testemunho evidencia a extensa rede social que existia entre a congregação religiosa e membros da sociedade civil, assim como, muito especialmente, a indispensável comunicação e intercâmbio de visitas entre os vários terreiros da região, muitos deles de tradição nagô, mas também alguns jeje 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 as visitas do pessoal do Campina, *Humbono* Vicente comenta que quando chegavam, cantavam, pedindo licença para entrar na roça, salvando à Seja Hundé, que, segundo ele, seria um nome do vodun Azonsu, dono da casa:

Ere ere bi oyo
Campina tere na do
Ere ere bi oyo
Seja Hundé mina do¹⁹

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

¹⁸ Geninho; apud. L. de Carvalho, *+*, pp. 8-9.

¹⁹ *Humbono* Vicente, 29.4.99, 3.7.00.

jeje, com a morte da mãe-de-santo são iniciados os rituais funerários, chamados *sirrum* ou *zelim* (*axexé* 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 paralisadas, isto é, não são celebradas festas públicas nem são iniciadas novas vodunsi, embora certos rituais internos, como oferendas de comidas secas no *peji*, possam ser mantidos. Em qualquer caso, esses períodos de transição em que deve ser escolhida a nova mãe-de-santo estão normalmente marcados por conflitos internos na luta pelo poder.

Os tempos de Abalhe

Após 1922, o Seja Hundé paralisou as suas atividades por mais de uma década. Uns falam que foram onze anos e outros que foram quinze²⁰. Segundo *gaiaku* Luiza, “a tia morreu. A roça ficou onze anos fechada. O pessoal foi saindo, muitas já não voltaram. Abalhe recolheu as suas”²¹. 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, coincidiu com o período de maior repressão policial do Candomblé, tanto em Salvador quanto no Recôncavo²², e que a meados da década de 1930, quando ambos terreiros reiniciam as suas atividades, o fato coincide 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 ajudou ao reconhecimento social e valorização dessa tradição religiosa. Um ano depois, em 1938, “liberava-se a prática de candomblé, batuques e outras manifestações religiosas

²⁰ Aguesi dizia que foram quinze anos; *gaiaku* Luiza afirma que foram onze anos; Carvalho diz que foram dez e, ainda, Geninho diz que foram só sete: Aguesi, 9.8.96; *gaiaku* Luiza 1996, 17.12.98, 16.8.99; L. de Carvalho, p. 7.

²¹ *Gaiaku* Luiza, 7.11.99.

²² Braga, *A gamela*, p. 22.

negras, graças a intervenção do chefe da Casa Civil do governo Vargas, Oswaldo Aranha, ligado à filial do Axé Opo Afonja no Rio"²³.

Não sabemos 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 rigor. Ao que todo indica, essa demora foi devido 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 vodunsis 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 vodunsis). Também se fala, que Sinhá Abalhe sofreu muito para conseguir juntar todas as vodunsis da casa de volta, e que para toniar 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 vodunsis antiga [Luiza Moreira de Avimaje]²⁴ 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 vodunsis foram voltando pouco a pouco.²⁵

Mas nem todos voltaram. O *pejigan* Seu Miguel e sua família, por exemplo, afastaram-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 *pejigan* Miguel, mas depois, marcando as diferenças surgidas entre Abalhe e Seu Miguel, passou para o *ogan impe* Caboco Acaçá²⁶.

Este 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

²³ D. 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, "Man", pp. 240, 366.

²⁴ *Gaiaku* Luiza, 3.1.00.

²⁵ L. de Carvalho, *...*, p. 6; confirmado por *gaiaku* Luiza, 16.8.99; 7.11.99.

²⁶ D. do Nascimento, 16.2.99. Provavelmente, após a morte de Abalhe a chave passou para *ogan* Boboso. A sucessão foi confirmada por *humbono* Vicente, 19.2.99.

reintegração e cisma. Vemos também como, conforme à teoria de Turner, se recorre ao ritual (adivinhação, manifestação das divindades e provavelmente outras atividades) para dirimir o conflito e restabelecer a ordem interna da congregação. Em última instância, são as divindades que apelando à *communitas* ou a união dos membros do grupo, sancionam a solução final do problema. O ritual e o sistema de crenças operam de forma dialética tanto como mecanismos de transformação e superação do conflito, como mantenedores da coesão e a ordem social. No entanto, como veremos mais adiante, a reparação seria apenas parcial e, sob a aparente reintegração do grupo, permanecem latentes a divisão 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 derivassem de antigas diferenças entre Abalhe e a mesma Maria Agorensi. Existem certas dúvidas sobre a vinculação de sinhá Abalhe com o Seja Hundé na época de Maria Agorensi. Como já notamos, é possível que nos primeiros tempos ela permanecesse fiel a Zé de Brechó, na Roça de Cima. É também provável que, após a morte dele, Abalhe funcionasse como especialista religiosa independente. Embora hoje em dia se fale que “jeje não tem *deka*”, em certa ocasião a finada Aguesi comentou que um homem do jeje, de nome Epifânio Santa Rita, deu o *deka* a Abalhe e que essa cerimônia foi realizada fora do Seja Hundé, pois não podia ser celebrada ali “por causa da outra” [Maria Agorensi]. Essa festa durou três dias e teve grande afluência de pessoas. Alugou-se uma casa onde foi instalado o *peji* e “uma sala de biritá”, no Corral Velho, na atual praça Marechal Deodoro, ao lado do Cemitério da Piedade. Vieram músicos que tocavam durante o dia e se batia de noite até o amanhecer. Se deu comida a todos os santos, desde Ogun até Oxalá, e inclusive a São Cosme e Damião²⁷. Segundo ogan Boboso, Epifânio Santa Rita foi o *pejigan* de Abalhe; ele se encarregava das matanças e era chamado para “cortar” nas ocasiões de festa, mesmo no Seja Hundé, pois naquela época existia escassez de ogãs. Ora, a partir de certo momento indeterminado, parece que Abalhe passou a formar parte do Seja Hundé. Conforme Seu Geninho, segundo ouviu dos mais velhos, Maria Agorensi fez uma obrigação com Abalhe para “tirar a mão da cabeça” do seu pai-de-santo

original (Tio Xarene ou Zé de Brechô) que era mudubi. Daí, Abalhe passou a ser a segunda pessoa de Agorensi, ajudando e acompanhando todas as atividades do candomblé²⁸.

Em qualquer 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
Foto: Pierre Verger (c. 1950)

Maria Epifânia dos Santos pertencia, como sua antecessora, ao vodun Bessen e o seu *ruim* ou nome africano era *arrunsi* Lufame (*hunsi* Lufame), mais conhecida como *fomotinha* Agorensi Abalhe, ou simplesmente Abalhe, pronunciado às vezes Abalia, Abalha ou Abalié, que seria um título honorífico²⁹. A sua naturalidade é

²⁷ Aguesi, 20.8.96.

²⁸ Geninho, 22.1.00.

²⁹ Ogan Hoboso, 4.2.99; D. do Nascimento, 16.2.99. No Seja Hundé, em 26.12.99, cantaram uma cantiga na parte de Bessen, onde se mencionava o nome *abalha*. *Humbono* Vicente também fala *abalha*, a não confundir com Abalé ou Balé, que seria um "abatar" ou qualidade de Oiá: *humbono* Vicente, 7.12.99. Ogan Joãozinho, da casa de *humbono* Vicente, diz que a pronúncia correta é *abalié*: Joãozinho, 16.4.99. Segundo Dona Zezi, *aghalia* seria o nome da "recade" ou emblema do vodun Sogbo: Dona Zezi, 13.8.99. Não achamos nenhuma prova dessa última hipótese na literatura sobre o Benin.

incerta. No registro de óbito consta como nascida em Cachoeira, mas alguns afirmam que nasceu em Castro Alves³⁰. Ela morou em várias casas de Cachoeira. Ogan 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 cima³¹. Nascimento afirma que ela também morou num sobrado atrás da igreja matriz. Segundo Seu Geninho, ela era magrinha e “tudo o mundo tinha medo da língua de Sinhá Abalhe”³². Ela era irmã da devoção da Boa Morte e membro das irmandade do Martírio e do Rosarinho³³.

Segundo *humbono* Vicente, Abalhe não vivia da religião, “não botava mesa nem *ebo*” e ganhava de vender mingau³⁴. Ela tinha quitanda na Rua das Ganhadeiras, um dos pontos de venda das ganhadeiras, no tradicional bairro do meretrício, no centro urbano de Cachoeira³⁵. Segundo Miguel Santana, respeitado comerciante e ogan do Axé Opo Afonja, “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”³⁶.

Miguel Santana namorava naquela época com Maria Cidreira da Anunciação, cachoeirana que morava em Salvador, cujo nome de santo era Badesque (provavelmente Badesi, devota do vodun Bade), 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 vodun Bessen. Ele descreve como Abalhe

³⁰ Registros de Óbito, vol. C37, n. 4771, FTFC; ogan Boboso, 4.2.99; apud. L. de Carvalho, ****, p. 7. A segunda hipótese recolhida por Nascimento da sua mãe-de-santo, Dona Baratinha: D.º do Nascimento, 25.6.99.

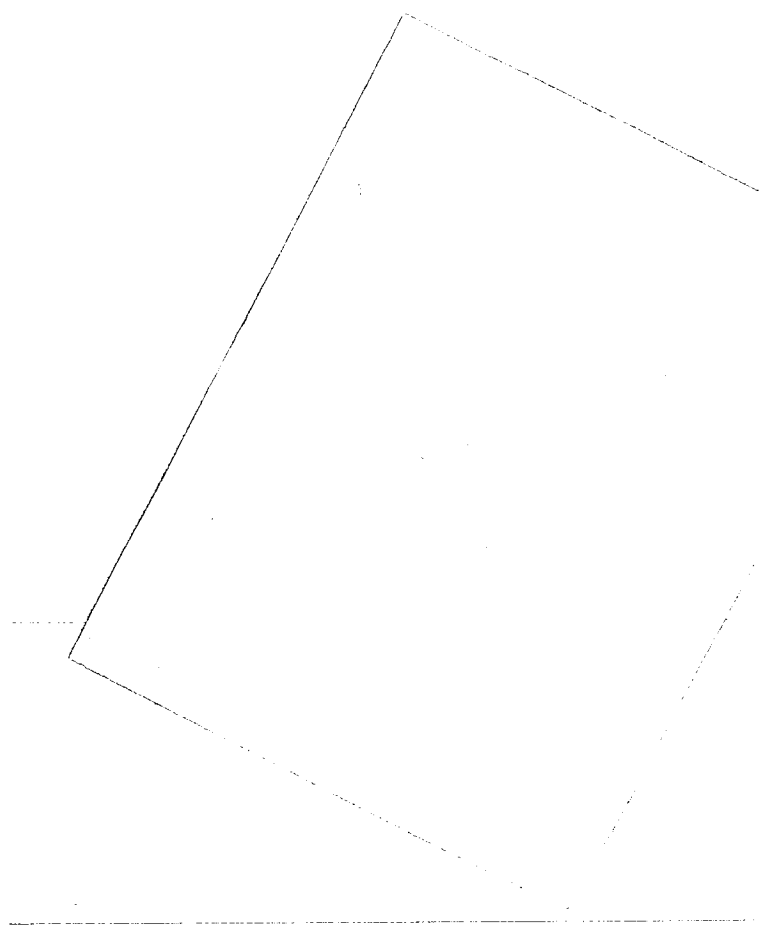
³¹ Ogan Boboso, 4.2.99; apud. L. de Carvalho, ****, p. 7. Ogan Boboso também conta que o casal morou no primeiro andar de um sobrado conhecido como Sete Portas, perto do atual mercado; ogan Boboso, 4.2.99; D. do Nascimento, 17.12.98. Essa hipótese é questionável, já que a casa Sete Portas só foi construída em 1902, ano da morte de Zé de Brechó. Segundo *gaiaku* Luiza, era Salaco, irmão de Zé de Brechó, quem morava lá: *gaiaku* Luiza, 7.11.99. Alguns falam que inicialmente a casa era de laipa e que foram Zé de Brechó e Salaco quem construíram o prédio. 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, 2.3.99.

³² Geninho, 5.3.00.

³³ Ogan Boboso, 7.11.99; D. do Nascimento, *A Boa Morte*, p. 14; Candomblé, p. 18; L. de Carvalho, ****, p. 6.

³⁴ *Humbono* Vicente, 7.12.99.

³⁵ D. do Nascimento 17.8.99. *Gaiaku* Luiza diz que ela trabalhava perto da escola nacional: 18.8.99.





37,90
34,90

no dinheiro
COM ESTE PANFLETO DESCONTO DE R\$ 3,00

PROMOÇÃO

GÁS 13 Kg

LIGUE GRÁTIS

0800 282 7336
2674 1457
3285 1589

LE GÁS

COPIGAS

tomava conta de uma cobra no terreiro e, provavelmente por ter escutado e não por ter sido testemunha ocular, como criava outras no rio Caquende.

Tinha um negocio 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 balão, 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 prá dentro da água e chamava as cobras pelo nome. Então elas saíam de dentro da água, botavam a cabeça prá 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 Caquende³⁷.

Não conseguimos informações precisas sobre quantos *harcos* botou Sinhá Abalhe. *Humbono* Vicente fala que foram dois ou três, *gaiaku* Luiza diz que foram três. Entre as vodunsi iniciadas nesse período são lembradas decerto: 1) *dofo* Adalgisa de Pararã (Pararasi), que veria 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, *dofo* de Bessen; 5) Edite Moreira, filha de ogan 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*³⁸.



Ambrosio Bispo Conceição, ogan Boboso (fev. 2002)
Foto: Photini Papahatzi

³⁶ C. Castro, *Miguel Santana*, p. 27.

³⁷ C. Castro, *Miguel Santana*, p. 27.

³⁸ Dona Francesa Arlinda da Silva, Cachoeira, 4.2.99, apud. L. de Carvalho, ****, pp. 10, 11.

Entre 1936 e os primeiros anos da década de 1940 foram confirmados simultaneamente Ambrósio Bispo Conceição, Seu Boboso de Sogbo, como *ogan kutó*, e Seu Bernardinho de Lissa, primo carnal de Aguesi, como *pejigan*³⁹. 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) ogan José de Abalhe, sobrinho desta e criado por ela na Recuada; 4) Sátiro Humberto da Silva, vulgo Pássaro Preto, *ogan minazon* e ogan do vodun Loko de Augusta da Conceição Marques; 5) José Magno Ferreira dos Santos, vulgo Zé Careca, ogan da Oiá da supramencionada Maria José, que era de Agué, embora fosse conhecido como sendo de Ogun, irmão de Seu Bernardinho e do sargento Edinho, antigo ogan em tempos de Maria Agorensi; 6) ogan Baba, que morava no Rio; 7) Nozinho; 8) Gregório e 9) Matias⁴⁰.



Bernardino dos Santos, atual *pejigan* do Seja Hundé (c. 1999)
Foto: Fernando Araújo (detalhe)

Entre as equedes, são lembradas Tia Dadi, irmã do *pejigan* Seu Miguel; Nininha; Marcelina⁴¹; Maria Ana do Carmo de Bessen, irmã por parte de pai da

³⁹ Humbono Vicente, 19.2.99, 11.7.00. Em 1996, ogan Boboso falou ter sido confirmado sessenta anos atrás, isto é, em 1936, enquanto Seu Bernardinho falou de cinquenta e poucos anos, portanto no início da década de 1940. Ogan Boboso teria nascido em 8 de dezembro de 1912: ogan Boboso, 16.2.99. Carvalho, embora confirme 1912 como o ano de nascimento, diz que Boboso foi confirmado com nove anos, isto é, em 1921, o que é um erro, já que sabemos com certeza que ele foi confirmado em tempos de Abalhe e não de Maria Agorensi: L. de Carvalho, ***, p. 6.

⁴⁰ Os três últimos mencionados por *gaiaku* Luiza: 7.11.99. Ogan Jeninho, da Casa Branca, diz que o seu pai Benzinho foi ogan do Seja Hundé: 14.6.01.

⁴¹ *Gaiaku* Luiza, 3.1.00.

finada Aguesi e sobrinha de Maria Agorensi; a sua filha, Maria São Pedro dos Santos de Agué, conhecida como Valdelice, confirmada como equede de Bessen com 10 ou 12 anos, por volta de 1943 e Bela, mulher de ogan José de Abalhe, ainda na ativa. 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.

Como explica ogan 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 Felix, tinha uma ligação muito boa com o Ventura. Ela era também muito amiga de Aprígio, do Terreiro Pó Zerrem de Salvador⁴². As relações entre Abalhe e Aprígio, ou entre o Seja Hundé e o Pó Zerrem, são significativas. Como comentamos no capítulo 2, o candomblé Pó Zerrem era provavelmente de nação jeje mudubi. Os fortes vínculos com o dirigente do Pó Zerrem são compreensíveis, já que Sinhá Abalhe tinha ascendência religiosa nessa 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 mudubi, nome de uma dança própria dessa nação⁴³.

A tradição mudubi se caracteriza 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 se trata de uma prática alheia à tradição jeje-mahi, onde se faz tudo "em Aizan, toda obrigação com os mortos é através de Aizan" (ver capítulo 6)⁴⁴. 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 o seu pessoal ajudaram na fundação e na feitura do primeiro *barco* do Ilé

⁴² Ogan Boboso, 4.2.99; apud. L. de Carvalho, *op. cit.*, p. 7.

⁴³ Aguesi, 20.8.96; ogan Boboso, 4.2.99; Geninho, 1.2.00.

⁴⁴ Gaiaku Luiza, 3.1.00, 26.9.00.

Portão
 Ibece Alaketu, do pai-de-santo Manoel Cirqueira de Amorim, mais conhecido como Nezinho da Mangabeira, no lugar chamado Portão, perto de Muritiba⁴⁵. Nezinho 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 Ilé Axé Opo Afonja⁴⁶. Como já foi dito, o Ilé Ibece Alaketu foi o primeiro terreiro de nação ketu na região de Cachoeira, onde dominava a tradição nagô, mas a colaboração inicial com o pessoal do terreiro jeje indica a flexibilidade nas dinâmicas de cooperação religiosa além das supostas "fronteiras" exclusivas das diversas nações de Candomblé.

*Pré Opo
 Maye*
 Paralelamente a esses processos de colaboração com terreiros de nação ketu e nagô, o pessoal do Seja Hundé podia manter relações conflituosas com outros terreiros da própria nação jeje. São conhecidas as disputas entre Abalhe e a temida Badesi Arcanja, antiga vodunsi do Ventura, feita por Maria Agorensi, que tinha um terreiro "jeje dahomê" 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"⁴⁷.

A estrutura altamente hierarquizada das congregações de candomblé esta sempre centralizada em volta da figura da mãe-de-santo. O dinamismo e visibilidade social adquirida pelo Seja Hundé, durante a gestão de Abalhe, esteve marcada pela capacidade dessa líder religiosa em articular e manejar uma rede de relações políticas, que envolviam 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, lhe oferecia um espaço paralelo para a gestão dessa micro-política. Em qualquer caso, com o falecimento da líder de um candomblé é como se a comunidade perdesse o seu centro de referência, o magnetismo que agrega as partes em um todo.

As cinco horas do dia primeiro de dezembro de 1950, Silvia França de Jesus, antiga vodunsi da Roça de Cima, amiga e vizinha de Abalhe na Recuada⁴⁸, declara que na "rua dos Remédios [antiga rua Belchior] nº 15, na cidade de Cachoeira, faleceu Maria Epifânia dos Santos do sexo feminino, de cor preta, com noventa anos de idade

⁴⁵ Kadia Tall, 26.4.99; D. do Nascimento, 22.6.00.

⁴⁶ *Gaiaku* Luiza, 25.6.99; Santos, *História*, pp. 29, 32.

⁴⁷ Humbono Vicente, 8.10.98; *Gaiaku* Luiza, 17.12.98; ogan Boboso, 18.12.98.

- 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"⁴⁹. A 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 ato⁵⁰.

Com o falecimento de Sinhá Abalhe finalizava toda uma época do candomblé, e o Seja Hundé não conheceria mais aquele esplendor antigo. Como veremos mais adiante, 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-mahi 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", frente aos "tempos antigos". Aproveitamos essa circunstância na nossa narrativa para voltar 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 funcionado 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 1890⁵¹. Não existe evidência que possa confirmar

⁴⁸ Ogan Boboso, 7.11.99.

⁴⁹ Registros de Óbito, vol. C37, n. 4771, FTFC.

⁵⁰ *Humbano* Vicente, 22.8.99; 13.11.99.

⁵¹ Everaldo Duarte, 23.8.96.

essa data. No entanto, foi nessa década que Ludovina Pessoa e Maria Agorensi iniciaram as atividades do Seja Hundé. Teria Ludovina Pessoa, após as supostas viagens a África, ou depois de ficar em Cachoeira vários anos, voltado a Salvador para ajudar alguma das suas filhas de santo a reabrir o antigo terreiro? Em 17 de janeiro de 1961, em entrevista concedida a pesquisadores do CEAO, Valentina Maria dos Anjos (Runhó), naquele tempo dirigente do Bogum, e o seu filho, o ogan 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"⁵².

Certamente Valentina e Manoel da Silva estavam atuando na primeira década do século XX, mas bem pouco sabemos sobre o processo e o momento de reabertura do Bogum no período pós-abolição. Antes de proceder um exame desse período, e para ajudar a sistematizar nossa exposição, apresentamos, na tabela 2, uma lista cronológica das *donês* ou mães-de-santo que lideraram o Bogum no século XX.

Tabela 11: Liderança do Bogum

Período	Nome	Apelido	Vodun
c.1890- c.1920 (17?)	Valentina		Sogbo Adaen
1937-1950 (3)	Maria Emiliana da Piedade	Miliana	Agué
1953-1956 (4)	Maria Romana Moreira	Romaninha	Kpo
1960-1975 (3)	Valentina Maria dos Anjos	Runhó	Sogbo Adaen
1978-1991 (7)	Evangelista dos Anjos Costa	Nicinha	Loko
2002- atual	Zaildes Iracema de Mello	Índia	Azonsu

Sobre as origens de Valentina, nada sabemos. Porém, alguns falam que era crioula e que 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 Dominguinha⁵³. Constatamos que Runhó e seu filho falavam de Manuel de Silva como pai-de-santo, mas Everaldo Duarte, atual

⁵² Ficha n. 1, CEAO, 17.1.61.

⁵³ Everaldo Duarte, 10.11.01. Informações obtidas de equede Santa.

pejigan do Bogum, desmente esse título que, segundo ele, seria só uma forma coloquial e respeitosa de falar. A finada equede Santa de Nanã, irmã carnal de Runhó, numa entrevista gravada em 1981, contava que “Manoel da Silva morava de frente do Bogum, era rapazinho, tinha uma casinha lá. Ele vivia cortando dendê, de fazer azeite, cuidava a roça (...) caiu [aconteceu] ele ir lá pelo Bogum (...) e foi suspenso como ogan”. As mesmas fontes notam que quando reabriu o Bogum, Manoel da Silva não era ainda ogan 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 sua promessa⁵⁴. Essa colaboração na abertura do terreiro e sua relação sentimental com Valentina podem explicar porque Manuel da Silva, embora oficialmente apenas um ogan 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, sabemos, por volta de 1910 Valentina recolheu um primeiro *barco* de oito vodunsi, celebrando a sua saída em junho de 1911⁵⁵. 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 Ogun e Anita. Everaldo Duarte lembra ter ouvido dizer que em tempos de Valentina um padre com duas virgens foi benzer o terreiro⁵⁶.

Naquela época ainda tinha alguma africana na casa. Runhó lembra que “no tempo que eu fiz o santo ainda foi com africanos na casa (...) Tiana Gege, mãe pequena daqui é anterior a 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 seu filho “fazem notar muita diferença quando falam de africanos e

⁵⁴ Equede Santa, Salvador, entrevista 1981; Everaldo Duarte, 13-12-98, 21.4.99. Infelizmente a pesquisa para achar alguma referência a Manoel da Silva nos processos da justiça depositados no APEBa, resultaram infrutíferas. O ogan Batuta da Casa Branca comentou que Manoel da Silva foi também ogan 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: ogan Batuta, 3.6.99; 8.10.99.

⁵⁵ Em janeiro de 1961, Runhó comentava “o nosso *barco* foi de oito, só ficamos três”. O seu filho acrescentava: “este ano [1961] se Deus não mandar o contrário faremos grande festa em junho que é para comemorar os 50 anos de santo dela [Runhó]”. Isso implica que a saída do primeiro *barco* de Valentina ocorreu em junho de 1911: Ficha n. 1, CEAO, 17.1.61.

⁵⁶ Everaldo Duarte, 13.12.98; 10.11.01.

brasileiros. Valentina demonstra verdadeira veneração quando se refere aos africanos⁵⁷. Voltaremos a falar sobre Tiana Gege um pouco mais adiante.

Runhó nasceu em 1877 e deve ter ido morar no terreiro na primeira década do século XX, quando tinha por volta de trinta anos, pois, na entrevista de 1961, consta que “eles já moram aí há mais de 50 anos”. Runhó casou ou esteve amasiada com Gonçalo Alpiniano de Melo, filho-de-santo da falecida Mariquinha Lembá de nação angola. Em 1909, nasceu o filho primogênito, Amâncio Ângelo de Melo, que viria a ser um dos ogans mais importantes da casa. Runhó é logo iniciada em 1910 e pouco depois da saída, em dezembro de 1911, nasceu uma filha, Evangelista dos Anjos Costa, conhecida como Nicinha, que viria a suceder a sua mãe biológica na chefia do Bogum⁵⁸.

Assim, vemos como a crioula Runhó, casada com um homem de nação angola, mora e é iniciada num terreiro jeje, no tempo em que ainda tinha alguma africana na direção da casa. Anos mais tarde, a família biológica de Runhó ocuparia progressivamente os cargos mais importantes do candomblé. É provável que por volta de 1918 Runhó iniciasse a duas pessoas, pois ela comenta que “minhas mesmo fiz duas filhas depois de sete anos [de ser iniciada]”⁵⁹. Nada mais sabemos 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. Esse era o tempo em que o pessoal do Bogum realizava anualmente visitas ao Seja Hundé e em que o pessoal de Cachoeira retribuía as visitas indo a Salvador. Não é improvável que certas obrigações de iniciação das vodunsi do Bogum tenham sido realizadas no Seja Hundé.

A reconstituição histórica do período de transição entre a gestão de Valentina e a sua sucessora, Maria Emiliania da Piedade, apresenta novas dificuldades pela falta de evidências documentais confiáveis. Segundo as tradições orais da casa, recolhidas por Everaldo Duarte, Valentina e Manuel da Silva faleceram por volta de 1920 e o terreiro

⁵⁷ Ficha n. 1, CEAQ, 17.1.61.

⁵⁸ Runhó estava com 98 anos quando faleceu em 1975. Nessa ocasião, numa primeira notícia na *A Tarde*, fala-se que Nicinha ia celebrar o seu 66 aniversário, mas, numa nota do mesmo jornal ao dia seguinte fala-se de 64 anos: “Runhó quer mato e rio para ‘voduns’ do Bogum”, *A Tarde*, 5.12.75; “Calam-se atabaques do Bogum: começa o ‘Cirrum’ por Ruinhó”, *A Tarde*, 29.12.75; “Cirrum começou no Bogum e Gamu é a nova yalorixá”, *A Tarde*, 30.12.75; ficha n. 1, CEAQ, 17.1.61; Everaldo Duarte, 4.1.99.

⁵⁹ Ficha n. 1, CEAQ, 17.1.61.

ficou inativo por vários anos, até 1935, quando assumiu Emiliana⁶⁰. Se essa versão for certa, mais uma vez teríamos uma relativa concordância com a cronologia do Seja Hundé que, como vimos, com a morte de Maria Agorensi, em 1922, também paralisou as suas atividades até meados da década de 1930.

Ora, na entrevista de 1961 Runhó explicava que "houve a primeira casa que foi dos africanos, depois foi ficando nós caboclos [os brasileiros]. Esta casa foi construída em 1927, tem mas de 30 anos"⁶¹. O antigo barracão, chamado "bosteiro" por ter o chão de terra batida misturado com esterco de bovinos, folhã de pitangueira e caroço de dendê⁶², devia ser uma construção precária que podia facilmente ter tombado com alguma tempestade ou simplesmente com o passar do tempo. Nada impede que o levantamento da nova casa se produzisse no período de interregno, para satisfazer às necessidades de moradia de membros da congregação. Mas, se o que foi levantado era um novo barracão, como sugere o comentário de Runhó, poderíamos supor que a obra foi realizada para permitir a retomada das atividades religiosas, quando Emiliana assumiu como nova *doné*. 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 Bôgum 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'"⁶³.

Segundo essa versão, Emiliana assumiu em 1937, o que nos parece uma hipótese plausível, pois além de coincidir aproximadamente com a tradição oral da

⁶⁰ Everaldo Duarte, 23.8.96.

⁶¹ Ficha n. 1, CEAO, 17.1.61. Na mesma entrevista Amâncio fala que "esta é a segunda casa que ele conheceu".

⁶² J. de Carvalho, *Reinvenção*, p. 37. Everaldo Duarte, 13.12.98.

⁶³ 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.

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, poder-se-ia tratar 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 1936 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”, nos 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 a 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.

Enquanto a data da morte da que supomos 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 hierarquia⁶⁴. 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 qualquer caso, como já foi sugerido, 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 congregações religiosas. Como vimos, tem quem afirme que os dois terreiros eram um só. Correia Lopes comenta que “Bôgúm é o nome por que os adeptos do rito gège na Cidade de Salvador designam a casa de culto. A filial

⁶⁴ Segundo *humhono* Vicente, Tiana Gege era de Oxum e morava na Barroquinha. O Exu e a Oxum dela ainda estariam assentados no Bogum: *humhono* Vicente, 13.9.00.

de Cachoeira, no mesmo Estado da Baía tem o mesmo nome. Esta filial foi fundada por um adepto do terreiro do Salvador”⁶⁵. 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 estimamos para a abertura do Seja Hundé (ver capítulo 3).



Maria Emiliana da Piedade

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 Magalhaes; 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 solteira⁶⁶. Miliana de Agué, filha do vodun Agué, o caçador e dono das florestas⁶⁷. Em 1987 ogan 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,

⁶⁵ Lopes, “Exéquias”, p. 559. Em 1945, confirmava que o Bogum “tem filial em Cachoeira”: “Os trabalhos”, p. 53.

⁶⁶ Santos, D. M. “Rascunhos”, registro 532. Nesse registro, 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 nota 89.

⁶⁷ *Humbono* Vicente, 12.11.01; *Gotaku* Luiza, diz que Emiliana é “filha de Aman Beunim Lô”; CEAO, 2o Encontro, p. 70. Segundo Everaldo Duarte, 10.11.01, Emiliana era de Bafono e tinha o título de *Donaci*. Em outra fonte aparece como “Miliana de Ôgun”: Santos, D. M., “Rascunhos”, registro 532.

e acrescenta que ela ia ser iniciada no Pó Zerrem, mas “caiu” no Bogum durante uma obrigação de Zo e foi “feita” lá por Ludovina. Everaldo Duarte também sugere que Ludovina iniciou Emiliana no Bogum pré-abolição, embora em outra ocasião afirmou ter ouvido dizer que “Emiliana vinho feita de Cachoeira”⁶⁸. Não é impossível que ela realizasse obrigações nos dois terreiros. 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 assobiar⁶⁹. É provável que Romana, filha-de-santo da Roça de Cima, freqüentasse 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 ogan Caboco Acaçá, não era bem vista por Abalhe no Seja Hundé e teria sido um dos fatores que contribuíram para as subseqüentes diferenças entre ambos terreiros⁷⁰.

O Bogum foi um dos nove candomblés jeje (oito jeje e um dahoméa), de um total de 67, registrados em 1937 na União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia. Essa associação foi organizada após a celebração do Segundo Congresso Afro-Brasileiro que, como já indicamos, marca o momento em que as práticas de Candomblé, apesar da repressão policial ainda forte, começam a serem reconhecidas socialmente. Já em 1948, ano da publicação de *Candomblés da Bahia*, Edison Carneiro reduz sensivelmente o número de terreiros jeje: “Os candomblés desta nação, na Bahia, são apenas três - o da velha Emiliana, no Bôgún, o mais importante de todos, o Pôço Bêta (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”. Numa outra passagem da mesma obra comenta que “entre os jêjes, avultam os do Bôgún (Emiliana), de Manuel Menez e de Manuel Falefá, no último dos quais fui encontrar, ainda vivos, mitos daomeanos sobre Xangô (*sôgbô*) e o culto de Dã, ‘o encanto dos

68 “A Rica história dos terreiros de candomblé da Bahia que o tempo ameaça destruir”, *Tribuna da Bahia*, 28.3.87. *Humbono* Vicente, 3.7.00, 22.9.01, 12.11.01; Everaldo Duarte, 27.11.99; 23.8.96; 13.12.98. Ogan 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 Tiô Xarene e/ou Brechó.

69 *Humbono* Vicente, 18.1.99; 12.11.01.

70 *Humbono* Vicente, 8.9.01.

bichos de arrasto". Carneiro também cita outros candomblés importantes como o Oxumaré, liderado por Cotinha, que naquele momento tinha uma importante influência jeje, embora "não se matriculara na União"⁷¹. Comentaremos sobre esses terreiros jeje e outros como a Cacunda de Yaya, de nação jeje savalu, 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 e que existia uma ampla rede social ou comunidade religiosa na qual esse candomblé estava inserido e com a qual interagia. Aliás, é nesse período que os primeiros pesquisadores começam a interessar-se pelo Bogum. Já mencionamos 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 uma gravação de várias cantigas rituais⁷². É também a partir dos tempos de Emiliana que a tradição oral do Bogum conserva lembranças mais precisas sobre a história do terreiro. Em 1987, por exemplo, o ogan Celestino Santos afirmava "que boa parte da memória histórica foi perdida, embora a comunidade está se esforçando para recompô-la" e acrescentava que "o Bogum data há quase 40 anos"; o que pode querer significar que é só a partir da década de 1940 que se conservam informações mais confiáveis⁷³.

→ Emiliana preparou pelo menos três *barcos* – o primeiro de sete vodunsi 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 1940⁷⁴, e nele foram preparadas: Nicinha de Loko (filha carnal de Runhó); Martinha de Ajonsu [Azonsu]; Tomazia de Oxum; Teresa de Ogun;

⁷¹ Carneiro, *Candomblés da Bahia*, pp. 44-45, 64. Carneiro menciona também alguns terreiros que "nos últimos anos (...) já conquistaram certa popularidade e renome como Octacílio de Óbaluayê (Bôgún)" (p. 45). Bôgún era nome de um bairro e não existe evidência de que se tratara de um candomblé jeje.

⁷² Herskovits & Herskovits, "Afro-Bahian religious songs".

⁷³ Valeria Auada, "A Rica história dos terreiros de candomblé da Bahia que o tempo ameaça destruir", *Tribuna da Bahia*, 28.3.87.

⁷⁴ Everaldo Duarte, 13.12.98. Numa nota de imprensa de 1975, Nicinha diz ter 64 anos recém cumpridos e que foi feita com 28 (nasceu 27.12.1911 + 28 = 27.12.1939) o que poderia corresponder a data em que o *barco* foi recolhido: "Cirrum começou no Bogum e Gamo é a nova yalorixá", *A Tarde*, 30.12.75. No entanto, outras informações falam que Nicinha faleceu em 1994 com 53 anos de feita, o que colocaria a saída em 1941: "Sepultada mãe-de-santo do mais antigo terreiro jeje", *A Tarde* 6.10.94. Por outro lado, Jehová de Carvalho, em nota de 1988, diz que nesse ano se comemorava o cinquentenário de Nicinha, o que situaria a iniciação em 1938: "Mundo Jeje comemora cinquentenário de sua mãe-de-santo", *A Tarde*, 26.7.88. Consideramos 1940 como data mais provável da saída desse barco.

Lourdes e uma outra mulher de Bessen⁷⁵. Essa obrigação de saída foi muito concorrida, o que indica uma popularidade e visibilidade social do terreiro já afiançada pela gestão de Emiliana⁷⁶.



Luiza Frankelina da Rocha, *gaiaku* Luiza (fev. 2002)
Foto: Photini Papahatzi

No segundo barco, cuja saída deve ter acontecido em 1944, foram iniciadas: Roxinha de Oxum, conhecida como dofona da Vitoria; Maria de Azonsu e Luiza Franquelina da Rocha de Oiá⁷⁷. Luiza Franquelina da Rocha, a quem já nos referimos em várias ocasiões, foi criada no Seja Hundé e trazida ao Bogum por Maria Romana, passando a integrar esse *barco* quando já estava recolhido. Luiza tinha sido iniciada no rito ketu em 1937, no Ilé Ibece Alaketu de Nezinho do Portão, e tinha já preparado alguma filha-de-santo no rito angola e ijexa. Esses fatos deram o que falar e parece que surgiram certas diferenças entre Romana e Runhó por causa disso. A feitura de Luiza no rito jeje foi concluída por Romana fora do Bogum e um ano depois, em 1945, "recebeu a posse" [deka] das mãos de Romana, na presença de algumas filhas-de-santo de Maria Agorensi (não de Abalhe). Luiza fala que sua santa (Oiá) não

⁷⁵ Everaldo Duarte, 13.12.98. No entanto no organograma elaborado por Everaldo Duarte não consta a última vodunsi de Bessen: Everaldo Duarte, 27.11.99. Tomazia de Oxum era sobrinha de Regina de Oxum, por sua vez vinda do terreiro Pô Zerren: Equede Santa, 1981. A Oxum de Tomazia suspendeu Everaldo Duarte como ogan. Ela brigava muito com Nicinha: Everaldo Duarte, 27.11.99.

⁷⁶ Equede Santa, entrevista 1981.

⁷⁷ *Gaiaku* Luiza, 3.1.00. Esse *barco* não consta no organograma de Everaldo Duarte. Numa ocasião, *gaiaku* Luiza falou que foi preparada no Bogum no ano 1940, o que corresponderia ao primeiro *barco* de Emiliana, mas depois corrigiu, indicando, ainda com certa dúvida, o ano 1944: *gaiaku* Luiza, 17.12.98. Em outra ocasião confirmou o ano de 1944: *gaiaku* Luiza, 16.2.99; 3.1.00. Roxinha de Oxum faleceu em 1999. Humbona Vicente sugere que Roxinha de Oxum foi iniciada no segundo *barco* de

aceitou ficar “nem no oriente, nem no poente”, referindo-se ao Seja Hundé e ao Bogum, e ordenou que abrisse o seu 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* Luiza⁷⁸.

O terceiro *barco* de três teve a sua saída em 21 de setembro de 1947 e foram preparadas: Dezinha de Oxum (*hunso* ou mãe pequena durante a gestão de Nicinha), Clarice de Ajonsu e Luizinha de Ossaim⁷⁹. Em 1999, dessas 13 vodunsis tinham falecido Roxinha, Tomazia e Luizinha. Cabe notar que a partir de Emiliana o número de vodunsi nos *barcos* de iniciação passa a ser em número ímpar, enquanto em tempos de Valentina e de Maria Agorensi e Abalhe no Seja Hundé era em número par, normalmente 8 ou 12. Hoje a prática de iniciar um número ímpar de vodunsi nos terreiros jeje-mahi parece prevalecer.

Da época de Emiliana é lembrado o Velho Romão, o ogan mais entendido do Bogum, Gregório Bigodeiro e também o ogan Salu que, mesmo sem ser confirmado, foi uma pessoa muito respeitada⁸⁰. Como no Seja Hundé, durante a chefia de Emiliana existia uma complexa rede de relações sociais com outros terreiros da cidade e do Recôncavo. Os contatos com o Seja Hundé, então sob a direção de Abalhe, eram periódicos e eram realizadas visitas mútuas de um terreiro para o outro. Já foi comentada a presença de Caboco Acaçá em muitas obrigações do Bogum. Everaldo Duarte lembra que o pessoal de Cachoeira visitava o Bogum em grupo, subiam a ladeira do terreiro cantando, pedindo licença para entrar, sendo respondidos com outros cantos de boas-vindas. O grupo passava mais de um mês hospedado no Bogum e participava das festas e obrigações da casa, como a quitanda e as “romarias” ao parque São Bartolomeu⁸¹.

Existiam também relações com o vizinho terreirô do Pó Zerrem, sob a direção de Seu Aprígio. Era o tempo também de Antônio de Oxumaré e Cotinha na Mata Escura da Vasco da Gama. O famoso pai-de-santo Procópio, “de ascendência jeje” mas chefe do terreiro Ogunjá de nação ijexa (ketu segundo Carneiro, nagô segundo

Emiliana e que era “irmã de santo” de Nicinha, iniciada no primeiro *barco* [portanto, não eram irmãs de esteira]; *hunbono* Vicente, 2.8.99.

⁷⁸ *Gaiaku* Luiza, 16.2.99, 3.1.00.

⁷⁹ Everaldo Duarte, 13-12-98; 27.11.99. A qualidade do Ossaim de Luizinha não era Agué, sendo provavelmente uma qualidade nagô.

⁸⁰ Equede Santa, entrevista 1981; *hunbono* Vicente, 23.2.99.

⁸¹ Everaldo Duarte, 13.12.1998.

Matory), freqüentava também o Bogum. Ele participou na feitura de uma vodunsi lá, já que o santo dela precisava de um preparo próprio da nação de Procópio⁸². Existiam contatos com a Cacunda de Yaya de nação jeje savalu e com os terreiros nagô-ketu mais famosos, como a vizinha Casa Branca ou Engenho Velho. Menininha do Gantois e Mariquinha Lembá de Angola freqüentavam também as festas do Bogum⁸³. É, portanto, no período de Emiliana que o Bogum se consolida como um dos terreiros mais importantes de Salvador. O prestígio do terreiro estava baseado na competência ritual dos 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 do Bogum entre o povo-de-santo.

Conflitos de sucessão e excisões: a regência de Romana no Bogum

Emiliana faleceu com 92 anos em 10 de novembro de 1950⁸⁴. 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 sabemos, os antagonismos se centravam em torno de duas das pessoas mais influentes da congregação naquela época: Romana e Runhó. Por idade no santo e sendo mãe pequena ou *humso*, Romana devia suceder a Emiliana⁸⁵. Antes de morrer, Emiliana ia nomear Romana como sucessora, mas Runhó, com quem Romana sempre teve problemas (já comentamos certas diferenças surgidas por causa da iniciação de Luiza), se opunha a tal sucessão⁸⁶. 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 casa de *humbono* Vicente, um dos seus filhos-de-santo, enquanto o pessoal do Seja Hundé, em Cachoeira, reclamava esse privilégio. Como é freqüente

⁸² Pierson, *Branços e Pretos*, p. 324; Everaldo Duarte, 27.11.99.

⁸³ Equeôe Santa, entrevista 1981.

⁸⁴ Em 3.3.00, *gaiaku* Luiza nos 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 n. 1. CEAQ. 17.1.61.

⁸⁵ *Humbono* Vicente, 19.2.99.

nessas situações, parece que Romana abandonou o Bogum acompanhada por um grupo de rodantes⁸⁷. Outra versão conta que Runhó ainda não tinha cumprido todas as obrigações para poder assumir como *doné* e que, finalmente, foi Romana que, após reconciliação com Runhó, assumiu como regente, na espera de que Runhó concluísse as suas obrigações. Estas foram realizadas, aparentemente, em Cachoeira⁸⁸.

[Foto de Romana***]

Por volta de 1953, Maria Romana Moreira assumiu efetivamente como zeladora, mas nunca foi *doné*, nem botou vodunsi no Bogum⁸⁹. Maria Romana Moreira de Kposu Batan Ajai era mais conhecida como Romaninha Pó ou Romaninha Pósu (Pó-Ossum)⁹⁰. Humbono Vicente diz 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 conta 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”⁹¹.

Romana era vendedora de açaçá, pipoca com côco e outras iguarias. Ela teve um filho carnal que foi tenente do exército e uma filha da qual teve vários netos⁹². 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 a sua presença. Além disso, Romana também foi mãe pequena do terreiro Bale Folha de Bernardino, de nação congo (angola), fato que, novamente, aponta para as estreitas relações entre as nações jeje e angola⁹³. Frequentava com assiduidade o terreiro Oxumaré. Alguns falam que Romana fez alguma obrigação de iniciação para Antônio Oxumaré, um dos primeiros chefes daquela casa⁹⁴. Romana também tinha livre

⁸⁶ *Gaiaku* Luiza, 16.2.99; 3.1.00. Everaldo Duarte lembra que um grupo liderado por equede Raimunda e ogan João Bernardo também contestaram as aspirações de Runhó.

⁸⁷ *Gaiaku* Luiza, 16.2.99; Vicente, 7.12.99.

⁸⁸ Humbono Vicente, 23.2.99; Everaldo Duarte, [s.d.].

⁸⁹ Humbono Vicente, 23.2.99.

⁹⁰ Humbono Vicente, 4.5.99; *gaiaku* Luiza em CIEAO, 2º Encontro, p. 70.

⁹¹ Humbono Vicente, 6.12.98; 4.5.99.

⁹² Humbono Vicente 23.2.99.

⁹³ *Gaiaku* Luiza, 28.11.98. Bernardino faleceu em 1946; *gaiaku* Luiza, 2.3.00.

⁹⁴ Everaldo Duarte, 15.12.98.

acesso na Cacunda de Yaya e no candomblé do Pinho, em Maragogipe, de nação nagô⁹⁵.

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 que são 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 Emiliana⁹⁶.



Vicente Paulo dos Santos, *humbono* Vicente de Ogun (2001)

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 na sua casa do Matatu, onde permanece até hoje. Romana foi ajudada por Velho Romão, ogan do

⁹⁵ Carvalho identifica o terreiro de Maragogipe como “jeje dahomey”: L. de Carvalho, ***, p. 5. No entanto, esse candomblé do Pinho era de nação nagô, sendo o de Badesi Arcanja, localizado perto do Pinho, o que é identificado como jeje dahomé.

⁹⁶ Everaldo Duarte, 13.12.98.

Bogum, e por ogan 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 Mario, que morou no sertão baiano⁹⁷.

Nos últimos anos da sua vida Romana se hospedou em casa de *humbono* Vicente, mas veio a falecer de diabetes na casa da sua filha carnal, na Ladeira do Canto da Cruz, em outubro de 1956⁹⁸. Os seus filhos-de-santo Vicente e Luiza afirmam que ela tinha então 115 ou 120 anos, mas é mais provável que ela tivesse uns 90 anos. Antes da sua morte, Romana deixou a Vicente todos os seus objetos religiosos, entre eles um *xaxara* de Azoani e um *itacara* de Bessen. Essa entrega foi realizada diante do pessoal do Seja Hundé. Antes de morrer, também, vários ogans do Bogum foram lhe pedir a chave do *peji* do terreiro, que então estava fechado, mas ela faleceu sem entregar esse símbolo do poder⁹⁹. Esses eventos sugerem que Romana, apoiada pelo pessoal do Seja Hundé, manteve até o final dos seus 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 Romana¹⁰⁰. Fala-se que Pararasi assumiu "por conta própria" e que não foi "muito bem aceita pela comunidade de Cachoeira"¹⁰¹. 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 re-emergia com características semelhantes e a reintegração parcial da congregação era acompanhada de um novo cisma.

⁹⁷ *Gaiaku* Luiza, 28.11.98.

⁹⁸ *Humbono* Vicente 23.2.99. Segundo *gaiaku* Luiza a data do óbito seria 16 de outubro de 1956; já segundo Carvalho seria 23 de outubro de 1956.

⁹⁹ *Humbono* Vicente 23.2.99. A chave parece que passou primeiro pela mão de ogan Joao Bernardo que junto com equede Raimunda se opunham a sucessão de Runhó, mas foi depois recuperada por Antonio Monteiro que a entregou à nova *doné*: Everaldo Duarte, 21.10.02.

¹⁰⁰ *Gaiaku* Luiza 17.12.98; D. do Nascimento 23.1.99; *humbono* Vicente 19.2.99.

¹⁰¹ Everaldo Duarte, 13.12.98.

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 mutuas de incompetência ritual¹⁰². O que um dia foi “um só terreiro” desmembra-se em dois, pelas brigas micro-políticas na procura do poder religioso. Com a morte de Romana, que ainda funcionou como “liaison” entre ambas congregações, Runhó se afasta e interrompe 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 posse¹⁰³. É por isso que se diz que Runhó “tomou posse por conta própria, sem ninguém dar nada a ela”¹⁰⁴. Quando Runhó assumiu, a sua filha carnal, Nicinha, foi escolhida mãe pequena, colocando assim nos postos de mais responsabilidade pessoas de confiança¹⁰⁵. A partir da chefia de Runhó, 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

Como a sua predecessora Valentina, Maria Valentina dos Anjos era filha do vodun Sogbo Adan. Seu nome africano era Meredoji¹⁰⁶. O seu apelido, Runhó, que não deve ser confundido com *hunso* (título da mãe pequena no Bogum), deriva do termo gun oũ aizo *hunyo*, nome próprio de uma pessoa consagrada à uma divindade¹⁰⁷. Os que a conheceram descrevem o seu caráter como firme, responsável, alegre e com muita fé¹⁰⁸. 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 Sogbo¹⁰⁹.

¹⁰² Everaldo Duarte, 13.12.98; *humbono* Vicente, 18.1.99.

¹⁰³ Everaldo Duarte 13.12.98; Jaime Montenegro 10.8.99.

¹⁰⁴ *Humbono* Vicente, 7.12.99.

¹⁰⁵ “Cirrum começou no Bogum e Gamo é a nova yalorixá”, *A Tarde*, 30.12.1975.

¹⁰⁶ *Gaiaku* Luiza 17.12.98. “Em breve chegou, do lugar do sacrifício, a ordem, que uma voz feminina repetiu: - “Mêrê dô ji” [Hanji, cantar]. E o cântico principiou.”; Lopes, “Exequias”, p. 560.

¹⁰⁷ Segurola, *Dictionnaire*, p. 250.

¹⁰⁸ Neném de Mello, 3.11.99.

¹⁰⁹ Ficha n. 1, CEAO, 17.1.61.

Runhó não gostava do Candomblé quando era moça, mas, como já vimos, com trinta anos mais ou menos, quando foi iniciada, aceitou a sua responsabilidade religiosa com total dedicação. Equede Santa, a sua irmã carnal, comentava que o “Sogbo de Runhó não aceitava convites de qualquer pessoa” e explicava que, no passado, os voduns eram muito mais sóbrios no seu comportamento, raramente abraçando alguém em público, por exemplo, como pode ocorrer hoje¹¹⁰.

Já comentamos que é possível que Runhó tivesse iniciado duas filhas-de-santo por volta de 1918 antes de assumir como *doné*. Capone menciona também o caso de mãe Lindinha (Arlinda Lopes dos Santos), filha biológica de Cristóvão de Ogunjá, dirigente do Ilé Ogun Anauegi Belé Ioman, terreiro de nação efon localizado no bairro de Albarana, 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. Isso aconteceu antes de 1947¹¹¹.

Em 1961, Runhó comentava que do seu *barco* apenas ficavam vivas três vodunsi e “com as da casa, feitas pela finada Emiliana, são 6 mais ou menos na ativa”¹¹². 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 passaram então a frequentar o Bogum. Com esses eventos as relações entre o Bogum e o Seja Hundé pioraram e o contato entre ambos terreiros cessou definitivamente. Entretanto, remediar a escassez de rodantes da casa parece ter sido uma das prioridades do mandato de Runhó.

¹¹⁰ Equede Santa, entrevista 1981.

¹¹¹ Capone, *La quête*, pp. 126-7. Segundo Everaldo Duarte essa iniciação foi mais recente, 21.10.01.

¹¹² Ficha n. 1, CEAO, 17.1.61.



Valentina Maria dos Anjos, *doné* Runhó (1975)

Entre 1964 e 1972 Runhó iniciou 6 *barcos*, com um total de 16 vodunsi. Apresentamos a continuação 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 vodunsi: Maria de Omolu e Teresa de Iemanjá (Aziri Tobosi). Em 1966, teve a saída do segundo *barco* de três vodunsi: Maria Odília de Ajonsu (falecida), Eunice de Ogun e Jacira de Badé. Em 1967, o terceiro *barco* de três: Marlene de Toquem, Margarida de Ojá e Anita de Agué (falecida). Em 21 de dezembro de 1970, o quarto *barco* de três: uma mulher de Iemanjá (falecida), Adelina de Bessen (falecida) e Zildete de Oxóssi (Odesi). Em 1 de agosto de 1971, o quinto *barco* de dois: Nizette de Logun (falecida) e Arlinda de Oxalá. Em 20 de outubro de 1972, realizou-se a saída do sexto e último *barco* de Runhó de três vodunsi: Ivone de Ogun, Beatriz de Oxum e Nilce da Silveira de Ajonsu (falecida)¹¹³.

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 (Ajonsu) e dois Ogun. 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.

Runhó veio a falecer no sábado, 27 de dezembro de 1975, às 9 horas da manhã, no mesmo dia em que ia celebrar o 64 aniversário da sua filha Nicinha.

Segundo a imprensa da época, Runhó tinha então 98 anos¹¹⁴. Seu sepultamento ocorreu na manhã do domingo, na Quinta dos Lázaros e às 21 horas foi iniciado o *sirrum* no terreiro. A missa do sétimo dia, no sábado, 3 de janeiro, foi celebrada na Igreja de São João Batista. Nesse momento, já se sabia que a sua filha *gamo* Lokosi seria a sucessora. “Na verdade, a direção do Terreiro do Bogum 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’”¹¹⁵. 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.¹

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”¹¹⁶.

Evangelista dos Anjos Costa, Nicinha de Loko, nasceu e cresceu no Bogum. O 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)”¹¹⁷. Jehová de Carvalho narra o acontecimento com detalhe: “Uma tarde, vestindo panos-da-costa em brocado com balangandãs de prata pendidos da cintura, calçando sapatilhas brancas de saltos médios, foi a vodunce [Runhó] cumprir obrigação junto ao tronco da árvore de Lôku e, repentinamente, sentiu dor de parto, dando, aí, à luz Evangelista dos Anjos Costa”¹¹⁸. Daí a posterior consagração de Nicinha ao vodun 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*.

¹¹³ Everaldo Duarte, 27.11.99. No organograma de Everaldo Duarte a data do último *barco* é 20.10.74; mas Ivone de Ogun (Ogunsi) cumpriu em 20 de outubro de 1998 26 anos de feita, sendo *humbono* Vicente o seu pai pequeno: Ogunsi, *humbono* Vicente, 8.10.98.

¹¹⁴ “Ruinhó quer mais e rio para ‘voduns’ do Bogum”, *A Tarde*, 5.12.75; “Calam-se átabaques do Bogum: começa o ‘Cirrum’ por Ruinhó”, *A Tarde*, 29.12.75; J. de Carvalho, “Nação”, p.58.

¹¹⁵ “Sucessão” e “Cirrum começou no Bogum e Gamo é a nova yalorixá”, *A Tarde*, 30.12.75.

¹¹⁶ “Candomblé do Bogum faz festa em homenagem ao prefeito da cidade”, *A Tarde*, 20.2.79, *humbono* Vicente, 7.12.99.

¹¹⁷ “Cirrum começou no Bogum e Gamo é a nova yalorixá”, *A Tarde*, 30.12.75.

¹¹⁸ “Mundo Jeje comemora cinquentenário de sua mãe-de-santo”, *A Tarde*, 26.7.88.



Doné gamo Lokosi, Evangelista dos Anjos Costa (Nicinha).

Na sua gestão, Nicinha preparou dois *barcos*. O primeiro foi recolhido em 1985 e teve a sua saída em 1986 com uma duração de sete meses¹¹⁹. *Humbono* Vicente participou como pai pequeno. Nele foram iniciadas, entre outras, *dofona* Zaildes Iracema de Mello, sobrinha de Nicinha, conhecida como Índia de Azonsu, com 14 anos, e Kelba Carvalho de Agontolu, filha do ogan Jehová de Carvalho. O segundo *barco* foi recolhido em 1986 e teve a sua saída em 1987. Nele foi iniciada entre outras uma mulher de Bessen. [Completar Com Everaldo*****]

Durante o tempo de Nicinha, o terreiro perdeu alguns dos seus membros mais importantes, como equede Santa, que faleceu pouco depois de 1981, e o ogan *hunto* 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, dirigido 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 ogan mais velho, Lídio Pereira de Santana, com a assistência de dois dos seus filhos, Edvaldo e Hamilton dos Anjos Costa, Everaldo Duarte, o professor Jaime Sodré, Celestino do Espírito Santo, Ana Maria Costa e Gilberto Leal¹²⁰.

¹¹⁹ J. de Carvalho diz erroneamente que passaram mais de vinte anos sem pôr *barco* desde o último de Runhó até o primeiro de Nicinha em 1985: J. de Carvalho, *Reinvenção*, p. 37. Na realidade foram 13 anos.

¹²⁰ J. de Carvalho, *Reinvenção*, p. 37.

Essa época, como veremos em detalhe mais adiante, esteve marcada por um esforço persistente da comunidade para promover uma maior visibilidade social do terreiro. Nessa perspectiva, Mãe Nicinha foi anfitriã da 1ª Semana de Palestras sobre "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 (ver abaixo). Entre os atos da Semana de Palestras celebraram-se duas conferências intituladas "Aspectos políticos da revolução Malê" e "A mulher na sociedade", uma exposição de livros e recortes de jornais sobre o Bogum e fotos de penteados 'afro', passe de filmes e uma cerimônia de clausura em homenagem aos voduns o dia 25¹²¹.

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, Nigéria¹²². Em julho de 1988, recebeu a visita de Hunon Dagbo, o máximo responsável dos cultos voduns no Benin, vindo a Salvador como delegado beninense participar da inauguração da Casa do Benin¹²³. Em ambas ocasiões, mãe Nicinha intercambiou cânticos aos voduns em língua africana, que foram imediatamente reconhecidos por seus interlocutores africanos.

Nicinha, que sofria uma anemia profunda e que já tinha sido internada por duas vezes, faleceu às duas 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 no sétimo dia na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos pretos, no Pelourinho¹²⁴. Na ausência da *doniê*, assumiu provisoriamente como responsável da casa a mãe pequena, *hunso* 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

¹²¹ 22, 23 e 25 de julho de 1986, *A Tarde*; J. de Carvalho, *Reinvenção*, p. 37.

¹²² J. de Carvalho, *Reinvenção*, p. 38.

¹²³ "Pierre Verger comenta reportagem sobre Jêje", *A Tarde*, 31.7.88.

¹²⁴ Segundo a imprensa, Nicinha faleceu com 83 anos: "Sepultada mãe-de-santo do mais antigo terreiro jeje", *A Tarde*, 6.10.94; "Terreiro do Bogum inicia cerimônias de preparação", *A Tarde*, 7.10.94.

ogan *humbeva* Edvaldo dos Anjos Costa, filho 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. Ora, 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 (...) Nos não fazia questão de continuar mas diziam - terreiro é do gege”¹²⁵.

Em 2001, aproveitando a campanha lançada pela Fundação Palmares para a recuperação dos terreiros de Salvador, o Bogum obteve recursos do Ministério de Cultura para consertar o barracão e os *pejis*, que nesse tempo sofreram sério estrago. Finalizadas as obras, em 16 de dezembro de 2001, venho a falecer *humbono* Vicente Paulo dos Santos, que devia jogar os búzios para determinar a nova *doné*. Frente a essa 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 inspirado em 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. No momento de escrever estas linhas, espera-se que as atividades públicas da casa terão reinício em dezembro de 2002, quando a sucessora tomará posse do cargo de *doné* para inaugurar uma nova etapa do Bogum.

Os tempos “modernos” no Seja Hundé: de Pararasi a Lokosi

Voltamos agora a Caciloeira para examinar o período que vai de 1960 até nossos dias. A gestão de Pararasi, Adalgisa Combo Pereira, na frente do Seja Hundé marca uma nova etapa na história do terreiro¹²⁶. Pararasi nasceu em Castro Alves, perto de Muritiba¹²⁷. Foi iniciada por Abalhe e consagrada ao vodun Parara, uma qualidade de Sakpatz ou Azonsu, “dançava de palha da Costa”. Segundo *humbono* Vicente, ela era

¹²⁵ Ficha n. 1, CEAQ, 17.1.61.

¹²⁶ O nome português de Pararasi poderia ser Adalgisa Pombo Pereira; ogan Boboso, 7.11.99.

já "moderna", mas não gostava de "botar mesa" ou realizar trabalhos¹²⁸. Como já 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"¹²⁹.

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 Huntoloji¹³⁰. Essa circunstância deu lugar a sérias disputas entre ambos candomblés, sendo que o Seja Hundé não aceitava a instalação de outro terreiro da mesma nação em Cachoeira. As brigas e 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, sendo que 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-mahi nas suas sucessivas disputas internas durante os períodos de sucessão.

¹²⁷ L. de Carvalho, ***, p. 10. O seu pai também era de Castro Alves: ôgan Boboso, 7.8.01.

¹²⁸ *Humbono* Vicente, 19.2.99.

¹²⁹ L. de Carvalho, ***, p. 11.

¹³⁰ Após fechar o candomblé do Cabrito em Salvador, *gaiaku* Luiza volta a Cachoeira em outubro de 1961. A pedido de Oiá e com a ajuda material do seu pai, Seu Miguel, em 1962, *gaiaku* Luiza compra, por 176 cruzeiros, as terras da nova roça e celebra algumas missas. Em 1964, com o jogo de búzios realizado por *humbono* Vicente, determina o que corresponde a cada *atiŋsa*, realizando-se as primeiras obrigações. Em 1966 morre o pai de *gaiaku* Luiza e em 1967 ela viaja a São Paulo e Rio de Janeiro, onde fica até 1970. Nesse ano, realiza a primeira confirmação de uma equede no Huntoloji e começa a bater tambor. É só em 1980, que recolhe o primeiro *barco* e quando *humbono* Vicente plantou o axé do *abassar*: *gaiaku* Luiza, 16.8.99, 7.11.99, 3.1.00. O nome Rumpayme Agono Runtoloji deriva de Hunkpame Agono Huntoloji. Hukpâmê, significa convento ou templo, "espaço do vodun": Segurofa, *Dictionnaire*, p. 249. Burton, *A mission*, p. 295, já fala em 1863 de um templo em Uidá chamado Hunkpa-men. Agono, deriva provavelmente de agonu ou nagonu: Sogbossi, Cachoeira, 2.2.00.

Segundo ogan Bernardino, Pararasi botou quatro *barcos* e segundo ogan Boboso só foram dois ou três¹³¹. Sabemos que o primeiro *barco* foi recolhido por volta de 1963 ou 1964¹³². Nele foram preparadas: 1) *dofona* Maria da Conceição de Azonsu, esposa do ogan Zé Careca (falecida); 2) *fomotinha* Joana de Azonsu, irmã carnal de *gaiaku* Luiza e Seu Geninho (falecida); 3) uma vodunsi de Averekete; 4) uma vodunsi de Oxum; 5) uma vodunsi de Logun Edé. Sabe-se ainda de mais três vodunsi preparadas por Pararasi: 6) *fomo* Alda de Oiá; 7) *dofonitinha* Alaíde de Oiá e 8) *dofono* Edivaldo de Bessen, que morreu em Belo Horizonte. As duas primeiras moram no Rio, mas viajam todo ano para participar das festas do Seja Hundé. Segundo Seu Geninho, pertenciam ao primeiro *barco*, que seria então de 7 vodunsi. A menção de um outro *dofon* indica a existência de pelo menos um segundo *barco*¹³³.

O primeiro *barco* causou grandes problemas a Pararasi e segundo alguns "estrambaltou a roça", iniciando a decadência do Ventura. Uma explicação dada por Luiz Magno, filho carnal da *dofona* Maria da Conceição, é que foram iniciadas uma vodunsi de Oxum e uma outra de Logun Edé, voduns que, no jeje, segundo ele, só poderiam ser consagrados na cabeça de uma vodunsi depois da mãe-de-santo ter preparado já vários *barcos*. "Ela começou por onde outras terminam"¹³⁴. Alternativamente, outras pessoas explicam que quando alguém inicia um Averekete, esse é o último *barco* daquela mãe-de-santo¹³⁵. Nenhum desses argumentos parece inteiramente convincente, mas se trata de interpretações que apontam para o fato de que Pararasi teve problemas e críticas pela forma como organizou esse *barco*. Luiz Magno atribui a morte da sua mãe, um ano depois, aos erros dessa iniciação¹³⁶. A

¹³¹ Bernardino, 16.2.99. Ogan Boboso falou de 3 barcos em 16.2.99, e de 2 em 7.11.99. Segundo *humbonô* Vicente, seria só um *barco*: 16-1-99; 11.7.00.

¹³² *Gaiaku* Luiza sugeriu a data de 1963, mas não tinha certeza absoluta: 28.11.98. Segundo Seu Geninho seria o ano 1964, apud. L. de Carvalho, ****, p. 8.

¹³³ Geninho, 1.2.00, 5.3.00; Luiz Magno, 4.2.99; apud. L. de Carvalho, ****, p. 11; *gaiaku* Luiza, 28.11.98. Segundo Aguesi, Alaíde de Oiá era *fomotinha* e irmã de *esteira* de um *fominho* [sic] de Azonsu: Aguesi, 20.8.96.

¹³⁴ Luiz Magno, 4.2.99. D. do Nascimento, 23.1.99.

¹³⁵ Kadya Tall, comunicação pessoal, 27.1.98.

¹³⁶ Para expressar que nunca entrou no *hunco*, Tia Áurea (parente de Luiz Magno) diz "nunca *hunquei* nem e de *huncar*", mas, sem ser iniciada no candomblé, ela tem grande conhecimento da seita. Segundo ela, a morte de Maria da Conceição se deveu às intrigas do seu marido, Zé Careca, que estava com outra mulher: ele "botou ebô" e ela faleceu durante o parto de Jaqueline: Luiz Magno, 4.2.99. Segundo Nascimento, Zé Careca "quebrou o resguardo" mantendo intencionalmente relações sexuais com sua mulher para acabar com ela: D. do Nascimento, 25.6.99. Essas falas do povo-de-santo, embora fantasiosas, são indicativas dos princípios de causalidade articulados pelo imaginário religioso.

vodunsi de Averekete sumiu, foi para o Rio e “entrou nos crentes”, mas hoje ela tem um terreiro no sertão baiano.

Pararasi morou por algum tempo no Rio, na casa de um ogan do Seja Hundé de nome José, que faleceu em novembro de 1997¹³⁷. Segundo *humbono* Vicente, Pararasi morou também bastante tempo em Belo Horizonte, onde vivia oferecendo seus serviços religiosos¹³⁸. 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 fora de Cachoeira e a profissionalizar as suas atividades religiosas. Esse período no Rio foi o início do desenvolvimento de uma nova rede social que, como veremos abaixo, acabou por mudar de forma significativa a base social do Seja Hundé nas décadas seguintes. Não conseguimos confirmar a data do falecimento de Pararasi que, ao que tudo indica, ocorreu por volta de 1969, 1973 ou 1975¹³⁹. Uns dizem que faleceu em Cachoeira e outros que faleceu em Belo Horizonte, mas *humbono* Vicente assegura que faleceu em Salvador, no Hospital Sta. Isabel, na Saúde, em consequência de um *bozo* realizado por um dos seus filhos-de-santo: “morreu de uma doença na barriga, dizem que enfeitiçada”¹⁴⁰.

Após a morte de Pararasi, por volta de 1972, Eliza Gonzaga de Souza, Bibi Aguesi, filha-de-santo de Maria Agorensi, assumiu como “regente” do Seja Hundé¹⁴¹. *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 ela não podia assumir como *gaiaku*¹⁴². Segundo a tradição jeje, a qualidade do Agué carregado por Aguesi, Agué Aboro, que é um vodun menino, não permite a sua vodunsi assumir esse cargo. Também se diz que a pessoa desse vodun, 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

¹³⁷ Ogan Iasana, 23.6.99.

¹³⁸ *Humbono* Vicente, 16.1.99.

¹³⁹ Segundo *humbono* Vicente, Pararasi assumiu uns 10 anos e teria falecido por volta de 1972: 16.1.99. Ogan Iasana do Seja Hundé diz que Pararasi morreu por volta de 1973 ou 1975: 23.6.99.

¹⁴⁰ *Humbono* Vicente: 11.7.00, 1.1.01. Bernardinho também diz que Pararasi faleceu em Salvador: 23.6.99. Seu Geninho diz que ela faleceu como Caboco Acaçá, em Belo Horizonte: 1.2.00.

¹⁴¹ D. do Nascimento, 16.2.99; L. de Carvalho, ***, p. **; Ayé, “Nação” p. 3. Segundo *humbono* Vicente, a roça fechou durante 15 anos, o que parece ser um período excessivo.

¹⁴² *Humbono* Vicente, 16.1.99, 19.2.99, 13.11.99.

dofono de Azonsu e uma *dofonitinha* de Oxum, o que é considerado por alguns como causa das suas enfermidades e posterior demência senil¹⁴³. *Gaiaku* Luiza considera também o fato de ter o barco um número par de vodunsi como um erro ritual, mas já vimos que essa regra litúrgica é relativamente moderna.

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 vodunsi. 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 carioca¹⁴⁴. 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”. No entanto, 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, com uma parente numa casa na Ladeira da Cadeia e, posteriormente sozinha, na ladeira Manoel Vitorio na Recuada, onde foi progressivamente esquecida e abandonada¹⁴⁵.

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 Matatu, em Salvador¹⁴⁶. Como Aguesi ainda estava viva, tem quem sugira que “o trono da Roça do Ventura estava ocupado (...) paralelamente por duas *gaiakus*: Aguesse e Gamo Lokossi”¹⁴⁷. Trata-se de uma fórmula retórica, pois Aguesi já não tinha nenhuma participação nas atividades religiosas e faleceu em 14 de janeiro de 1998, com 95 anos de idade.

¹⁴³ *Gaiaku* Luiza falou, em 1994, que tinha 14 anos que não se iniciava a ninguém no Ventura. Netinho de Bessen, em 1995, falou que tinha 16 anos que não se iniciava ninguém, isso situaria o último *barco* em 1979. *Gaiaku* Luiza diz que Pararasi já tinha falecido fazia vários anos em 1980: 16.2.99. Este último *barco* seria o de Aguesi. Aguesi (1996) dizia que foi 10 anos atrás. L. de Carvalho sugere 1980 como o ano do *barco* de Aguesi: ***, p. ****.

¹⁴⁴ Ayé. “Nação”, p. 3.

¹⁴⁵ *Humbono* Vicente, 19.2.99, 30.6.99.

¹⁴⁶ Ogan Joãozinho 16.4.99, *gaiaku* Luiza, 7.11.99.

¹⁴⁷ Ayé. “Nação”, p. 3.

X Lokosi foi iniciada no Seja Hundé porque a natureza do seu santo, Loko, exigia uma feitura na nação jeje, no entanto, ela tem vínculos muito fortes com a tradição ketu, sendo que além de ser *gaiaku* do Seja Hundé, ela também lidera um outro terreiro de nação ketu em Salvador¹⁴⁸. Essa simultaneidade de adscrições religiosas não deixa de ser significativa, e indica a crescente 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 ketu Lokosi recebe caboclo, mas isso, até onde sabemos, não acontece no Seja Hundé, onde os caboclos não são aceitos. Porém, pelo menos um filho-de-santo preparado no ketu acompanha Lokosi regularmente nas obrigações do Seja Hundé.

Desde 1995, quando assisti pela primeira vez as obrigações do Seja Hundé, as atividades desse candomblé têm se desenvolvido com regularidade. Nesse mesmo ano, foram confirmados dois ogans e foi recolhido um *barco* de uma só pessoa, um neto de ogan Boboso, pertencente ao vodun Bessen. O jovem Netinho, como era conhecido, estava predestinado a assumir a futura liderança do Seja Hundé, pois o seu santo, dono da nação jeje, o indicava como tal. Infelizmente, ele morreu um ano depois, em julho de 1996, truncando essas perspectivas. Imaginamos que para Lokosi esse não foi muito bom augúrio. Na verdade, esse fato vem confirmar uma tendência, iniciada nos tempos de Pararasi, a um certo declínio do candomblé, que na atualidade depende essencialmente dos dois ogans mais velhos, Boboso e Bernardino.

Como Pararasi, *gamo* Lokosi também mantém um contato periódico com o Rio, sendo que, por exemplo, entre muitas outras viagens, em 1999, ela foi lá iniciar a esposa de ogan Marcelo, dono de uma loja de ferragem, que nos últimos tempos e até a sua morte, nesse mesmo ano, em muito tinha contribuído com as despesas das festas do Seja Hundé. Um fato notável do qual fui testemunha nos últimos sete anos, é a presença crescente de pessoas do Rio e, em menor medida, de São Paulo, tanto como ogans quanto vodunsi. 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 começa a desintegrar-se em favor de um fluxo de participantes cariocas e paulistas que suprem essa função. Embora alguns membros da família de ogan Boboso, como o seu filho, o *hunto* Buda, sigam desempenhado um papel importante nas atividades litúrgicas, são os participantes cariocas, muitos deles filhos ou netos-

¹⁴⁸ Humbono Vicente, 23.2.99.

de-santo de *fomotinho* Antônio Pinto de Oxum, que voltam ao Seja Hundé na procura das “raízes do jeje”, os que têm mudado a estrutura social da congregação religiosa. Mesmo o jovem Buda, filho de Cachoeira, mora na atualidade no Rio.

Se, no passado, o Seja Hundé se caracterizava por ter entre os seus membros uma maioria de mulheres negras feitas no próprio terreiro e moradoras em Cachoeira ou imediações, hoje a maioria de vodunsi são homens, por sinal relativamente jovens, brancos e *adés*, feitos nas cidades do sul do país. No ciclo de festas em janeiro de 2000, por exemplo, participaram três vodunsi homens do Rio e um de São Paulo, dois ogans do Rio e dois meninos *alabés* de São Paulo trazidos pelo vodunsi da mesma cidade. Vodunsi da casa só estavam *gaiaku* Lokosi, que não dançou por problemas de saúde, e Alaíde de Oiá, quem, aliás, também mora no Rio. Compensando essa forte presença externa, dançou também o filho-de-santo de Lokosi, feito no ketu, e um jovem pai-de-santo local, filho de Ogun e protegido de ogan Boboso. Esse fenômeno de mudança do gênero e procedência social dos agentes do ritual religioso tem afetado certos aspectos litúrgicos e alguns criticam os toques de tambor muito rápidos, o que é visto como uma influência dos candomblés cariocas. No entanto, a presença de ogan Boboso e do ogan Bernardino ainda garantem a manutenção das práticas rituais relativamente fieis aos “tempos antigos”.

Everaldo Duarte sugere que a presença de cariocas e paulistas no Seja Hundé pode ter crescido com a suspensão das atividades no Bogum, em 1993, onde esse fenômeno já se experimentava fazia alguns anos. No entanto, as ligações do Seja Hundé com o jeje carioca são antigas. Fala-se no Rio de Janeiro que o primeiro terreiro de nação jeje foi o de *gaiaku* Rozenda, uma africana chegada ao Brasil por volta de 1850¹⁴⁹. Essa casa, chamada Kwe Simba, segundo uns, seria de nação jeje kaviono ou alternativamente *axé podaba* (sic). Rozenda foi sucedida por Natália de Aziri Tobosi, que em 1965 estava com 70 ou 75 anos, e se conta que ela iniciava crianças. Foi posteriormente sucedida pela advogada Dra. Helena de Oxumaré¹⁵⁰. Segundo Eduardo de Olissa, nesse terreiro cultuam divindades particulares como o vodun Jo, que seria um tipo de Iansã, ou o vodun *Gotolu*, um tipo de Oxóssi [Gangotolu no Bogum]; mas não se cultua Badé ou Averekete [o que questiona a

¹⁴⁹ Conferências de Nilton Feitosa sobre o Candomblé do Rio, organizadas pelo ISER no Rio de Janeiro, em 1989; apud. Capone, *La quête*, p. 125.

¹⁵⁰ Dona Zesi, 27.8.99.

suposta pertença dessa casa à nação jeje kaviono, já que esses voduns são kaviono]; raspam para Ogun Xorêque [o que difere da nação jeje-mahi onde esse vodun não tem iniciados] e cantam para Ogun e Nanã em "jeje", não em nagô como no jeje-mahi, de onde esses voduns são "emprestados"¹⁵¹.

Ora, como já mencionamos, quem mais contribuiu para a difusão do rito jeje no Candomblé carioca foi Tata *fomotinho* de Oxumila (Oxum), iniciado em 1913 por Maria Agôrensi, e que ainda sem ter concluído a sua iniciação¹⁵², com apenas 17 anos, se mudou para o Rio, estabelecendo-se em São João de Niteroi onde iniciou grande quantidade de filhos-de-santo. Dentre os mais conhecidos figura Zezinho da Boa Viagem, nascido em 2 de novembro de 1929, 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 (religião da qual, aliás, nunca se afastou desde sua iniciação, em 1960)"¹⁵³. Segundo explicam os seus netos e bisnetos-de-santo, "*fomotinho* já vagunzou com ketu e angola" e essa seria uma das razões que os teria levado ao Seja Hundé na procura das raízes perdidas do jeje-mahi "puro" ou "autêntico"¹⁵⁴.

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 d'Azunzu abriu um popular terreiro no Parque São José Belford Roxo e foi director presidente da Rádio Marrym FM, dedicada a "divulgação de programas espíritas" nos anos 1996-1998. Também Amaori de Oxóssi, secundado por Marcos Antônio Lopez de Carvalho de Bessen, ambos filhos-de-santo de *gaiaku* Luiza, têm um terreiro jeje-mahi no Rio e viajam regularmente a Cachoeira¹⁵⁵. Como explica Lopez de Carvalho, há no Rio um grande desconhecimento da tradição dos terreiros

¹⁵¹ Dadu de Olissa, Cachoeira, 26.12.99;

¹⁵² *Humbono* Vicente, 30.6.99;

¹⁵³ G. da Silva, "O Candomblé", pp. 86-7. Também em São Paulo funciona o Dâmbalá Kuere-Rhó-Becem Akôy Vodun, terreiro de Rumbono Papalôy ou Pai Dancy do Aché Jeje Vodun, Embora iniciado na tradição do Vaudou haitiano, Pai Dancy é outro dos assíduos participantes do Seja Hundé, nos últimos anos.

¹⁵⁴ Dadu de Olissá, 26.12.99; Pai Francisco, 26.12.99.

¹⁵⁵ *Gaiaku* Luiza, 22.6.99; *Orixas & Africanos* (orgão oficial de divulgação do culto e da cultura Afro-Brasileira), n. 45, ano XI, 1998, p. 15. No Rio, consideram-se também terreiros de nação jeje aqueles fundados por filhos-de-santo de Zé de Vapor, pai de santo cachoeirano que no entanto era de nação nagô. Entre eles, Cossard ("Contribution", p. 10) menciona a casa de João Lesenge, "de nation gégé, initié par Zé de Vapor", e Dona Zesi lembra como jeje a Bartinho de Bessen, filho de santo de Zé de Vapor: 27.8.99.

jeje cachoeiranos, circulando versões históricas distorcidas que vão se reproduzindo sem maior sentido crítico. Exemplos desse fenômeno podem ser constatados hoje na Internet, onde pais e mães-de-santo apresentam nos seus sites históricos da nação jeje-mahi bastante imaginativos¹⁵⁶. Mas essas são dinâmicas de transformação inevitáveis, que seguramente encontram paralelos nos aspectos rituais e que explicam, em parte, o êxodo para a Bahia dos praticantes jeje do sul.

Aliás, além dos novos conhecimentos rituais que eles possam apreender nas casas de Cachoeira, por vezes menores do que o esperado, nessas viagens sobretudo o "contato com as origens" confere a esses especialistas religiosos um prezado prestígio e status uma vez de volta para as suas respectivas comunidades. Na verdade, essa afluência de pessoas do sul aos terreiros da Bahia é apenas a variante jeje de um fenômeno muito mais amplo e complexo que vem afetando as religiões afro-brasileiras desde a década de 1980. Nesse período, o Candomblé atinge um grau de visibilidade e reconhecimento social até então inexistente, passando de uma religião marginalizada e discriminada a prestigiada e valorizada pela elite intelectual. É nesse contexto que na Bahia as casas de Candomblé "tradicionais" legitimam o seu prestígio com base na sua "pureza africana", e é na procura dessa "pureza" que se inicia o chamado processo de "re-africanização". Como já vimos, trata-se de um processo que encontra os seus antecedentes históricos provavelmente na virada do século XIX, que se reforça nos anos 1930, mas que só na década de 1980 se formula explicitamente no discurso dos praticantes e adquire novas dimensões nas práticas, como a rejeição do "sincretismo" católico, as viagens de especialistas religiosos a África, ou a implantação de cursos de yoruba, para citar apenas alguns dos aspectos mais conhecidos.

Simultaneamente, como consequência da crescente aceitação social do Candomblé e do processo de "re-africanização" iniciado na Bahia, nas cidades do sul se produz uma paulatina transferência de praticantes de Umbanda para o Candomblé, sendo que essa instituição religiosa é percebida agora como uma tradição de mais "força" e prestígio, o que no mercado religioso significa também a possibilidade de maior clientela. Reginaldo Prandi estudou em detalhe esse fenômeno em São Paulo.

¹⁵⁶ Ver por exemplo: Babalorixá Paulo de Oxalá: <http://sites.uol.com.br/paulodoxala/>. Citamos a modo ilustrativo um fragmento da genealogia do Seja Hundé documentada nesse site: "o Mahin, que era comandada por Sinhá Romana que vinha a ser "Irmã de santo" de Ludovina Pessoa (esta última

Nesse contexto, África ou, na impossibilidade de chegar até lá, as casas “tradicionais” do Candomblé baiano, que ficam mais perto e acessíveis, passam a ser prestigiadas como a “origem perdida” que deve ser procurada ou recuperada, a mítica fonte de “pureza” da qual deve se beber para legitimar as práticas, e em definitivo o poder, dos novos especialistas religiosos.

É nessa dinâmica sócio-histórica que no âmbito da nação jeje o Seja Hundé e o Bogum, como casas antigas de raiz africana, foram dimensionadas e associadas 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 massiva 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 ter 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 a um nível material como para garantir o número suficiente de participantes, dependem dessas pessoas. O povo jeje tem demonstrado amplamente a sua capacidade de persistência e adaptação, superando momentos difíceis, como, por exemplo, os longos conflitos de sucessão, porém os desafios dos novos tempos são bem diferentes e as consequências 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 parece ter sido o grande inimigo dessa congregação. A partir da década de 1960, com a chefia de Runhó, se inicia o que chamamos a “época moderna” do Bogum, marcada por mudanças importantes relacionadas com os efeitos do crescimento urbanístico de Salvador e a especulação imobiliária.

mais tarde assumiria o cargo de Gaiacú na Kwe de Boa Ventura). Mas, pela ordem temos Manoel Ventura, que seria o fundador, depois viria Sinhá Pararase, Sinhá Balle e atualmente Gamo Loko-se”.

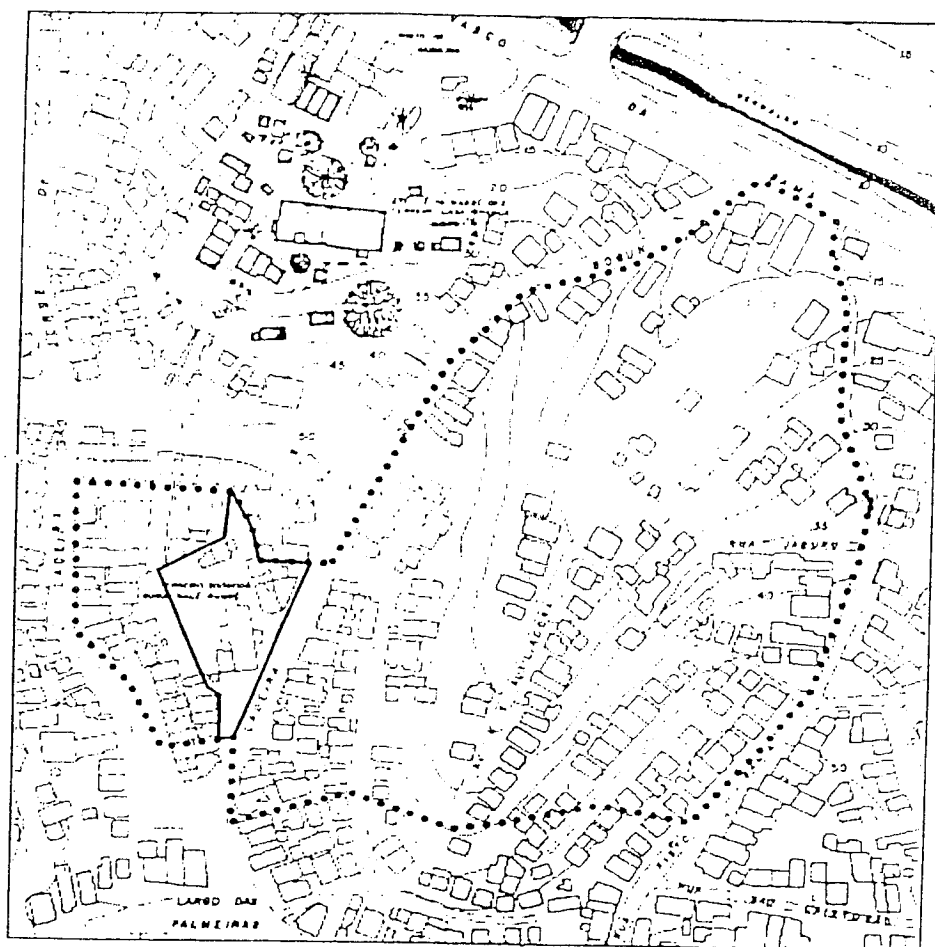
Em 1890, na arrecadação da propriedade de Maria Julia Figueiredo Maria, ialorixá do Ilê Iyá Nassô após a morte de Marcelina da Silva, consta que ela possuía três casas, uma grande de taipa de duas salas e seis quartos e duas pequenas de palha, "no lugar denominado Engenho Velho, estrada do Rio Vermelho (...), em terreno arrendado e de propriedade do Doutor José Carneiro de Campos". Sendo que em 1890 o Ilê Iyá Nassô já estava estabelecido a menos de cem metros do terreiro Bogum, poder-se-ia inferir que o Dr. José Carneiro de Campos foi o proprietário das terras de ambos candomblés, até pelo menos a última década do século XIX.

Provavelmente, no início do século XX, essas terras passaram a ser propriedade do Comendador Bernardo Martins Catharino¹⁵⁷. As terras do Comendador incluíam, decerto, as áreas do Bogum, Pó Zerrem e Casa Branca e se estendiam até a zona do terreiro Gantois¹⁵⁸. Por volta de 1930, essa área do Engenho Velho da Federação, de 226.526 metros quadrados, foi herdada por Eduardo Martins Catharino, filho do Comendador, e adquirida, em 1953, por sucessão "mortis-causa", pela filha do primeiro, Maria Laura Martins Catharino e seu esposo Hermógenes Príncipe de Oliveira. Após a separação do casal, em 1989, as terras passam a ser propriedade de Hermógenes Príncipe de Oliveira, o seu atual proprietário¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Em 1930, a roça no distrito da Vitória, na Matta Escúra, propriedade de Joaquim Jose da Silva Fialho, dividia-se ao norte e ao oeste com as terras de Bernardo Martins Catharino: "Inventário de Joaquim José da Silva Fialho, 1930", 6/2366/2866/2, APEBa. Existe o testamento da mulher do Comendador, Ursula Martins Catarino, de 1922, proprietária de um palacete e várias casas na rua de Graça e na rua da Vitória (distrito da Vitória), assim como de terras e outros imóveis em Feira de Santana. No entanto, não há menção das propriedades do seu marido: "Testamento de Ursula Martins Catarino, 1922", 7/2950/0/8, APEBa.

¹⁵⁸ Segunda Ordep Serra o grande engenho dos Catharino incluía ate as terras do Gantois. Nos anos 1980 os herdeiros do Comendador Catarino estavam querendo vender a parte traseira do Gantois: Ordep Serra, comunicação pessoal, 13.12.99.

¹⁵⁹ Cartório do 1º Ofício de Registro de Imóveis de Salvador; apud. Maia, "Projeto Fundiário", documentos vários.



O sitio terreiro Bogum.

Área original aproximada (linha pontuada) e área atual (linha contínua)

Fonte: SICAR/CONDER; Projeto MAMNBA, Prefeitura Municipal de Salvador.
Setembro 1981.

Como já indicamos no capítulo anterior, originalmente, a extensão do terreiro abarcava uma grande área de mato e, como dizia o gan Celestino, “era uma grande senzala”¹⁶⁰. As terras iam do alto da Federação – hoje Praça Valmir Barreto – e se estendiam, descendo o morro entre a ladeira do Bogum – hoje Ladeira Manoel Bomfim – e a Rua Xisto Bahia, até chegar na antiga Estrada Dois de Julho – hoje Avenida Vasco da Gama – onde passavam o rio Lucaia e a linha de bonde. 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 da de 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”¹⁶¹.

A progressiva perda de terras se deu devido, sobretudo, à construção de casas e casebres, iniciada em finais dos anos 1950, e se agravou na década de 1960. As terras que ficavam do outro lado da Ladeira Manoel Bomfim foram aos poucos ocupadas por terceiros, a partir de vendas realizadas pela família Catharino (proprietários nominais das terras), concessões que fazia Runhó a pessoas que vinham lhe pedir ajuda, e vendas ocasionais que realizava por conta própria Elisio, irmão de Nicinha. Ao mesmo tempo, havia certa negligência da Prefeitura, que não controlava a situação¹⁶².

Em janeiro de 1961 Runhó já se lamentava de que parte das árvores sagradas foram “separadas” do terreiro e queixava-se dos problemas imobiliários pelos quais passava o terreiro. Ela comentava que “o senhor Catarino parece que quer vender o terreno donde está situado o barracão”. Quando perguntada porque não havia pensado em adquirir o terreno respondeu: “ninguém pensou em comprar pois quem é que ia pensá que as coisas ia ficar ruim assim. Não se pode pagar o que eles quer”¹⁶³.

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 separado uns 50 metros do barracão, onde estava a árvore sagrada do vodun Azanado, e um outro onde tinha a casa de Agorensi, uma antiga vodunsi 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”¹⁶⁴.

¹⁶⁰ “A Rica história dos terreiros de candomblé da Bahia que o tempo ameaça destruir”, *Tribuna da Bahia*, 28.3.87.

¹⁶¹ “Bogum quer tombamento para preservar o seu bisseccular Terreiro”, *A Tarde*, 24.7.86.

¹⁶² Everaldo Duarte, 11.11.99.

¹⁶³ Ficha n. 1, CEAQ, 17.1.61.

¹⁶⁴ “Runhó quer mato e rio para ‘voduns’ do Bogum”, *A Tarde*, 5.12.75.

Em 1979 [***] a árvore de Azanado, de grande importância ritual, foi injetada com agentes químicos que acabaram com a sua vida. Esse ano, que coincidia com a reabertura do terreiro sob a direção de Nicinha, a obrigação de Azanado não foi mais realizada nesse local (ver capítulo 6). Pouco tempo depois esse pedaço de terra de Azanado foi vendido e os benefícios distribuídos entre vários membros do terreiro. Ogan Celestino comentava: “nos desfizemos de parte do terreno porque fazíamos muro e derrubavam, além de jogarem lixo nele”¹⁶⁵.

Como já comentamos, em 20 de fevereiro de 1979 o prefeito Edvaldo Brito visitou o terreiro e foi homenageado pela comunidade. Nicinha iniciava a sua gestão com alianças políticas do mais alto nível, embora Jehová de Carvalho no seu discurso afirmava que “aqui não se permite a presença de figuras destacadas da comunidade com o objetivo de promover a casa turisticamente (...) 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”¹⁶⁶. 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 Fieis de São Bartolomeu, que deveria ser instrumental pela coordenação dos esforços do terreiro na luta pela sua subsistência. Os esforços de ogans como Everaldo Duarte, Jaime Sodré e Gilberto Leal 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 n. 3.591/85, para declarar o Bogum, a Casa Branca, o Gantois e o Candomblé Ipatirio

¹⁶⁵ Everaldo Duarte, 11.11.99; J. de Carvalho, *Reinvenção*, p. 69; Valeria Auada, “A Rica história dos terreiros de candomblé da Bahia que o tempo ameaça destruir”, *Tribuna da Bahia*, 28.3.87. Nesse artigo de jornal, ogan Celestino data a venda do terreno em 1977, mas segundo Everaldo Duarte, os problemas com o muro e o lixo deram-se com o terreno de Azanado, e portanto sua venda aconteceu depois de 1979; Everaldo Duarte, 22.9.01.

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 vizinhas¹⁶⁷.

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 1967, 1968 e 1980, 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 reclamaram mais o pago do aluguel. Porém, os moradores do Bogum ainda não têm nenhum registro de propriedade das terras¹⁶⁸.

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 chama a atenção para a área cada vez mais reduzida do terreiro e Nicinha se queixa dizendo que "isso na maioria das vezes atrapalha a realização das cerimônias secretas do culto, pois estas ficam a vista de curiosos". A lei existia, mas a sua eficácia era nula.

Jaime Sodré também aproveita para "despertar a atenção da comunidade baiana para a situação do candomblé da Nação Jeje, da qual o Bogum talvez seja o único do estado, e para a situação precária de conservação em que se encontram as instalações físicas do referido terreiro", com necessidade de obras urgentes no chão,

¹⁶⁶ "Candomblé do Bogum faz festa em homenagem ao prefeito da cidade", *A Tarde*, 20.2.79.

¹⁶⁷ "Projeto de Lei n. 3.591/85", Projeto MAMNBA, Prefeitura Municipal de Salvador. "Terreiros querem proteção para manter culto a orixás", *A Tarde*, 10.12.85.

¹⁶⁸ "Terreiros querem proteção para manter culto a orixás", *A Tarde*, 10.12.85. Everaldo Duarte, 1.8.99.

telhado, janelas e portas etc. Sodré sugere nesse momento o tombamento do terreiro para preservá-lo e evitar esses problemas¹⁶⁹.

Se por um lado o projeto de tombamento não prosperou, devido à uma decisão interna dos membros do Bogum, que temiam desse modo não poder preservar a privacidade das áreas sagradas do terreiro, 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 entorno do terreno, porque, conforme declarava o ogan Celestino Santos, "o dinheiro da casa é insuficiente para os reparos". Naquele momento de entusiasmo esperava-se ainda obter outros apoios a nível 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* Runhó¹⁷⁰.



Lateral do terreiro do Bogum antes da recuperação do telhado (22.7.87)

¹⁶⁹ "Bogum quer tombamento para preservar o seu bissecular Terreiro", *A Tarde*, 24.7.86.

¹⁷⁰ "Gil vai lançar campanha para recuperar terreiros", *Tribuna da Bahia*, 13.3.87; "Campanha para recuperar terreiros de candomblé", *A Tarde*, 13.3.87; "O Chamado do Bogum", *Jornal da Bahia*, 18.3.87; "A Rica história dos terreiros de candomblé da Bahia que o tempo ameaça destruir", *Tribuna da Bahia*, 28.3.87; "Trono de Ruinhó", *Cidade da Bahia*, 28.8.93; "Decreto de Lídice autoriza monumento à Revolta dos Malês", *Diário Oficial do Município*, ano VIII, n. 1145, 22.11.93. Em 2001, graças a 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.

Vemos, portanto, como na década de 1980 o Bogum se mobiliza 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, começa 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”¹⁷¹. 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 não deixaram perder 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. O Bogum contou com o trabalho de Jehová de Carvalho, ogan da casa e conhecido jornalista que periodicamente escrevia sobre o terreiro, contribuindo para sua visibilidade social. Além disso, outros ogans da casa eram entrevistados por jornalistas e aproveitavam essas ocasiões para expressar as reivindicações do terreiro. Paralelamente existia toda uma série de ações político-administrativas, menos visíveis mas não por isso menos importantes, que os ogans tramitavam através de diversos canais.

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*” (ênfase nosso), além de ser formas de legitimar a autoridade religiosa entre o povo-de-santo, foram os valores críticos utilizados na estratégia do Bogum para dar credibilidade às suas demandas, defender os seus direitos e reivindicar apoio dos órgãos oficiais¹⁷². Paralelamente, a outra idéia que contribuiu à construção do prestígio da casa através da imprensa foi apelar para a idéia de que o Bogum é um “matriarcado”. Como já vimos, a liderança feminina do Bogum data do período pós-abolição, sendo que, na segunda metade do século XIX, apesar da significativa presença de Ludovina Pessoa e da preta Raquel, a liderança masculina parece ter

¹⁷¹ “Seção Serviço Total”, *A Tarde*, 19.1.73.

¹⁷² “Bogum quer tombamento para preservar o seu bisseccular Terreiro”, *A Tarde*, 24.7.86; “O Chamado do Bogum”, *Jornal da Bahia*, 18.3.87.

predominado. Mesmo considerando o século XX, a idéia do matriarcado, embora pertinente no caso do Bogum, não pode ser tomada como característica da nação jeje no seu conjunto. Segundo estatísticas levantadas em 1983, o percentual de líderes masculinos que se declaravam jeje constituía um importante 40% (frente ao 60% das líderes femininas jeje), superior ao 30% dos ketu e ao reduzido 26% dos angola, que popularmente são considerados como a nação com uma maior presença de líderes homens¹⁷³.

O apelo diante dos poderes públicos ao relativamente recente matriarcado do Bogum responde, por um lado, ao desconhecimento da liderança masculina no século XIX, mas, por outro lado, esse apelo poderia ter sido reforçado pela percepção de que a idéia de um poder religioso feminino seria para a elite branca mais aceitável, por ser menos ameaçador, que a idéia de um poder religioso controlado por homens. Nesse sentido, são pertinentes as idéias de Beatriz Gois Dantas quando sugere que desde a década de 1930 intelectuais como Gilberto Freyre e outros contribuíram para criar na sociedade brasileira a imagem benéfica e protetora da mulher negra, associada à "pureza" dos rituais africanos, sobretudo nagô-ketu, frente à imagem do homem "feiticeiro", homossexual e envolvido em práticas sincreticas, associados principalmente à tradição angola. O Bogum, nas suas reivindicações de antigüidade e matriarcado e implicitamente de "pureza africana", parece se alinhar com a ideologia das hegemônicas casas de nação ketu mais "tradicionais".

Outros terreiros jeje 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, como já comentamos, esse autor não fala em nações de Candomblé. Apenas menciona o terreiro de Livaldina, "onde foi mas acentuada a influência dos jeje", por encontrar nessa casa uma figura de serpente que identificou como pertencendo ao culto de Dan (ver capítulo 5)¹⁷⁴. Devemos esperar a década de 1930 para encontrar as primeiras referências a terreiros jeje. Correia Lopes, em trabalho publicado em 1943, documentava a sua visita ao Bogum em 1937. e Carneiro, em obra publicada em 1948, mencionava o Bogum, o

¹⁷³ J. T. dos Santos, *O dono*, p. 19. Também citado por Matory, "Man", p. 217.

Pôço Bêta e o candomblé de Manuel Menez como inscritos, em 1937, na União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia¹⁷⁵. Em relação ao terreiro de Manuel Menez, em São Caetano, infelizmente não conseguimos maiores informações.



Manoel Falefá (de chapéu) e sua primeira mulher.
Foto: Pierre Verger (c. 1950)

X

Na ficha do CEAO, as informações do item “história da casa” parecem sugerir a existência de uma primeira roça, talvez em Mata de São João, chamada Poço Bêta. Aparentemente, a avó de Falefá, Clare Borbosa (sic), era quem devia assumir a chefia desse primeiro terreiro, mas não aceitou o cargo, indicando a Falefá como “herdeiro”. Posteriormente, Falefá abriu um candomblé em Salvador, chamado, segundo ele mesmo, Poço Bêta, com uma diferença de acentuação em relação ao nome original. Consta que o terreiro foi “fundado por Xangô”, provavelmente em referência à primeira casa do Recôncavo, e certamente o “padroeiro da casa” de Salvador era o vodun jeje Sogbo Ada, grafado pelo próprio Falefá como “Cô bô Adân da Virdê”, correspondente ao orixá Xangô. Embora filho de Nanã, o mesmo Falefá declarava “eu sou herdeiro de Sogbo”. Isso sugere que ele teve inicialmente responsabilidade nesse terreiro do Recôncavo, fundado por terceiros.

A etimologia do Poço Bêta se presta a várias interpretações. *Poço*, provavelmente é uma evolução fonética de Kposu, o vodun pantera. *Bêta*, ou *bêta*, são

¹⁷⁴ Rodrigues, *Os Africanos*, pp. 230-234.

¹⁷⁵ Lopes, “Exequias”; Carneiro, *Candomblés*, pp. 45, 64.

termos mais difíceis de identificar, embora nos terreiros jeje da Bahia o vodun Kpo é também conhecido como Poçu Batan Ajaí, que segundo *gaiaku* Luiza seria o pai do vodun Sogbo. Essa nos parece a hipótese etimológica mais plausível, embora hajam outras. No século XVIII, em Uidá, por exemplo, Labat documenta *beta* como o nome atribuído às vodunsi do vodun cobra Dangbe. O padre Steinmetz, em relação à etimologia do termo Nestuhue no Benin, reporta o uso da expressão *Len-su-hue Kpo-vêta*, que significaria: a casa (*hué*) do grande (*su*) Len, filho da pantera (*kpo*) da cabeça (*ta*) vermelha (*vê*)¹⁷⁶.

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 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 140-E, no bairro de São Marcos, em Pau de Lima, onde permanece até hoje.

Na sua juventude, Manoel Falefá trabalhou na Marinha, viajando em várias ocasiões para África, aprendendo a falar o yoruba, ao tempo que comerciava com pano-da-Costa, *orobo*, *obi* e outros produtos africanos. Falefá foi um personagem popular entre o povo-de-santo, embora entre o povo jeje o seu conhecimento da liturgia dessa "nação" suscite ainda certas reservas. Em 1968, sendo já professor de yoruba, 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, mas que foram posteriormente eliminadas. Embora em 1948 Carneiro identifique o candomblé como "jêje-marrim (*mahi*)", é provável que fosse a partir dessa viagem que ele comece a identificar a sua casa como de nação mina-popo. No entanto, cabe notar que na ficha do CEAO ele já identifica a sua 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 Okére, que ainda

¹⁷⁶ No panteão da família de Sogbo também é conhecido o vodun Abetá Yoyo: *gaiaku* Luiza, em CEAO, 2ª Encontro, pp. 70, 75. Labat, *Voyage*, ii, p. 188; Falcon, "Religion", p. 143. Segundo Yeda Machado, *betô* é um termo utilizado nos candomblés angola para designar aqueles terreiros que não são "puros ou tradicionais". *Beta* é utilizado com um significado semelhante no Maranhão.

funciona¹⁷⁷. Com a morte de Falefá, em 1980, a sua filha-de-santo mais velha, Sibeboran, de Aziri Tobossi, assumiu a liderança do terreiro, mudando o seu nome para Ilê Omó Ketá Poço Betá (Casa dos filhos do Poço Betá) e apossando como "regente" do terreiro a Iemanjá ou Aziri Tobossi. Quando Sibeboran faleceu, em 1992, a 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 dezembro¹⁷⁸.

Outro importante terreiro das primeiras décadas do século XX foi a Cacunda de Yaya (Yava), que já mencionamos em várias ocasiões. Matory fala da origem do Cacunda como saindo de um terreiro na vila de Acupí, perto de Santo Amaro. 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 transferido para São Caetano. Foi dirigido por Simfrônio Eloi Pires, descendente de africanos, filho de Obaluaê, com a *digina* Zuntôno. Morreu em 1 de junho de 1938, deixando como sucessora sua mulher, Constança da Rocha Pires, mais conhecida como mãe Tança, filha de Nanã, cuja *digina* 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 *digina* Ia-Omi-Ni-Que, tendo por *pejigan* (e *axogun*) Pedro de Alcantara Rocha (Pedrinho), filho de Ogun, com *digina* Ogun Leê, confirmado em abril de 1933. Sendo filho natural de mãe Tança, após a morte dela Pedrinho passou a ser chamado de *babalaxe*. As festas mais importantes eram a Festa das Frutas e o *amala* de Xangô, celebradas em 6 de janeiro, e a festa de Obaluaê, com matança de boi e cabritos, e o sábado de Aleluia, na Páscoa. Embora a casa preserve os *assentos*, desde 1991 não se celebram festas lá¹⁷⁹.

Como o Poço Beta, a Cacunda de Yaya, surge de um terreiro do Recôncavo. Segundo o pai-de-santo Jaime Montenegro, filho dessa casa, o pessoal de Santo Amaro era Casarangongo [o que parece um termo banto] e falavam que eram jeje agabi. Como comentamos no capítulo 1, o termo *agabi* foi também registrado como

¹⁷⁷ Itamoacy, 13.12.98; Gambovi, sobrinha de Manoel Falefá, 6.12.98.

¹⁷⁸ *Guiaku* Luiza, em CEAO, 2^a Encontro, pp. 73-4; Mott & Cerqueira, *Candomblés*, p. 157. Existem dúvidas quanto a 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 ogan da casa, ela teria sido efetivamente feita por Falefá, em São Caetano. Esse ogan acrescenta que o nome português de Sibeboran era Josefina: 13.12.98.

uma das "sub-nações" dos antigos terreiros nagô do Recôncavo e Oliveira documenta o termo *agabi* como o nome de um ritmo de tambor também conhecido por *ego*¹⁸⁰. 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 vodunsi, depois ainda teve um segundo *barco* de quatro vodunsi¹⁸¹. O terreiro Ilê Ayé Jitolú de mãe Hilda Dias dos Santos, fundado em 1940 [1960's check***], no Curuzu, centro espiritual do bloco afro Ilê Ayé, e o terreiro Inlegedá Jigemin (Vodum Zô) 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-savalu. As diferenças litúrgicas entre o jeje-mahi e o jeje-savalu não são muito acentuadas, embora hajam benções, cantos de sacrifício e de saída de iaôs, e hinos de nação que são diferenciados (ver apêndice cantos). De modo geral, o jeje-savalu apresenta atualmente fortes influências da liturgia nagô-ketu. No terreiro Vodun Zô de pai Amilton, por exemplo, celebram-se obrigações como a "procissão para Oduduwa", semelhante as águas de Oxala da nação ketu, que não são normalmente celebradas no jeje-mahi. Nesse terreiro, os rituais do *zandrô* e do *boitá*, importantes obrigações do rito mahi (ver capítulo 6), são raramente celebrados e o *boitá*, por exemplo, é privado e não envolve a procissão em volta das árvores sagradas característica dos terreiros mahi. O jeje-savalu reconhece como "os verdadeiros donos" da 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 parecidos¹⁸².

Constatamos como nos anos 1920 e 1930 várias casas jeje de Salvador surgiram como continuação de terreiros localizados no Recôncavo (Santo Amaro, São Francisco do Conde, Mata de São João). No capítulo anterior já mencionamos o terreiro jeje-dagomé da Fazenda Caju, nas margens do rio Paraguaçu, perto de

¹⁷⁹ Matory, "Man ", pp. 211-13; cf. Pedro de Alcantara Rocha, entrevista 10.9.92; Pai Amilton, 26.12.95.

¹⁸⁰ *Gaiaku* Luiza, 26.02.01; A. B. Oliveira, *Cantando*, p. 18.

¹⁸¹ Jaime Montenegro, 10.8.99.

¹⁸² Pai Amilton, entrevista 26.12.96.

Maragogipe. Era dirigido por Dona Vitória, quem por volta de 1970 tinha uns 90 anos, o que indica que o terreiro poderia ter funcionando já nas primeiras décadas do século. Segundo Luiz Magno, Dona Vitória “era de Aberigã com Nanã. Aberigã é o nome que eles chamam o vodun Bessen lá no jeje-dagomé. Para se chegar na roça, só de embarcação que pegava em Maragogipe, ou em Salvador. Só tem um canhinho por terra, que é pela estrada da praia de Bom Jesus. Vai de cavalo porque carro não vai. Era muita gente e na época dos candomblés, eram muitas canoas e barcos para atravessar o pessoal. As pessoas iam e só voltavam quando terminavam as festas, só o povo de Maragogipe, que voltavam ao amanhecer do dia”¹⁸³. Em Maragogipe, nas décadas de 1930 e 1940, abriu terreiro a temida Badesa Arcanja, filha de Maria Agorensi, que, como já comentamos, 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 Itaparica¹⁸⁴. 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 Distilarias de Aguardente. Eram na sua maioria, tanoeiros e forjadores” e menciona o “terreiro do Mestre Evôdio, velho adorador de Avrikiti, divindade marinha” e os seus companheiros Tio Cassiano, Mestre Jorge, Tia Henriqueta e o Mestre Antônio Laê. Nessa congregação religiosa cultuava-se também Obessém [Bessen] e Irôko [Loko]¹⁸⁵. Não são fornecidos mais detalhes, porém a referência ao vodun Averekete do seu líder permite supor que o terreiro tinha uma 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, falando da história do Axé Opo Afonja, comenta que “no dia 10 de março de 1937, Iyá Obá Biyi [Mãe Aninha] começou sua tarefa, fazendo uma grande obrigação para o babalorixá Vidal, que era de Xangô na nação Jeje, e fez

¹⁸³ Luiz Magno, 4.2.99; apud. L. de Carvalho, 2004, p. 14 (transcrição adaptada). Segundo a minha transcrição da mesma entrevista, Averigã seria outro nome de Oxaguian.

¹⁸⁴ *Gaiaku* Luiza, 1996. No capítulo 1, comentamos a freqüente associação que o povo-de-santo faz entre a denominação étnica efan ou efon (povo do país Ekiti, na área yoruba) e o etnônimo fon e a tendência a confundir esses terreiros como jeje.

¹⁸⁵ Ossório, *A ilha*, p. 130. Fico grato a Renato da Silveira que chamou a minha atenção para a existência desse texto: 16.6.01.

Oxalá (Oxaguiã)". Essa troca de santo, e de nação, que segundo *humbono* Vicente foi a causa da sua morte, evidencia o movimento de indivíduos jeje para casas de nação ketu e indica a relativa permeabilidade das fronteiras entre as nações de Candomblé¹⁸⁶. Embora entre o povo-de-santo haja uma clara distinção entre os ritos de uma nação e outra, um especialista religioso competente terá normalmente conhecimentos de vários delas e poderá alternar as suas práticas segundo as necessidades. Em 1941-2, além das gravações realizadas no Bogum, o casal Herskovits registrou várias cantigas identificadas como "Gêge" interpretadas pelo "grupo do Vidal". No entanto, o "grupo do Manoel" (provavelmente Manoelzinho de Oxóssi, Manoel da Caixa d'Água, filho de santo de pai Procopio), acompanhado em alguns cantos por "Caboclo", interpretam tanto cantigas jeje como ketu e angola. Também o "grupo de Posidoneo", além de cantos jeje, interpreta outros ketu. As notas que acompanham esse material etnográfico ilustram bem como os praticantes diferenciavam os cânticos e divindades por nações, mas também mostram a sua simultânea competência para executar vários repertórios.

Nesse território de fronteira cabé situar uma série de terreiros, como o Ilé Maroialaje ou candomblé do Alaketo, no Matatu, e o terreiro Oxumaré, na Mata Escura, que, sem se declarar explicitamente jeje, apresentam forte influência da tradição dessa nação. No caso do Alaketo, terreiro dos mais antigos de Salvador, essa justaposição de ritos teria os seus antecedentes na cidade de Ketu, de onde os seus fundadores eram originários, pois lá os cultos orixá conviveram com os cultos vodun dos seus vizinhos desde tempos imemoriais. Embora a literatura afro-brasileira identifique geralmente o Alaketo como candomblé nagô-ketu, a sua atual dirigente, Olga Francisca Régis, o identifica como nagô-vodun e explica:

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 a parte de jeje; e de Azoónu, é mais para a parte de jeje; de Iroko é mais para a parte de jeje. Também fazemos Xangô que é mais para a 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

¹⁸⁶ D. M. dos Santos, *História*, p. 14; Lima, "A Família", p. 140; *humbono* Vicente, 11.7.00.

dizer, tem uns que fazem as coisas diferente. (...) Nos temos a separação deles¹⁸⁷.

Esse interessante comentário ilustra como apesar do crescente processo de "nagonização" 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 (Antônio Manoel do Bomfim), seu filho-de-santo¹⁸⁸. 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 Jacinto¹⁸⁹. Lima indaga porque Carneiro omitiu o nome de Cotinha na sua obra, "vez que o próprio Carneiro cita, em *Religiões Negras*, o terreiro de Oxumaré, que freqüentava: 'No candomblé do Oxumaré tive oportunidade de assistir danças que acusavam parentesco próximo com o grupo totêmico a que Nina Rodrigues chamou *clã da tartaruga*'. Ainda no *Apêndice* do mesmo livro, Carneiro inclui um capítulo, 'Presente à Mãe d'Água (1934)', em que descreve, num estilo colorido de reportagem, a festa do 'presente' do candomblé do Oxumaré, referindo-se, inclusive, à mãe do terreiro, Cotinha, sem, entretanto, mencionar-lhe o nome"¹⁹⁰. Por outro lado, Carneiro em *Negros Bantos* comenta que "há na Mata Escura, um candomblé com o seu nome [Oxumare] dirigido pelo pai-de-santo Jacinto"¹⁹¹, mas, como foi dito, ele era apenas o marido de Dona Cotinha.

¹⁸⁷ Olga de Alaketo. Salvador, entrevista 3.1.96.

¹⁸⁸ A primeira referência conhecida a "Antônio, vulgo *Euxumaré*" aparece numa notícia do *Diário de Notícias*, em 18.09.1911 (p. 1); apud. M. L. A. dos Reis, "A Cor", p. 133. Encontramos uma segunda reportagem referente ao "conhecido curandeiro *Oxumaré*" em *A Tarde*, 3.10.1922, p. 2. Em 1934, João da Silva Campos apresenta uma lista "deficiente", isto é, que o autor considera incompleta, "dos feiticeiros mais antigos da Bahia de 1875 para cá". Na primeira geração das três por ele citadas, menciona entre "os mais temidos" a "Safocó, mulato e Antônio Oxumaré (Cobra Encantada) creoulo": Campos, "Ligeiras", p. 305. Ficha s. n., CEAO, 1960.

¹⁸⁹ Seu Jathinto foi pai natural de Seu Januario que é o atual prior da irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos no Pelourinho. Seu Januario foi suspenso ogan de Oxumaré na Casa Branca, e também no terreiro Oxumaré por Dona Cotinha: Milton Moura, 1.9.01.

¹⁹⁰ Lima, "O candomblé", p. 41.

¹⁹¹ Carneiro, *Religiões*, pp. 166-167. Em "Uma Revisão na Ethnographia Religiosa Afro-Brasileira", trabalho apresentado no Congresso Afro-Brasileiro de 1937 (p. 66), Carneiro cita "o candomblé do Oxumaré, na Mata Escura do pae-de-santo Jacyntho".

Esse candomblé, hoje autodenominado de nação ketu, teve forte influência da nação jeje, no seu início. Verger comenta que “os cultos Gegê e Nagô se fundiam em terreiros como o de Oxumaré”. Dona Zizi conta que Antônio Oxumaré vinha do Bogum e Salaco do Gauntois, “dai a nação nagô-vodun”. Antônio Oxumaré não vinha do Bogum, mas é possível que realizasse alguma obrigação do rito jeje com Romana, que freqüentava muito o seu terreiro. 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 dançava mulher, eram feitos no Oxumaré. Duarte diz que o terreiro “primeiro era ketu [em tempos de Salaco], depois veio um homem que era jeje [Antônio Oxumaré], depois foi “quase jeje” [em tempos de Cotinha e Simplicia], e hoje é de novo ketu”. O atual dirigente do terreiro, 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. Isto tem mais ou menos uns, cinquenta anos, de minha avó para cá”. Desse comentário poderíamos supor que a mudança de nação se deu na década de 1940, talvez após o falecimento de Dona Cotinha, mas os motivos não foram identificados¹⁹².

Além dos terreiros aqui referidos, houveram e há ainda vários outros que se declaram jeje. Adaptando uma série de estatísticas dos terreiros de Salvador segundo as suas nações, conseguimos a seguinte tabela.

Tabela 12: Estatísticas dos terreiros jeje em Salvador.

Ano	Jeje	%	Ijexá	Ketu	Angola	Caboc.	Umb.	Outro	Total
1937 ¹⁹³	9	13.4	6	13	22	15	-	2	67
1969 ¹⁹⁴	14	4.57	16	107	61	105	2	1	306

¹⁹² Verger, “Orixás da Bahia”, p. 208; Dona Zezi, 28.10.98; Everaldo Duarte, 1995; Silvanilton da Mata, em CEAO, 2ª 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, quem faleceu em 18 de setembro de 1967; Milton Moura, 1.9.01.

¹⁹³ União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia (1937): Carneiro, *Candomblés*, p. 44. Na categoria “jeje” incluímos jeje e dahoméa; na categoria “ketu” incluímos kêtô, alakêto, yorubá e nagô; na categoria “ijexá” incluímos ijêxá e ilú-ijêxá; na categoria “angola” incluímos angola, congo, môle-congo, angola-congo, congo-caboclo e angolinha e na categoria “outro” incluímos um terreiro africano e outro muçurumim. Cabe notar que Carneiro estima em 100 os terreiros existentes na época e, portanto, os candomblés registrados na União constituíam aproximadamente o 67% do total.

¹⁹⁴ “Pesquisa sobre os Candomblés de Salvador”, dirigida por Vivaldo da Costa Lima, CEAO, 1960-69; apud. J. T. dos Santos, *O dono*, p. 21. Vivaldo da Costa Lima nos facilitou acesso às 113 fichas de terreiros desse projeto, entre as quais achamos nove (7.9%) que se declaravam jeje.

1981 ¹⁹⁵	4	0.27	14	660	350	271	50	-	1349
1983 ¹⁹⁶	30	2.47	47	447	384	41	1	261	1211
1992 ¹⁹⁷	19	2.02	22	415	200	245	37	-	938
1998 ¹⁹⁸	18	3.60	8	282	137	14	11	26	500

Esses dados devem ser tomados com certa 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 mais recente estatística sobre 500 candomblés de Salvador, aparecem 17 terreiros jejes. No entanto, há outros terreiros com nomes que incluem termos aparentemente jeje, como o Ilê Savaluê de Azanssun, na Liberdade, fundado em 1972, sem filiação declarada, ou o Ilê Axé Gêge, fundado em 1977, cuja filiação é Anita, que se declaram ketu. Também há terreiros que se declaram jeje mas que têm “donos da casa” pertencentes a outras nações ou cuja filiação a candomblés jeje é questionável.

Apesar dessas nuances, a tabela mostra um claro declínio da percentagem dos terreiros jeje em relação ao total de casas de culto registradas na cidade. Desde os anos 1930, quando os jeje tinham uma presença significativa de 13%, até as décadas de 1980 e 1990, em que eles apenas representam um 2% ou 3,6%, a tendência tem sido baixar. Esse fato pode se dever à grande expansão de terreiros ocorrida a partir dos anos 1970, na qual muitos terreiros sem filiação religiosa definida, para legitimar suas atividades, passam a se declarar ketu por ser essa “nação” a de mais prestígio e visibilidade social. Isso explicaria, em parte, o baixo 0,2% dos jeje, em 1981, quando as casas ketu 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

¹⁹⁵ Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro (Barbosa, 1984): apud. J. T. dos Santos, *O dono*, p. 21.

¹⁹⁶ Adaptado dos dados da pesquisa realizada pela SIC-IPAC (Secretaria da Indústria e Comércio-Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia), na Região Metropolitana de Salvador: apud. J. T. dos Santos, *O dono*, p. 19. Nesse levantamento, as autodenominações por nação são muito variadas, aparecendo distintas combinações como angola-ketu, ketu-caboclo, angola-ijexá, jeje-angola etc. Essas denominações foram incluídas na categoria “outro”, embora figuram 4 nagô-vodum, 1 jeje-ijexá, 4 jeje-angola, 1 jeje-nagô-angola, 2 jeje-nagô, 3 ketu-jeje e 1 angola-jeje-ijexá.

¹⁹⁷ Livros de registros, Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro, Salvador, Junho 1992. Apresentamos apenas os dados de Salvador; no Interior do Estado aparecem mais 10 terreiros jeje, que representam apenas o 0,7% do total dessa área.

¹⁹⁸ Levantamento de 500 terreiros em Salvador sobre uma estimativa de 2000: Mott & Cerqueira, *As Religiões*, p. 43. No item jeje incluímos jeje (17), mina-jeje (1). Existem ainda jeje-nago (3), jeje-Queto (1) e jeje-ijexá (1).

já foi. Hoje ninguém sabe responder às cantigas”¹⁹⁹. A memória da tradição ritual jeje esta sendo esquecida e é interessante notar que a perda do conhecimento dos cantos é identificado como um dos fatores centrais.

Apesar desse progressivo declínio, 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-ketu ou congo-angola. Em parte isso se deve à visibilidade social de terreiros como o Bogum que, como vimos, nos anos 1970-80 utilizaram a imprensa como um meio para chamar a atenção e reclamar ajuda dos órgãos oficiais. Mas esse prestígio também esta enraizado na própria história do Candomblé, que reconhece a tradição do culto vodun 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-mahi do Rio de Janeiro e de outras cidades do sul. Por outro lado, em Salvador, o Bogum está por reiniciar suas atividades litúrgicas e, junto com outros terreiros como o Vodun Zô de pai Amilton, que também desfruta 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 Nascimento publicaram nos últimos anos obras dedicadas a terreiros jeje, e também o presente trabalho se insere 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 nagô-centrismo do Candomblé contemporâneo. No momento atual, a construção de identidade a partir de uma “especificidade diferenciada” que contraste com os referentes hegemônicos pode ser vista como uma estratégia alternativa para incrementar o atrativo e legitimar o prestígio de certos terreiros. Nesse sentido, a tradição do culto vodun, com os seus reconhecidos antecedentes históricos e a sua simultânea “raridade”, é uma opção com um potencial ainda por ser desenvolvido.

¹⁹⁹ Ficha n. 1, CEAQ, 17.1.61; *humbono* Vicente 17.11.94.

CAPÍTULO 5

O Panteão Jeje e as suas Transformações.

Cultos de múltiplas divindades, panteões e hierarquias

Após a reconstituição micro-histórica dos terreiros jeje-mahi de Salvador e Cachoeira passamos a examinar o 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 2, na primeira parte do capítulo analisamos 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 duma 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 espiritual¹.

Antes ao século XIX não há evidência documental na Bahia de congregações que cultuassem mais de uma divindade, embora desse fato não possa inferir-se a sua inexistência. Como já comentamos, 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 num candomblé na Quintas da Barra, no distrito da Vitória em Salvador, a polícia achou diversas vestes e emblemas rituais que sugerem esse culto coletivo².

¹ Utilizo a expressão "cultos de múltiplas divindades", corresponde a expressão inglesa de "multi-divinity cults", para enfatizar a pluralidade diferenciada de divindades existente em cada uma das congregações religiosas, evitando o termo *politeísta*, normalmente associado à religião como um todo.

² Silveira, "Iyá Nassô". Harding, *A Refuge*, p. 59. Para uma transcrição do documento de 1858, ver Harding, "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 a meados do século XIX: *A Refuge*, p. 58; cf. Wimberly, "The Expansion", pp.82-83.

Autores como Verger ou Bastide, comparando essa situação baiana com evidências etnográficas dos cultos orixá da área yoruba, 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 a divindades de origens diversas, como aconteceu no Ilê Iyá Nassô, seria resultado de um processo genuinamente "crioulo" ou uma inovação essencialmente americana, devido às novas condições socioculturais impostas pela sociedade escravista, ao encontro inter-étnico de grupos sociais heterogêneos e à necessidade de economizar e compartilhar recursos em tempos de opressão. Outros autores como João Reis tem 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 Candomblé³.

Sem negar a possível intervenção desses fatores, cabe notar que havia entre os grupos africanos que chegaram a Bahia alguns com claros antecedentes religiosos nesse âmbito particular. Efetivamente, uma das características da religião vodun 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 dos cultos vodun mostra claramente a natureza em essência 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 vodun.

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, o processo de agregação desenvolvido no Candomblé baiano e aquele desenvolvido nas cidades comerciais da área gbe em relação aos cultos vodun poderiam ser interpretados como respostas paralelas, embora independentes, às condições sociais semelhantes. Centros como Uidá ou Abomey, por

³ Verger, *Notas*, pp. 15; "Raisons", pp. 144-45; Bastide, *Sociologia*, pp. 113, 316; Reis, "The politics", p. 15; apud. Harding, *A Refuge*, p. 58.

hennu-voduns = ancestrais divinizados
Fa, Legba = divindades ou forças de caráter pessoal

exemplo, compartilhavam com Salvador a mesma heterogeneidade, movimentação e estratificação social, que de algum modo teria contribuído para a síntese ou justaposição de cultos.

No entanto, devido a 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 vodun, ainda que aplicado a uma diversidade étnica mais extensa. Em outras palavras, certos especialistas religiosos jeje vendidos como escravos na Bahia tinham referentes rituais e o 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 jeje foi, sem dúvida, de muita utilidade para especialistas religiosos de outras origens que, seja em associação com os sacerdotes jeje ou imitando suas práticas, replicaram formas de culto coletivas parecidas. Essas considerações vêm corroborar desse outro ângulo a tese, sustentada no capítulo 2, de que a tradição vodun teve um papel determinante no processo formativo do Candomblé.

Vejamos 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" daomernas em quatro grupos principais: o panteão celeste de Mawu-Lisa, o panteão da terra de Sakpata, o panteão da serpente de Dan e o panteão do trovão de Hevioso. Herskovits comenta que "the Dahomean does not conceive of a single deity as performing all the functions of each of the elements. He rather envisages groups of deities, with each group forming a pantheon ruled by a pantheon head" (ênfase nosso)⁴. Como explica Maupoil, "le tonnerre, la terre, tous les grands youdu possèdent un ensemble de satellites entre qui se répartissent les devoirs de leur charge"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 (*acê*).

⁴ Herskovits & Herskovits, "An Outline", pp. 9-10; apud. Maupoil, *La Géomancie*, p. 56.

⁵ Maupoil, *La Géomancie*, p. 56.

Francis

Olabiya Yai alerta que chamar "panteões" a esses grupos de divindades pode levar a equívocos, já que o termo panteão "surreptitiously introduces the new and potentially subversive twin concepts of verticality and hierarchy as definitional dimensions/features of divinity in the world view of the people of the region" – características que nem sempre poderiam ter existido⁶. No entanto, devemos admitir que idéias de verticalidade e hierarquia não eram estranhas à religião vodun, e isso numa variedade de formas.

Como já foi referido no capítulo 2, 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 fon 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 "plan d'assujettissement des autels au trône", e Maurice Glele, de um "contrôle de police administrative" do estado sobre as congregações vodun⁷. 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-Lisa, em Abomey, transformando esse casal de voduns em divindades genitoras e supremas, colocando-as na cumeieira 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 Nesuliué dos ancestrais reais como culto "nacional", com precedência sobre o culto do resto de divindades "públicas", contribuíram para uma crescente estruturação piramidal do sistema religioso⁸.

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-Lisa, 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

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. 126-127; Herskovits, *Dahomey*, ii, p. 103-5; Yai, "From Vodun", pp. 254, 256; Bay, *Wives*, pp. 92-6.

formação de
um sistema
religioso

coeso foram principalmente restritos à Abomey e a sua área de influência⁹. Embora não devamos subestimar o impacto desses esforços fora de Abomey, o que parece ter prevalecido na região, é uma série do que John Peel, referindo-se a área yoruba, chama de “complexos de cultos locais” (local cult complexes), definidos como “an ensemble of cults which is likely to include both a good many of the *orisa* [vodun] found widely (...) and others of more local currency, perhaps even unique to that place”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 um modo geral, os sacerdotes de cada templo ou congregação vodun tinham uma 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 a uma mesma categoria genérica (*hunve* ou voduns vermelhos, como Hevioso; *atimevodun* ou voduns das árvores; Dan; Sakpata; Nesuhué 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 qualquer templo e, conseqüentemente, no 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, mostram 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 mais importantes cultuados nos *candomblés jeje* da Bahia será desenvolvida mais adiante.

Além dessa variabilidade, em cada templo vodun uma divindade é normalmente indicada como a liderança do grupo espiritual. Esse mínimo elemento hierárquico é geralmente, mas nem sempre, expressado em termos genealógicos. A figura do pai ou de um casal genitor original expressam habitualmente a preeminência

⁹ Herskovits, *Dahomey*, ii, pp. 150-1, 163.

¹⁰ Peel, “A comparative”, pp. 275-6.

J. Panfili
na forma do
complexo

de certos voduns sobre o resto do grupo. Em alguns casos, as hierarquias prevalentes 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), frente a 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 vodun), constituem elementos fundamentais da religião vodun.

Como já foi apontado acima, essas características do culto vodun na área gbe parecem contrastar, até certo ponto, com os cultos orixá da área yoruba, onde a interconectividade entre orixás é, aparentemente, menos forte. Segundo Verger, cada culto 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 a veneração exclusiva de uma única divindade autônoma. Embora na área yoruba 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 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 "triade de Ifá" (Exu, Orunmilá e Olodumaré), os cultos orixá não apresentam quase nenhuma alusão verbal a outras divindades, sugerindo um relativo "separatismo" entre eles e a ausência de um panteão fixo ou estabelecido. Mckenzie, que critica anteriores modelos unitários do panteão yoruba, 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 Santeria cubana (o que ele chama de

Triade de Ifá
Exu, Orunmilá e Olodumaré

"politeísmo", em oposição aos "monoteísmos justapostos"), seria uma criação característica do Novo Mundo, resultado das novas condições socioculturais impostas pelo escravismo, onde 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 "nagô-cêntrica" de Verger tem sido aceita e replicada de forma acrítica pela literatura afro-brasileira, especialmente por Bastide, para citar apenas um dos autores mais significativos¹². 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 divindades¹³.

Aliás, também na área yoruba, 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 Èkìtì, e por Margaret Thompson Drewal em Igbogila, uma vila na região de Egbàdò. Apter chega até a afirmar que os cultos de múltiplos orixá poderiam constituir uma característica comum da área yoruba, 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 yoruba. Conquanto prescindamos de uma análise histórica mais detalhada, cabe notar que os cultos de múltiplos orixás na área yoruba parecem um fenômeno relativamente recente, talvez resultado das migrações e re-estruturações sociais ocorridas após a queda do reino de Oyo por volta de 1830, ou, alternativamente, uma apropriação de práticas vodun que teriam sido assimiladas por certos grupos yoruba. 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 vodun, apropriada dos gun de Porto Novo, pelos ahoṛi (holli-idjè) e subseqüentemente replicada pelos

¹¹ Verger, *Notas*, pp. 15, 39 e "The Yoruba", p. 24; McKenzie, "O culto", pp. 134-5, 137, 139.

¹² Bastide, *Sociologia*, pp. 113, 316; Verger, *Notícias*, pp. 228-29.

¹³ Ver, por exemplo: Merlo, "Hiérarchie"; Herskovits, *Dahomey*, ii, p. 304.

seus vizinhos de Egbado¹⁴.

Ainda que não seja possível datar com precisão a forma de performance seriada de Igbogila, cabe notar que a sua coreografia circular (característica das danças de orixá) e a identidade e ordem em que são celebradas as divindades (Elegba, Ogun, Eyinle, Iroko, Ondo, Omolu) apresentam uma surpreendente semelhança com o *xiré* (seqüência inicial de cantos e danças) praticado nos candomblés ketu da Bahia. Ou bem as práticas de Igbogila foram introduzidas por libertos retornados do Brasil, sem ter, então, nenhuma influência no Candomblé, ou, alternativamente, se realmente eram práticas autóctones mais antigas, poder-se-ia pensar que os egbado, talvez mais do que os ketu ou oyo, foram importantes agentes sociais na formação do candomblé nagô-ketu. Essa hipótese, mesmo que de uma forma indireta, viria ainda corroborar a idéia de uma influência da tradição vodun no processo formativo do Candomblé.

Uma característica desses cultos de múltiplas divindades yoruba é a condução do ritual por uma pluralidade de especialistas religiosos, cada um responsável por um orixá, enquanto, como já apontamos, nos templos vodun encontramos uma liderança centralizada, geralmente num casal homem-mulher de *vodunons*, responsáveis pela totalidade do grupo de divindades. Segundo Rodrigues, na Bahia do final do século XIX não haviam 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 casa¹⁵. Essa nova semelhança estrutural entre a tradição vodun e o Candomblé vem reforçar a nossa tese de base de uma significativa continuidade entre os dois sistemas religiosos.

É preciso salientar que a ênfase dada aqui à importância da tradição vodun responde à orientação da pesquisa, mas não deveria nos levar 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 yoruba, horizontal e "multi-monoteísta", é certamente reducionista e analiticamente incorreto. Processos de hierarquização e centralização não eram exclusivos dos fon, e a evidência historiográfica e etnográfica prova que formas centralizadas de organização

¹⁴ Drewal, "Dancing", pp. 211, 230-1. Apter, "Notes", pp. 373, 392-3, 396-7.

¹⁵ Rodrigues, *Ox Africanos*, p. 236. Essa afirmação também é confirmada pela documentação de O Alabama, no período 1863-71.

religiosa foram também comuns entre os grupos yoruba¹⁶. De modo similar, como foi mostrado, cultos de múltiplas divindades e formas de *performance* seriada também não eram exclusivas dos cultos vodun. No entanto, a documentação disponível sugere que essas práticas eram comuns na área gbe pelo menos desde o século XVIII, enquanto na área yoruba 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 que existiram 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, pensamos que o “princípio de agregação”, baseado na dinâmica de incluir novas divindades num complexo ritual preexistente, princípio que no sistema religioso vodun constitui a regra (em vez da exceção, como parece acontecer nos cultos orixá africanos), persistiu como uma influência jeje que ofereceu um referente 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-mahi da Bahia podem cultivar 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 nos candomblés jeje 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 vodun serpente Bessen (a família de Dan); (2) o vodun do trovão Sogbo (a família de Hevioso ou Kaviono) e o vodun da varíola Azonsu (a família de Sakpata). Como explicava o falecido Netinho, vodunsi do Seja Hundé, as três famílias são como os dedos índice, médio e anular; os três pertencem à mesma mão (a mesma nação), mais o médio (Dan) é o maior. Já *gaiaku* Luiza, alterando a hierarquia, fala que Sogbo é o rei, Bessen o príncipe, e Azonsu o conde¹⁷.

Nanã, “a mais velha das mães d’água”; Loko, associado à gameleira; Aziri,

¹⁶ Por exemplo, em relação ao orixá Xangô, em Oyó: Matory, “The Trans-Atlantic” (b).

Agué, Lisa, 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-vodun". Essa justaposição interétnica, que caracterizou não apenas as casas jeje como, de um modo geral, o processo formativo do Candomblé, poderia ser interpretada, segundo sugerimos acima, como uma dinâmica inspirada no "princípio de agregação", operativo no sistema religioso vodun 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 a 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 jeje da Bahia. Esse caso de estudo também sugere que tais mudanças ocorridas ao nível das entidades espirituais, onde novas entidades são adicionadas e outras "esquecidas", relacionando-as em diferentes hierarquias, podem expressar distintas interações étnicas dos seus agentes sociais, assim como mudanças na organização das suas lideranças religiosas. Em outras palavras, a organização do mundo espiritual pode refletir certos aspectos da dinâmica social.

Um esquema simplificado do nosso caso de estudo pode ser dividido em quatro estágios. (1) Inicialmente, os cultos dos voduns do mar e do trovão eram instituições religiosas independentes, adscritas 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 conceptual 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 jeje do Brasil, pelo menos na Bahia e Maranhão, o grupo já integrado de voduns do trovão e do mar, conhecido como Kaviôno ou Hevioso, virou um "panteão" inclusivo, agregando uma

¹⁷ *Gaiaku* Luiza, 26.02.01.

série de divindades que na área gbe eram alheias a esse grupo. (4) Finalmente, como já foi dito, nos terreiros jeje-mahi da Bahia a família de Kaviono (também conhecida como Mundubi), embora identificada como um grupo diferenciado, foi ritualmente justaposta a outros grupos de voduns mahi, como o da serpente Dan e o do vodun 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 a ausência (até a segunda metade do século XIX, na África Ocidental, e praticamente o final desse século, no Brasil) de dados precisos e confiáveis. Essas dificuldades só podem ser contornadas recorrendo à análise lingüística, a tradição oral e a 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 Benin. Dapper menciona oferendas e sacrifícios dedicados ao mar no reino do Benin, Barbot reporta como sacerdotes da região de Popo "pray to the fetishes to make the sea favourable" e Bosman menciona o mar como a terceira divindade do reino de Uidá¹⁸. Em muitos casos, oferendas ao mar eram realizadas para invocar a chegada dos barcos europeus, ou para acalmar a sua fúria e permitir o embarque de mercadorias e escravos. Portanto o culto ao mar estava aparentemente ligado ao comércio com os europeus e as 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 de entrar em contacto ou olhar para o mar¹⁹.

Na área gbe, o culto ao mar parece ter sido inicialmente uma prerrogativa dos

¹⁸ Dapper, *Naukeurie*; apud. Verger, *Notas*, p. 50; Barbot, *Barbot on Guinea*, pp. 620-1; Bosman, *A New*, p. 383. Para o culto do mar na Costa do Ouro ver também: Bosman, *A New*, p. 153; Isert, *Voyage*, p. 45.

¹⁹ Em relação a Great Ardra: Bosman, *A New*, p. 383. Em relação a Oyo (I-oes): Snelgrave, *A New*, p. 59. Em relação aos fon: Borghero, *Journal*, p. 123. Ver também Isert, *Voyage*, p. 123.

hula; significativamente, os voduns do mar são conhecidos como *hulahun*, e hoje em dia os hula reclamam ser os seus "proprietários" originais. Os hula, também conhecidos como Popo, Fulao, Pla, Flà ou Afla, eram, principalmente, pescadores da lagoa litoral e produtores de sal, tendo a sua capital política em Agbānankin, 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 hula 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 (Badagry)²⁰. Portanto, apesar da ausência de documentação escrita, é possível que o culto de divindades marítimas tivesse se 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, provavelmente seguindo informações de Marees e Villaut, documenta, em território Akan, a associação entre o trovão e uma divindade celeste conhecida como Jean Goeman ou Jankomé [*Onyankome*]. Bosman, referindo-se a mesma região, menciona que os "negros" são da opinião que "the force of the thunder is contained in a certain stone", e sugere a sua associação com "super-natural things"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, de autor anônimo, 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 justiça²².

²⁰ Pazzi, "Aperçu", pp. 13-4; e *Introduction*, pp. 172-4, 199-200; Mouléro, "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 "tall thunder fetish shrub" é chamado *Ayyan* ou *Soyan*. Baudin (*Fetichism*, p. 23), afirma que, segundo a legenda yoruba, *Ayan* é a árvore onde Xangô se pendurou para suicidar-se. Adam Jones, (*German*, p. 176; apud. Barbot, *Barbot on Guinea*, pp. 582-3) 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 yoruba até a Costa do Ouro, já no século XVII; se concordarmos que esse culto se expandiu do leste para o oeste.

²² Anônimo (p. 52), citado por Law "The Slave", p. 111. Em um manuscrito de 1776, intitulado "Réflexions sur Juda par les Sieurs De Chenevert et Abbe Bullet", reporta-se: "Il y a les Grandes et les

No entanto, é só na segunda metade do século XIX que encontramos documentados os primeiros nomes de divindades do trovão. Até onde sabemos, 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 abril de 1863 ele conheceu o poder do vodun do trovão quando 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 escreveu "dans la langue Gègè, le Dieu foudre s'appelle Kevioso. C'est le même que le Schango des Nangos". Richard Burton, que visitou Uidá e Abomey em 1863-4, talvez por ter comentado o assunto com Borghero, fala também de "So or Khevioso, the thunder fetish, worshipped at Whydah, in a So Agbajyi, or thunder closet". Burton também aponta ser Hevioso uma "adaptação" de Xangô, o orixá yoruba do trovão²³.

Segundo Le Herissé, na área gbe coexistiam uma variedade de cultos Sô, ou cultos do trovão (sô = trovão). Havia o Djiô (trovão do céu), cultuado pelos Djetovi, provavelmente um grupo proto-yoruba, morador no planalto de Abomey. Havia também o Hevioso 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 Hevioso são denominados *setohun*, ou divindades dos seto. Segundo Serpos Tidjani, os seto 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

petits fétiches, les universelles et les particulières. Les Grands sont communes à tous, comme celles du serpent Daboue, des rivières et du tonnerre. Ils font grand cas de la pierre tombant, soi disant, avec la foudre, celui qui en croit avoir une la conserve bien piteusement": Archives Nationales, Section d'Outre-Mer, Depot des Fortifications des Colonies, Cotes d'Afrique, ms 111, 'Reflexions sur Juda par les Sieurs De Chenevert et Abbe Billel', 1 June 1776, p. 74. Agradeço a Robin Law que me alertou para a existência desses documentos.

²³ Forbes, *Dahomey*, i, p. 171. Esse autor relata também (i, pp. 104-6) um incidente em Agoue, em Fevereiro de 1850, quando a haste da bandeira da feitoria inglesa (provavelmente a da companhia de Thomas Hutton) foi atingida por um raio, e os 'fetish people' a levaram, exigindo posteriormente o pagamento de 200\$ em mercadorias, o que foi feito pelo agente. Fico grato a Robin Law por chamar minha atenção sobre essas referências na obra de Forbes. Borghero, *Journal*, pp. 129-34; Burton, *A mission*, p. 295. A primeira referência explícita a Xangô na área yoruba é de Bowen em 1858; apud. Verger, *Notas*, p. 343. Le Herissé, *L'Ancien*, p. 115, também menciona Xangô como a origem provável de Hevioso. Uma série de semelhanças rituais e comportamentais dessas duas divindades, documentadas por Verger em 1957, veriam a confirmar essa hipótese: *Notas*, p. 530.

XIX²⁴.

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 o 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 hula. Em Hevie, ele não achou nenhuma menção das divindades do mar (exceto Ahuangan, identificado ora como vodun do mar ora como do trovão), enquanto em cidades hula como Ketonou, Godomey e Avlekete, o vodun Hevioso é desconhecido, ou figura apenas de forma periférica, aparentemente como uma apropriação tardia associada à de outros voduns “públicos” como Lisa ou Sakpata. Em Allada, em território Aïzo, Herskovits também documentou a presença dos voduns Hevioso e apenas um só templo independente dedicado ao vodun 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 diferenciadas²⁵.

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 *hueda*, *fon*, *gen*, *ewé* ou *anlo*, 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 integrar um único “panteão”, cultuado nos mesmos

²⁴ Le Herissé, *L'Ancien*, pp. 115-6; Tidjani, “Notes”, p. 35; Pazzi, *Introduction*, p. 123. Hoje em dia, os *seto* moram também em certos bairros de Porto Novo e falam a língua *seto*. Seguro diz que os primeiros adoradores de So foram os aïzo de Hevie: *Dictionnaire*, p. 482.

²⁵ Le Herissé, *L'Ancien*, p. 108; Herskovits, *Dahomey*, ii, p. 157. Para as listas de voduns: Verger, *Notas*, pp. 521, 528-9, 542-545; Herskovits, *Dahomey*, ii, p. 304. Mouléro reporta uma tradição oral hula segundo a qual, em Godomey, o panteão Hevioso (*Sogbo*, Gbadé, Aden) é considerado como hula. Isso parece contraditório com a dados de Verger. Ora, Mouléro provavelmente coletou a sua informação em Uidá, o que poderia explicar a importância dada a Hevioso nessa narrativa: Mouléro, “Histoire”, pp. 47-49; Pazzi, *Introduction*, p. 163.

templos, o que poderíamos considerar um primeiro estágio ou expressão do “princípio de agregação”.

Em Uidá, embora Hevioso seja cultuado em certas famílias, hueda, 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 Hevioso, 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 expressada quando o Hunon afirma que todos os voduns Hevioso são voduns do mar, filhos de Agbé²⁶.

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, é o primeiro autor a notar que o panteão do mar estava integrado e implicitamente subordinado ao panteão do trovão. “Dans le choeur de Hébyoso sont compris Hou, la mer et sa famille. Hou, ou Agbé ou Houalahoun, est comme son dernier nom l'indique, originaire Houala [Gd. Popo] (...) Hou est le mari de Na-été, dont il a eu Avrekete, cette trinité est honorée dans les temples du tonnerre et a les sept mêmes plantes sacrées a lui”. Aliás, nos templos do trovão o casal Agbé e Naeté são considerados “filhos” de Sogbo²⁷.

Em Agbanankin e Heve, no território Hula, berço de Agbé e dos voduns do mar, encontramos também o culto de Hevioso, mas aparentemente em templos separados. Nas congregações de Hevioso em Heve, os voduns do trovão são chamados *yehwe*, sugerindo uma interpenetração como os cultos *Yehwe* de Togoland. Como nota Herskovits, “the Yehwe cult is in terms of Dahomean culture but vodu worship with particular regional emphasis on the gods of thunder and the sea and less separatism in the worship of other affiliated deities” (como Gbade, Loko ou Dan)²⁸.

²⁶ Merlo, “Hiérarchie”, pp. 6-8; Hunon Daagbo, Uidá, entrevista 16.7.95.

²⁷ Le Herissé, *L'Ancien*, p. 109; Herskovits, *Dahomey*, ii, 151, 302.

²⁸ Para Agbanankin: Karl, *Traditions*, p. 236. Para Heve: Verger, *Notas*, pp. 529, 541. Herskovits,

Efetivamente, em Togoland, provavelmente entre os anlo ou ewe, Spieth lembra a liderança compartilhada do panteão Yehwe, entre o vodun masculino do trovão So, importado de Hevie, e a sua mulher, o vodun 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 vodun do trovão. Além de variações de gênero e relações de parentesco, o grupo integrado de voduns do trovão e do mar apresentam, como em Abomey, uma aparente superioridade hierárquica dos primeiros²⁹.

Finalmente, em Aneho (Petit 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 Aklobê [Akolombé], o último considerado o pai de outros voduns do trovão, como Sogbo e Da Ahwanga. Segundo Fio Agbonon II, um primeiro So (Monta-So) foi importado em Glidji do território hueda, no início do século XVIII, enquanto o So de Hevie (Hevioso) foi importando mais tarde, provavelmente no século XIX. Segundo Verger, os Hevioso de Aneho vieram de Heve, sugerindo uma transferência do culto de Hevioso, em Togoland, através dos hula³⁰.

A evidência coletada em Uidá, Abomey, o delta do Mono e Togoland demonstra claramente a mobilidade das práticas e valores associadas 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 de Hevioso, enquanto no território gen encontramos um casal misto mar-trovão com uma descendência igualmente mista. A medida em que nos deslocamos para oeste, de Ketonou para Togoland, parece existir uma maior interpenetração, como se a integração dos dois grupos fosse crescente fora dos territórios originais desses cultos. Cabe salientar, para próximas considerações em relação ao Brasil, que a interpenetração dos cultos do mar e do trovão se estendia fora das fronteiras do reino de Daomé.

Comentando uma dinâmica semelhante nos cultos orixás, Peel observa: "the

Dahomey, ii, p. 193.

²⁹ Spieth, *Die Religion*, p. 173; apud. Herskovits, *Dahomey*, ii, p. 193.

³⁰ Fio Agbonon II, *Histoire*, pp. 164, 168; Verger, *Notas*, p. 529.

mobility of *orisa*, whether as a consequence of the migration of their ordinary adherents or through the promotional zeal of their priests, also promotes shifts in the character of the *orisa*. An incoming *orisa* may find its special niche already occupied, or it may seek to carve out a new niche for itself³¹. 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 Agbê, 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. Muitos outros exemplos de mudanças regionais dos atributos dos voduns poderiam ser encontrados nas etnografias disponíveis, não obstante alguns deles pareçam responder a princípios diferentes daqueles sugeridos por Peel, às vezes difíceis de serem sistematizados.

Em relação ao 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 pode se afirmar com certeza. Foi, sem dúvida, um processo asistemático, que aconteceu em períodos sucessivos em diferentes áreas. O mesmo vodun poderia ser importado em templos diferentes da mesma localidade por famílias distintas em momentos distintos. Porém, visto que no Brasil os voduns do mar e do trovão aparecem sempre justapostos, podemos supor que essa agregação já estava consolidada em certas áreas no fim do século XVIII, ou primeiras décadas do século XIX.

As relações hierárquicas expressas em termos genealógicos ao nível das entidades espirituais podem refletir processos de apropriação dos cultos e santuários por meios violentos como guerras e captura de escravos, ou outras estratégias pacíficas como alianças entre linhagens ou migrações dos sacerdotes. 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.

Segundo Merlo, a presença dos voduns de Hevioso nos templos hula do mar

³¹ Peel, "A comparative", p. 275.

em Uidá pré-datava a invasão de Savi, realizada por Agaja em 1727. Mesmo que a primeira evidência indireta desse fato só apareça tardiamente na obra de Burton, a assimilação *hueda-hula* dos voduns Hevioso devia ser bem antiga, já que os devotos de Hevioso em Abomey e outras partes, no final da sua iniciação, são chamados *huedanu* (habitante de Hueda), sendo que a sua língua ritual secreta é o *huedagbe*. Essa terminologia religiosa, que varia segundo os diferentes cultos vodun, pode, às vezes, indicar o lugar de origem do culto, mas nesse caso indica um dos seus pontos de difusão³².

Como foi sugerido acima, a instalação do culto Hevioso em Abomey e Kana deve ter ocorrido em distintos períodos. As tradições orais de vários templos de Hevioso datam a chegada do culto de forma variável durante os reinados de Agaja, Tegbesu ou Agonglo³³. Com o tempo, Hevioso virou a mais importante "divindade pública" de Abomey e como vodun guerreiro e deus da justiça foi, de alguma forma, associado a dominação daomeana. A importância conferida a Hevioso em Abomey – conhecido também como Agbohun, ou "divindade de Abomey" – é comparável a importância outorgada a Xangô em Oyo.

Em tempos de Agaja há indícios de que membros da elite daomeana já participavam dos cultos marinhos. Em 1727, Snelgrave cita, em Jakin, um sacrifício humano ao mar realizado pelos sacerdotes locais em ocasião da primeira visita a praia de um alto chefe militar daomeano, sendo que a vítima foi fortuita e furtivamente salva no último momento pela tripulação de Snelgrave. Esse ritual teria sido ordenado pelo capitão daomeano, ou pelo próprio rei Agaja, mas é difícil saber se o envolvimento da elite daomeana com o culto do mar consistia apenas num patrocínio esporádico, ou estava já "oficializado" com altares instalados em Allada (onde o rei morava naquele tempo)³⁴. Segundo Le Herissé, os voduns do mar foram importados em Abomey durante o reino de Tegbesu, e logo inseridos nos templos do trovão. A meados do século XIX, a apropriação do culto marinho pela realeza parece

³² Verger, *Notas*, p. 105; Herskovits, *Dahomey*, ii, p. 188; Segurola, *Dictionnaire*, p. 482. O "So Agbajyi or thunder closet" documentado por Burton em Uidá devia estar no atual bairro Sogbadji, onde está localizado o templo dos voduns do mar do Hunon Dagbo: Burton, *A mission*, p. 295.

³³ Le Herissé (*L'Ancien*, p. 108) diz que Hevioso foi importado em Abomey por Tegbesu, tradição não confirmada em 1938 por Herskovits, (*Dahomey*, ii, p. 153). Segurola (*Dictionnaire*, p. 484) sugere que foi Agonglo quem instalou Hevioso em Gbekon-Huegbo sob o nome de Agbohun. Verger, *Notas*, pp. 525-30.

³⁴ Snelgrave, *A New*, pp. 101, 104. Le Herissé, *L'Ancien*, p. 108.

institucionalizada³⁵.

A tradição oral é contraditória em relação ao lugar de onde o culto de Hevioso teria sido importado em Abomey. Embora Uidá seja uma possibilidade, Hevie é a localidade mais vezes citada. Outras versões citam Heve, Ahla Heve, Djekin (Jakin) e Agbanankin³⁶. Exceto Hevie, as outras localidades são hula, indicando, como em Uidá, uma antiga apropriação hula dos voduns aïzo-seto, especialmente em povoados do baixo Mono, como Heve, que parece ter sido um outro importante ponto de difusão do culto Hevioso.

Os hula e hueda da costa seguramente foram os grupos étnicos que primeiro integraram os dois “panteões” e foram responsáveis pela sua subsequente difusão geográfica. Porém, a meados do século XVIII – período em que a transferência transatlântica desses cultos pode ter começando – 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 Badagry e eram praticados por diversos grupos étnicos incluindo os hula, hueda, fon, aïzo, tori, dovi, gen, ewe e anlo. Ora, no Brasil os voduns do trovão e do mar passaram a ser conhecidos como mudubi, uma denominação étnica registrada nas primeiras décadas do século XIX, da qual, até onde sabemos, não se acha nenhuma referência na área gbe (ver capítulo I).

O que devemos reter é que na Bahia a denominação étnica mudubi, do mesmo modo que mahi, savalu ou dagomé, tornou-se o nome de uma das “sub-nações” do Candomblé jeje, isto é, mudubi passou a designar um rito ou liturgia específica, com cantos, ritmos de tambor e danças particulares e, o que é mais importante para a nossa

³⁵ Em 1851, Forbes explica que a cerimônia em que soldados postados na estrada entre Abomey e Uidá disparavam os seus fuzis em sucessão (também descrita por Borghero e Burton), realizava-se como “a salute to the Fétish of the Great Waters, or God of Foreign Trade”: Forbes, *Dahomey*, i, p. 18. Em 1860, há evidências de sacrifícios humanos ao mar promovidos pelo rei Glele desde Abomey como parte das cerimônias funerárias em louvor do seu pai, Ghezo. Peter Bernasko, que foi testemunha das vítimas, escrevia em Uidá: “Wednesday the 11th of July I started from this [i.e. Uidá] for Abomey to see the Custom. I met with a man in the way, two days after my departure, nicely dressed as a cabboceer comigg down to this, was riding in hammock, with a large umbrella and a cabboceer's stool, and a number of men accompanied him, and when I arrived at Cannah ... here I learned that the poor man was going to be thrown into the sea to join the two Porters of the Sea gate to open it for his father to enter in and wash himself...”: Peter Bernasko, Whydah, 29 novembro 1860, Archives of the Wesleyan Methodist Mission Society (SOAS). Fico grato a Robin Law por ter chamado minha atenção sobre essas referências. Burton, provavelmente referindo-se aos mesmos eventos, também comenta que o rei Glele enviava ocasionalmente oferendas humanas para serem sacrificadas ao mar em Uidá; Burton, *A mission*, p. 295.

³⁶ Verger, *Notas*, pp. 525-30.

análise, associado ao culto dos voduns da família de Hevioso ou Kaviono. O termo Kaviono é interpretado por vários especialistas religiosos jeje como uma evolução fonética de Hevioso ou Kevioso, embora possa também se pensar numa relação com a expressão *kaviecile* (ou *kawo kabiycile*), utilizada para salvar aos voduns e orixás do trovão. Como explica *humbono* Vicente, “mudubi é Kaviono, e eles cantam: *ooo, ooo, ooo, Daomé, o Kavieceli vodun daome*”³⁷.

No Brasil, a família de Hevioso, Kaviono ou mudubi 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 vodun mais importante desse grupo é Sogbo (Sobo), seguido da sua descendência (Bade, Akolombé etc.), enquanto os voduns do mar, Averekete, 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 Togoland (e não a inversa prevalente em Uidá), o que poderia nos levar 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 a nossa análise do “princípio de agregação” característico da tradição dos cultos vodun, vamos examinar os dois últimos estágios do processo, agora já no Brasil. Por um lado, a “família” de Hevioso ou Kaviono, tanto nos terreiros jeje da Bahia como nos do Maranhão, converteu-se num “nicho” ou categoria conceitual inclusiva, agregando uma série de divindades como o vodun-pantera Kpo, ou o vodun-árvore Loko (também Lisa 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 a serpente Dan não designam um único vodun, 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

³⁷ *Humbono* Vicente, 8.10.98.

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-mahi e orixás nagô.

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, Bade, Loko, Kpo e outros³⁸; (2) os “Voduns”, incluindo diferentes “qualidades” do vodun-cobra Dan (Bessen, Toquem, Quenquém etc.), do vodun-varíola Sakpata (Azonsu ou Ajonsu, Azoani etc.) e outros como Tobossi, Agué etc.³⁹ e (3) os “Nagô-vodun”, incluindo orixás nagô 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 vodun Ajonsu pertence a grupo dos “voduns”, mas Omolu, o seu correspondente orixá nagô, pertence ao grupo “nagô-vodun” e tem o seu próprio *assento*. O mesmo acontece com o vodun Agué e o orixá Oxóssi. Diz-se ainda que as entidades nagô “são orixás mas têm preceitos jeje”³⁹.

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. Jehova 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 as 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. Começaram a sentir que os elementos

³⁸ No jeje-mahi da Bahia a família Kaviono inclui outros voduns como: Zo Ogodo [vodun do fogo]; Sogbo Baba Guidi [ou So Baguidi, talvez uma evolução fonética de Gbaguidi, a família de origem hueda dirigente de Savalu. Em Oyo, Verger documenta *Baba Sigidi* como uma forma de Exu associada aos *ilari*: *Notas*, p. 129]; Jogorobossu [Jogoroboçu na Casa das Minas pertence à família Davice, filho de Zomadonu]; Bossu [talvez uma evolução fonética de Besu, vodun do panteão do trovão no Benin, ou de *bossu*, nome genérico das divindades em território Akan. Maupoil’ (*La Géomancie*, p. 73) menciona Bosu Zoho como o “dokpegan” ou enterrador, entre os voduns Sakpata. No templo de Avimanje (Sakpata), em Uidá, cultua-se também o vodun Bosú, guardião da porta do templo]; Jokolatin [*joko atin*, a árvore joko] e Betá Yoyo [ou Beta Oyo]. Essas divindades secundárias, algumas talvez criações brasileiras, até onde sabemos, não têm devotos iniciados e não manifestam nas festas públicas.

³⁹ Everaldo Duarte, 4.1.96; 21.8.96; 27.11.97.

de que dispunham, para a força de sua fé e adoração dos seus deuses, eram elementos particulares entre eles. Muito afins, entre eles. 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. Por isso, a posteriore, Dâ o mei, Daome⁴⁰.

Essa hospedagem do povo de Dan nas terras de Sogbo encontra um paralelo na tradição mítica dos correspondentes orixás nagô Oxumaré e Xangô, no qual, como veremos mais adiante, o primeiro, sendo 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 vodun estabelecida em Abomey, na qual os cultos de Dan foram introduzidos nos templos de Sogbo. Alternativamente, o mito contado por Carvalho, do qual até onde sabemos não se acha correspondência clara na área gbe, seria uma criação brasileira que indicaria a reunião de especialistas religiosos mundubi e mahi nas origens do terreiro, com precedência dos primeiros e a chegada posterior do culto jeje-mahi de Dan.

Já *gaiaku* Luiza, líder do terreiro Huntoloji, que segue de perto a tradição do Seja Hundê, 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 entronsado com os três. Não existia a *merê* [vodun feminino] no jeje. Só existia homem. Foi o motivo porque entrou o nagô-vodun. Como sejam: Oiá, Iemanjá, Oxum, Nanã, para que haja *iabás* [vodun 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"⁴¹.

Efetivamente, a justaposição dos voduns mundubi e mahi com os orixás nagô encontra expressão ao nível ritual, na ordem da sequência de cantos do *zandro*, obrigação de abertura das festas nos candomblés jeje-mahi que será examinada em detalhe no próximo capítulo. O *zandro* se inicia com uma série de cantos de abertura, associados a Bessen, seguidos de outros para Legba e Ogun Xoroque, divindades que abrem os caminhos, e a partir daí canta-se para Aizan, Tobossi e a família Kaviono. Finalmente, com o canto "Ago nilê" inaugura-se a sequência do *dorozan*,

⁴⁰ J. de Carvalho, "Nação Jeje", p. 51.

correspondente ao lado “nagô-vodun”. Eventualmente, a obrigação pode ser encerrada com novos cantos mundubi.

A parte “nagô-vodun” ou *dorozan* do *zandro* 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 *xiré* dos candomblés nagô-ketu: (1) o orixá da guerra e dos metais Ogun; (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) Olissa-Oxalá e (8) o vodun cobra Dan-Bessen. O último, por ser considerado o “dono” ou “rei” da nação jeje-mahi, encerra a seqüência como sinal de distinção, característica esta própria dos terreiros jeje não replicada nos candomblés nagô-ketu, que finalizam o *xiré* cantando para Oxalá. Esse complexo processo de agregação multiétnica pode ser representado pelo seguinte esquema:

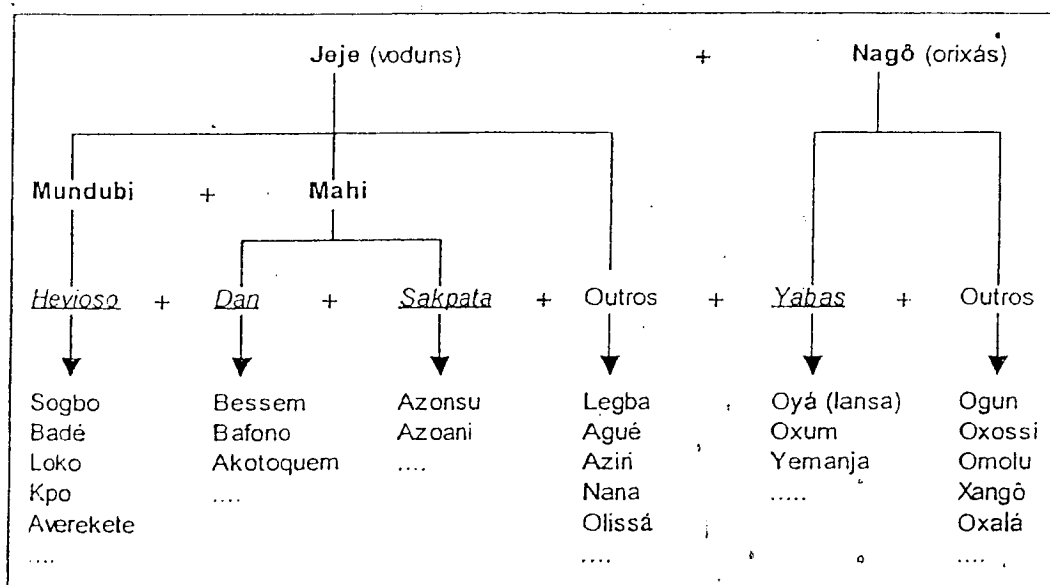


Tabela 13: O processo de agregação jeje-nagô e mundubi-mahi nos terreiros jeje-mahi

Observamos assim 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 jeje com os orixás nagô. A primeira justaposição, como já foi apontado, foi provavelmente resultado da reunião de especialistas religiosos de diversos grupos étnicos da área gbê, determinada pela necessidade de compartilhar os

41 Gaikau Luiza, em CEAO, 2^o Encontro, pp. 81-2.

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 contava com a presença de especialistas religiosos mahi como Ludovina Pessoa, que mais tarde ajudou a fundar o Seja Hundé, terreiro identificado como jeje-mahi. Em qualquer caso, insistimos, essa reunião interétnica foi favorecida pela tradição dos cultos vodun da área gbe, onde o "princípio de agregação" era prática habitual. Trataria-se 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.

Paralelamente, a justaposição de voduns jeje com orixás nagô poder-se-ia entender do mesmo modo. Ora, esse segundo nível de agregação apresenta características mais complexas. Durante as cerimônias públicas, cantos em louvor a orixás nagô podem ser inseridos nos segmentos correspondentes às suas contrapartes vodun (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 as cantigas jeje, 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 vodun. Certamente essa penetração de elementos nagôs na liturgia jeje foi resultado da importância da tradição dos cultos orixá 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 a 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 "que se tornou hoje impossível distingui-las"⁴².

Já na década de 1860, o jornal *O Alabama* documenta explicitamente os nomes de Sogbo, Legba e Lofo, indiretamente os de Agué e Nanã e faz referência ao culto da "serpente" e da "variola", 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 hymno
Em graça e louvor de *Oia*⁴³.

A participação de Ludovina como dirigente dessa festa sugere tratar-se de um candomblé de tradição jeje, ou pelo menos com forte influência do culto vodun. 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 jeje ela é identificada como esposa do vodun 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 jeje 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 voduns ou divindades jejes menos conhecidas como Dsô, fogo, Nati e Avrikiti, divindades marinhas; Ba, deus dos guerreiros, e animais como o crocodilo, o leopardo etc.⁴⁴

A menção de Hevioso, Anyi-ewo (Aido-hwedo ou Dan) e Saponan (um nome yoruba 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 jeje para falar em termos compreensíveis para Rodrigues, mais familiarizado com a tradição nagô. Comentaremos 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 jeje, 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

⁴² Rodrigues, *Ox Africanos*, p. 230.

⁴³ *O Alabama*, 19 maio 1869, p. 3.

⁴⁴ Rodrigues, *Ox Africanos*, p. 234.

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)⁴⁵. Sete delas, mais de um quarto do total, estavam consagradas a voduns pertencentes à família Kaviono (dois Sogbo, três Bade, um Kpo e um Akolombé). Ao mesmo tempo, um número igual de iniciadas estavam consagradas 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, onde, 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 a meados do século XIX, como sugere a notícia do *O Alabama* acima citada, é provável que o número de devotas desses orixás femininos tenha incrementado devido a superioridade numérica das mulheres entre as pessoas iniciadas, sobretudo quando mulheres crioulas assumiram de uma forma predominante a liderança dos terreiros na virada do século XIX (ver capítulo 2). Como explica *gaiaku* Luiza, no jeje só existiam voduns masculinos e não existiam voduns femininos ou *merê*, daí porque foi apropriado o culto das *yabas*, instituindo no panteão jeje o grupo "nagô-vodun"⁴⁶. Embora não seja totalmente correto dizer que nos cultos vodun da área gbe não existissem 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 jeje estava diretamente relacionada ao progressivo controle feminino das congregações religiosas. Nesse caso, a agregação das *yabas* nagô e a conseqüente transformação do panteão jeje refletiria ou expressaria não as interações interétnicas dos especialistas religiosos, como no caso da justaposição de voduns

⁴⁵ *Gaiaku* Luiza, 7.11.99.

⁴⁶ *Gaiaku* Luiza, em CEAO, 2^o Encontro, p. 82.

mundubi e mahi, 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, Oíá e Oxum são tidas como mulheres do orixá Xangô e, por associação, como vimos, nos terreiros jeje elas são também tidas como esposas do correspondente vodun Sogbo⁴⁷. Além do papel central do vodun-cobra Dan e do vodun-varíola Sakpata, a hegemonia de Xangô prevalecente nos terreiros nagô e na comunidade religiosa mais ampla pode ter contribuído para privilegiar o vodun mundubi Sogbo nos terreiros jeje-mahi 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 jeje do mar na Bahia seria um exemplo dessa dinâmica (ver apêndice). Rodrigues menciona pelo menos quatro voduns do mar: Hu, Naeté, Averekete e Tokpodun (o crocodilo, normalmente incluindo 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 vodun 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 Pô Zerrem. No entanto, o conhecimento ritual para a iniciação de devotas de Averekete parece que foi aos poucos se perdendo. 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.

Como observa Herskovits, "following the usual Dahomean pattern, the youngest child, spoiled by his parent, astute, capricious, intractable, plays the most headstrong and undisciplined role of any god in the pantheon". Na área gbe, Averekete é considerado o filho mais novo do casal Agbé e Naeté, e como tal tem fama de mimado, astuto, caprichoso e de desempenhar o papel de "trickster".

⁴⁷ Na África Ocidental, o mito sobre as três esposas de Xangô, Oíá, Oxum e Oba, aparece documentado por primeira vez em 1858, na obra do Reverendo Bowen: Verger, *Notas*, p. 343.

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 contar piadas, difundir rumores e imitar de forma cômica aos outros voduns⁴⁸. Compartilhando com Legba a mesma funcionalidade ritual e versatilidade de caráter, nos terreiros jeje-mahi baianos, Averekete é raramente louvado na seqüência de cantos dedicados a Sogbo, mas ele nunca é esquecido quando se canta para Legba. Esse fato pode ter contribuído para a sua persistência.

O orixá masculino Olokum, a divindade do mar nagô na área de Ijebu Awori e Egbadô, como os seus pares jeje, também perdeu importância na Bahia frente a feminina Iemanjá, divindade do rio Ogun, originalmente cultuada pelos Egba de Abeokuta, que gradualmente virou a divindade do mar mais importante no Brasil. Nos terreiros jeje-mahi, a feminina Aziri Tobossi, originalmente um espírito dos rios cultuada pelos mahi-agonli, foi associada a Iemanjá, e como tal persistiu como a mais importante divindade das águas entre os jeje (ver capítulo 6).

Essas transformações inter-relacionadas, como no caso de Oxum e Oiá, sugerem que houve uma progressiva “feminização” do panteão orixá-vodun, na qual divindades masculinas do mar como Agbê 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 mundubi e mahi refletia a reunião de especialistas religiosos de diversos grupos étnicos da área gbe; podemos pensar que a “feminização” do panteão orixá-vodun, 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 ênfase de certos atributos das divindades no Novo Mundo foi condicionada pelas características socioculturais do novo contexto. 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 Ogun, ou das dinâmicas de comunicação como Exu⁴⁹.

⁴⁸ Herkovits. *Dahomey*, ii, pp. 155, 158.

⁴⁹ Bastide. *Sociologia*, pp. 120-21.

Sumarizando, foi mostrado como o processo formativo do Candomblé, apesar de ser uma criação genuinamente do Novo Mundo, 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 vodun. Esses princípios persistiram nas Américas como traços essenciais que providenciaram os meios estruturais para agregar uma pluralidade de fragmentos de cultos multiétnicos em uma instituição religiosa relativamente coesa. Também pretendemos mostrar, através de uma análise histórica da dinâmica interna de um grupo particular de divindades na área gbe e nos terreiros jeje 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 sócio-política dos seus devotos, e em particular dos 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 Nanã Buruku: fluxos e refluxos africanos e sua continuidade no candomblé nagô-vodun

Nana é a rainha do Jeje, mas ela entrou no nagô vodum

(gaiaku Luiza)

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 Opo Afonja, por exemplo, essas três entidades têm obrigações conjuntas na segunda-feira, e durante o *xiré*, às vezes, canta-se para elas de modo consecutivo⁵⁰. Até certo ponto, nessa associação ritual, explícita também em termos de parentesco mitológico, teríamos uma outra expressão do princípio de agregação.

⁵⁰ Verger, *Notas*, p. 276; Santos, D. M., *História*, p. 67-69.

Verger quer ver nessa tradição dos terreiros nagô-ketu uma continuidade direta do que se passa na cidade de Ketu, onde "Nanã 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 ele é conhecido como Sakpata e, segundo Verger, Ketu seria a única cidade onde essa entidade é identificada com Omolu⁵¹. 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 duma única localidade seria arriscado.

Até aqui nos referimos a Sakpata como o "vôdun da terra", mas seria mais correto falar dele como o "dono da terra". Segundo Lepine, os cultos Sakpata-Shapana (e outras variantes como Obaluaê, Aïnon, 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-Oduduwa. Por sua vez, esses cultos teriam acompanhado as migrações dos descendentes de Oduduwa e dos adja, na virada do primeiro milênio, difundido-se em toda a área yoruba e gbe. Esse movimento implicaria uma "origem" na região tapa (nupé), no leste, e teria progredido para o oeste, passando por Oyo-Ifé, Ketu, Save, 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 yoruba, 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 ou Molu no oeste, na área Aja-Popo. Verger sugere duas hipóteses:

⁵¹ Segundo diferentes versões, Sakpata teria sido importado de Dassa Zoumé, Adja Popo, ou Aïse, na região Hollidjé. Verger, *Notas*, pp. 249-50, 272.

Estariamos 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?⁵².

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 de leste seria pertinente também para Nanã Buruku. Essa divindade teria talvez partido de Ilé 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"⁵³. Na área *yoruba*, Buruku (Buku) é normalmente identificado como entidade masculina, sendo freqüentemente relacionado com Shapana e, às vezes, com Omolu e, como estes, pode ser associado à varíola.

Burton identifica Shapana e Buruku quando diz "Sapatan, or small-pox, the Buku god of Abeokuta", enquanto Ellis os distingue ao mencionar que Shapana "é acompanhado por um assistente denominado Buku (bu, que assa, iku, a morte), que mata aqueles atacados pela varíola, torcendo-lhes o pescoço". Por outro lado, em Abeokuta, Burton parece diferenciar (apesar das semelhanças) Buruku de Omolu quando diz que "pequenos búzios são usados por aqueles que adoram o deus Buruku e a deusa Amanlu [Omolu?] que degolam sem usar armas"⁵⁴. Todavia em Abeokuta, nos anos 1950, Verger documenta um templo comum para Buruku e Omolu. Lá se diz

⁵² Verger, *Notas*, p. 252.

⁵³ Gaiaku Luiza, 28.11.98; Santos, M.S. de A., *Meu tempo*, p. 54.

⁵⁴ Burton, *A Mission*, ii, p. 93; Burton, *Abeokuta and the Camaroons*, 1863, p. 107; Ellis, *The Yoruba speaking people*, p. 73; apud Verger, *Notas*, pp. 257-59. A não utilização de faca de ferro nos sacrifícios dedicados a Omolu e Nana Buruku indicaria a existência desses cultos anteriormente a época do ferro. O fato foi comentado também por Frobenius, *Mythologie*, pp. 191, 218. Essa característica persiste nos cultos de Nana no Brasil e já foi notada por Manuel Querino: *Costumes*, p. 94. O tema é discutido em detalhe por Verger: *Notas*, p. 272, 278.

que essas divindades foram trazidas de Savé, no país Egun, isto é, o Daomé. Já em Osogbo e em Ofá, caminho de Ilorin, Shapana é identificado e confundido de novo com Buruku e na última localidade se diz que foi trazido de Dassa Zoumé. Frobenius também fala da origem "Egoun, Daome", atribuída no norte yoruba a "Schankpanna Bokou [que] provoca a doença e mata", mas nota que no sul (Ibadan) "Schankpanna", aparentemente diferenciado de "Bouroukou", é considerado de origem tapa. Nessa cidade, "Bouroukou", orixá feminino associado à fecundidade, diz-se ter vindo do oeste⁵⁵.

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 yoruba parecem contrastar com a caracterização de Buruku na área gbe. Nessa região, a entidade é de gênero feminino, conhecida por vários nomes como Nana 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 Benin, 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 Nana Buruku em Pira e Djagbalo, ao norte de Savalu, utilizam um trono ashanti, e sabemos que Nana é o termo respeitoso que os ashanti empregam para as pessoas de idade. Através de migrações subseqüentes, o culto de Nana teria retornado para leste, adquirindo especial importância na área de Atakpmé, no Togo. Verger se pergunta se o nome Anaburuku significaria Buruku dos ana, um grupo instalado nessa região⁵⁶.

Da região de Atakpmé, especialmente da cidade de Douné, na fronteira com o Benin, o culto teria se difundido no país Mahi, na área de Bante, ao norte, em Save, a nordeste, em Abomey e Ketu, ao sudeste, talvez se superpondo a cultos locais semelhantes mais antigos. Esse movimento poderia explicar os laços de parentesco entre Nanã Buruku e Shapana que encontramos em Ketu e na Bahia, mas que não achamos em outras localidades da área yoruba. Seria só após a "feminização" de Nana Buruku na área ashanti que, trazida de volta na área gbe, ela teria se convertido em "mãe" de Sakpata. Como já vimos, a conceitualização e reunião dos voduns em

⁵⁵ Frobenius, *Mythologie*, p. 191, 218; Verger, *Notas*, pp. 257-59.

⁵⁶ Verger, *Notas*, p. 274. Cantigas de Nana no Candomblé fazem referência a que ela carrega ouro nos braços e nos pés, o que poderia ser interpretado como um vestígio da sua "origem" ou passagem pela

famílias são habituais na área gbe e menos comuns nos cultos orixá. 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, Nana Buruku é considerada a matriarca da família Sakpata e, no primeiro caso, é diferenciada de Ananu, considerada sua filha. No entanto, *nyohwe* significa mulher velha e Ananu poderia ser uma variante dialetal de Nana. Também Minona, que em fon significa "nossa mãe Na", é uma divindade feminina conhecida na área gbe que poderia ser associada ao complexo de Nana. 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 yoruba *iyá àgbà yin*, a mãe mais velha de todas⁵⁷.

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 Lissa, sendo, às vezes, considerada a mãe desse casal primordial, ou ainda identificada com Mawu, a parte feminina responsável pela criação do mundo⁵⁸. Em certas tradições de Abomey, portanto, Nana Buruku tem um papel de progenitora ligada a idéias de fecundidade, como no Togo, sem qualquer relação direta com a varíola, como acontece na área yoruba. Na área de influência do sistema religioso criado em Abomey ela estaria mais próxima de Lisa (Olisa) 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 (Lissa)⁵⁹. 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 Lissa (Oxalá), o que expressaria o vínculo prevalecente 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 vodun e orixá, desenvolvida durante séculos na África Ocidental e transferida para a Bahia, onde em muito contribuiu para

Costa do Ouro.

⁵⁷ Verger, *Notas*, 239-40; Castro, *Falares*, p. 246, Rodrigues, *O Animismo*, p. 50.

⁵⁸ Herskovits, *Dahomey*, ii, p. 101-2.

⁵⁹ Santos, D. M., *História*, p. 67.

a consolidação de um sistema religioso que os próprios participantes não hesitam em chamar nagô-vodun.

Mas, voltemos a Sakpata. Como já mencionamos, em várias localidades da área yoruba, 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, se diz 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 kadjanu, 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 anago, em volta de Badagri. Aliás, ainda hoje os iniciados de Sakpata são chamados "anagonu" (habitantes anago), e a sua língua ritual é uma forma de yoruba 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 mahi⁶⁰.

Como já foi comentado no capítulo 2, é só a partir do século XVII que o complexo de divindades Sakpata-Shapana-Omolu (e na área yoruba também Buruku) começa a associar-se com as epidemias da varíola importadas pelos europeus, até o ponto de que em fonje 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], *ahosu* [rei], *aihosu* [rei da terra], *dohosu*, *dokuno* [senhor da morte] ou *âzon* [enfermidade ou doença]. As pessoas consagradas a Sakpata são chamadas *sakpatasi*, *anagô* ou *azonsi*⁶¹. 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

⁶⁰ Lepine. "As metamorfoses", pp.126-28; Verger. *Notas*, p. 240; Le Herissé, *L'Ancien*, p. 128; Herskovits. *Dahomey*, ii, p. 38.

⁶¹ Segurola. *Dictionnaire*, p. 456.

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 variola adorada como uma divindade" no candomblé do Moinho (Gantois), de nação nagô⁶². Em relação aos jeje, já vimos, na década de 1860, o caso da Roça de Cima, com a sua jaqueira consagrada a Azonsu ou Dandagoji, vodun pertencente a Tio Xarene. No candomblé do Capivari, em São Felix, 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"⁶³. 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 nagô e uma maioria de termos jeje, entre eles vários topônimos do país Mahi como Savalu ou Dasa⁶⁴. Como na África, nos terreiros jeje 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 freqüentemente 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,

⁶² *O Alabama*, 29 outubro 1870, p. 2; 24 novembro 1871, p. 4.

⁶³ Rodrigues, *O unimismo*, p. 50. Saponan e Omolu são denominações nagô. Há dúvidas no caso de Wari-Warú e Afoma. Cacciatore atribui ao último termo uma etimologia yoruba: *afomó*, contagioso, infeccioso: *Dicionário*, p. 40. No entanto, Verger documenta uma cantiga de Sakpata em Abome que fala de Afomado Zogi: Verger, *Notas*, p. 247.

⁶⁴ Esses nomes são: (1) Jagun Agbagba; (2) Omolu; (3) Obaluaye [literalmente o "rei da terra"]; (4) Soponna [ou Shapana]; (5) Afoman; (6) Savalu [localidade do país Mahi]; (7) Dasa [localidade do país Mahi]; (8) Arinwarun [o mesmo Wari-Warú citado por Rodrigues]; (9) Azonsu ou Ajansur [literalmente o esposo (*asu*) da enfermidade (*azon*)]; (10) Azoani; (11) Posun ou Posuru [Kposu ou Kpo, o vodun pantera na sua "qualidade" de Sakpata]; (12) Agoro [provavelmente uma confusão, já que Angorô é a divindade cobra dos angola]; (13) Telu ou Etutu [provavelmente do nagô *ile titu*, o mesmo que "chão frio"]; (14) Topodun [provavelmente uma confusão, já que Tokpodun é o vodun crocodilo do panteão do trovão ou do mar]; (15) Paru; (16) Arawe [localidade perto de Agouna no país Mahi. Perto de Atakpane, numa aldeia também chamada Agoua, fundada por emigrantes de Adja Agouna, há um templo dedicado a Molu Arawe (Omolu)]; (17) Ajoji [no Bogum lembra-se uma vodunsi de Ojoji, "um Omolu jeje": Everaldo Duarte, 1.8.99. Poderia ser uma corruptela de Daa Zodji]; (18) Avimaje; (19) Ahoye; (20) Aruaje; e (21) Ahosuji [uma corruptela do termo fon *ahosusi*, "mulher do rei"]; Verger, *Notas*, p. 252. Outras denominações de Sakpata são Jeholu (Senhor das Perolas) ou Ainon (Senhor da terra).

Azaunoodor, Zanodô, Azanaodô, Ozana Ado). Sobre o ritual dessa última divindade no Bogum falaremos em detalhe no próximo capítulo. No Seja Hundé, Azonsu (assentado num pé de mulungú ou omolongú) 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 jeje contemporâneo são Sakpata Logua, Parara, Avimanje, Dada Lansu (relacionado com Kpo), Ajagonu e Jagun⁶⁵.

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 a 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 as 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 remetemos o leitor aos trabalhos mais recentes de Claude Lépine, Pedro Ratis e Silva e Andrea Caprara⁶⁷.

Aqui vamos apenas examinar alguns elementos do vestuário ritual que distinguem essa divindade no Candomblé contemporâneo e apontar as suas possíveis transformações ao longo do tempo. O vestuário característico de Sakpata-Omolu

⁶⁵ Ajagonu e Jagun foram nomeados como voduns da família de Azonsu por *gaiku* Luiza. O nome Avimanje deriva de um dos "nomes fortes" de Sakpata. Quando essa divindade mata com impunidade diz-se "*avi manje, gan manje*" (não devem cair lágrimas, não devem tocar os sinos), significando que diante da morte causada por Sakpata não deve expressar-se tristeza nem alegria, ninguém pode chorar uma vítima de Sakpata. Avimanje é um vodun originário de Dassa, instalado no bairro Hoja de Abomey, provavelmente durante o reino de Tegbesu (1740-1775). É também conhecido como Hojaxosu, o rei de Hoja. Durante o reino de Ghezo, o Avimanjenon ou sacerdote de Avimanje curou uma epidemia de varíola que assolava o palácio e, por isso, o vodun ganhou prestígio e reconhecimento real, passando a integrar a esfera ritual do culto dos Nesuhue. O culto também foi instalado, provavelmente no final do século XIX, em Uidá, sendo "propriedade" da família Ahouandjinou, de origem mabi: Avimanjenon, Uidá, julho-outubro 1995.

⁶⁶ Carneiro, *Religiões*, p. 59.

⁶⁷ P. R. e Silva, "Exu-Obaluaê": Lépine, "As Metamorfoses"; Caprara, "Médico".

consiste num capuz e uma saia de palha da Costa que cobrem todo seu corpo. A sua insígnia ritual é uma vassoura de fibras de palha ou palitos de dendezeiro chamada *xaxará*. Sakpata-Omolú pode levar também pequenas cabaças fechadas (*adô*) penduradas nas suas vestes e colares de búzios brancos cruzados no peito. Utiliza, às vezes, um colar negro chamado *laguidibá*, sendo as contas feitas de "certo tipo de coquinho ou de chifre preto de boi cortado em rodinhas, enfiadas num cordel ou fibra". Outras vezes o seu colar alterna contas pretas e vermelhas⁶⁸. As suas cores são, portanto, como na África, o branco, vermelho e preto.

No Candomblé jeje contemporâneo, o *xaxará* é o cetro ou símbolo emblemático de Azonsu, o seu instrumento de cura para afastar a peste, e com o qual ele dança. Segundo Rodrigues, "o ídolo fetiche de Saponan é uma espécie de vassoura de piassaba, cuja base se enfeita de diversos modos, especialmente com búzios ou cauris". Manuel Querino diz do Omolú dos nagô: "seus símbolos são uma lança, uma vassourinha, uma pulseira e todo o conjunto é enfeitado com búzios". Carneiro repete que "a filha-de-santo carrega o fetiche do santo, uma pequena vassoura com búzios". Em Cuba, Renato Ortiz cita entre os utensílios emblemáticos de Babaluaô "as muletas e o *Ja*, isto é, uma vassoura ou pequeno pacote com valetas de nervuras de *corojo* presas a seu punho por meio de pequenas cordas enfeitadas com búzios"⁶⁹.

Na área gbe, até onde sabemos, o vodun Sakpata não utiliza o *xaxará*, mas em certas localidades pode dançar com um rabo de cavalo. O *xaxará* parece mais ligado aos cultos nagô de Shapana e mais especificamente aos de Omolú. Embora Samuel Johnson diga que "Sopona é representado por uma vassoura feita de nervura de folhas de palmeira, besuntada de vermelho", Verger documenta o uso desse emblema nos cultos de Omolú (ou Molú) em Ketu, Savi (sob o nome Olúodo "senhor d'água"), Atakpame e no Togo, onde se diz que Omolú surgiu do mar com um facão e um *xaxará*⁷⁰. Essa evidência parece reforçar a suposição de Verger de uma origem ou pelo menos caracterização de Omolú diferenciada da de Xapana, e sugere que o uso

⁶⁸ Cacciatore, *Dicionário*, p. 159. Na área gbe, os colares de Sakpata (*hunkan*) alternam pares de búzios brancos com sementes pretas do fruto chamado *atinkuin* ou *atekun*, o que diferencia esses voduns dos Dan, que utilizam apenas búzios brancos. Essa característica parece ter desaparecido nos terreiros jeje.

⁶⁹ Rodrigues, *O animismo*, p. 50; Querino, *Os costumes*, pp. 38-39; Carneiro, *Religiões*, p. 40; Ortiz, *Los bailes*, p. 216.

⁷⁰ Johnson, *The history*, p. 28. Verger, *Notas*, pp. 258-50. Ellis diz que o emblema de Shankpanna "é um bastão coberto com pústulas brancas e vermelhas, símbolos das marcas que ele faz nos corpos de

do *xaxará* pelo vodun Azonsu no Brasil seria uma influência desses rémotos cultos de Omolu vindos de l'oeste da área gbe.

Cabe notar que, no Brasil, Nanã Buruku traz búzios enfiados como num rosário, a tiracolo dos dois lados do corpo – como Sakpata – e carrega na mão direita o *ibiri*, um emblema muito semelhante ao *xaxará*, mas com a singularidade de ter uma volta numa das pontas do feixe de palitos. Até onde sabemos, o uso do *ibiri* não está documentado nos cultos de Nana Buruku na área gbe. No entanto, no Brasil, do mesmo modo que o vodun Sakpata-Azonsu parece ter se apropriado do *xaxará* do orixá Shapana-Omolú, Nanã Buruku – por ser considerada mãe de Sakpata – poderia ter "criado" uma réplica do emblema ritual do seu filho.

Consideremos agora o capuz e o saiote de palha da Costa que caracteriza o vestuário de Azonsu e Omolu no Candomblé contemporâneo. Nos terreiros jeje, 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". Para isso deixa-se secar a palha "na sombra" e logo se lava várias vezes antes de ser usada. Também se fala que no passado utilizava-se palha de banana seca para confeccionar essas vestes rituais⁷¹. A palha tingida de cor marrom avermelhada ou violeta é um elemento característico do vestuário jeje que encontra paralelos na área gbe.

Gaiaku Luiza nos contou o mito que ela escutou da sua mãe-de-santo, Romana, que explica o uso da palha da Costa por parte de Azonsu, que em seu relato chamou de Omolu, sugerindo uma origem nagô da narrativa. No início Omolu não podia cobrir o seu corpo com qualquer roupa por causa da dor que lhe causavam as suas chagas e vestia apenas um pano branco como tanga. Omolu e Ogun eram filhos de Iemanjá. Um dia Iemanjá estava escamando um peixe com uma faca na beira de um rio. Ogun lhe pediu a faca, mas Iemanjá se recusou alegando que precisava dela. Ogun, enfurecido, pegou-lhe a faca e na disputa lhe cortou um dos peitos de onde começaram a nascer o resto dos orixás. Ogun foi condenado a vagar pelo mundo com a faca numa mão e carregando um saco de pedras na outra. Um dia Ogun se deitou para descansar sob uma palmeira, mas os mosquitos não lhe deixavam dormir. Subiu então à palmeira e cobriu seu corpo com as folhas verdes da árvore, descobrindo que o tacto era agradável e protegia dos insetos. Foi assim que Ogun pensou em seu irmão

suas vítimas"; Ellis. *The Yoruba*, p. 73.

⁷¹ *Gaiaku* Luiza, 17.12.98; *humbono* Vicente, 16.5.01.

Omolu e Ihe fez o presente das folhas de palmeira para que pudesse cobrir o corpo. Desde então Omolu veste palha da Costa⁷².

Embora esse mito sugira que Omolu utilizava a palha da Costa desde tempos antigos, o seu uso no Candomblé contemporâneo poderia ser uma adaptação brasileira relativamente recente, pois, até onde sabemos, não há evidência clara de antecedentes na África Ocidental e no Brasil, estando essa prática documentada somente na década de 1930. Na obra dos irmãos Lander, publicada em 1837, aparece uma gravura de um "native pagan priest" na cidade de Patashie, localizada na área de influência islâmica entre Borgu e Nupé. Esse sacerdote veste uma mascarada de "fine soft grass", que descendo da cabeça lhe cobre todo o corpo, mas não há qualquer indício que sugira tratar-se de um sacerdote das divindades aqui consideradas⁷³. As etnografias contemporâneas na área gbe e yoruba documentam vários tipos de mascaradas de palha da Costa como as dos zangbeto ou espíritos guardiãs da noite, cultuados por sociedades secretas de homens que atuam como policiais dos bairros, mas essas entidades espirituais também não têm qualquer relação com Shapana ou Sakpata. A utilização da palha da Costa em relação às divindades da terra e da variola aparece apenas em contextos ou momentos rituais muito específicos. Margaret Thomson Drewal apresenta uma foto de um Ogun coberto com fôlhas de palmeira (*mariwo*) num ritual de Omolu, em Egbado. Em Uidá, num templo de Sakpata, vimos as vodunsi dessa divindade cobertas com folhas verdes de palmeira, *azan* (*mariwo*), só na noite anterior a sua saída pública após a iniciação, quando eram levadas à fonte sagrada para um banho ritual, mas nunca nas cerimônias públicas. Nesse contexto, cobrir o corpo com *azan* parece ser um signo que expressa a submissão da vodunsi ao vodun, replicando uma antiga prática dos reis daomeanos que obrigavam aos prisioneiros de guerra a cobrir-se com *azan* para marcar a sua capitulação⁷⁴.

No Brasil, em 1825, Debret mostra numa das suas aquarelas três "nègres en commission par un temps de pluie" cobertos por capotes de ráfia que lembram, vagamente as vestes rituais de Azonsu, mas, como sugere o título, trata-se apenas de

⁷² *Gaiaku* Luiza, 8.8.01. O vínculo de Ogun com as folhas de palmeira é significativo se pensamos no ritual de Omolu documentado por Margaret Drewal em Egbado (ver abaixo). Para uma variante sobre o mito da maternidade de Iemanjá, ver Rodrigues, *Os Africanos*, p. 222.

⁷³ Lander & Lander, *Journal*, pp. 28-29. Agradeço a João José Reis por ter chamado a minha atenção sobre essa gravura.

⁷⁴ Drewal, "Dancing", p. 209. Observação pessoal: Templo de Avimanje, Uidá, setembro 1995.

paramentos utilizados para proteger-se da chuva sem nenhuma conotação religiosa⁷⁵. Nas primeiras décadas do século XX, nem Rodrigues nem Querino falam da palha da Costa em relação a Omolu, Shapana ou Sakpata⁷⁶. Em Cuba, Ortiz menciona que "esse santo veste-se de estopa ou de panos com padrões axadrezados de diversas cores e enfeita-se com inúmeros búzios".

Em *Religiões Negras*, publicado em 1936, Carneiro também não toca no assunto, dizendo apenas que "[Xampanã] quando na forma de Omolu, é um orixá feio, de corpo seminu (apenas um pano branco atravessado por cima dos seios da filha-de-santo), calças enormes, de madraço, enfeitadas de rendas na boca, por baixo das saias". Em *Negros Bantos*, publicado no ano seguinte, Carneiro reitera "ao descer nos candomblés, Omolu traz apenas um pano branco sobre os peitos da filha-de-santo"⁷⁷.

X É só em *Candomblés da Bahia*, publicado em 1948, mas resultado da pesquisa realizada na década de 1930, 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"⁷⁸. Todavia, note-se que Carneiro fala apenas de um capuz e não há qualquer menção do saiote, ou da necessidade de cobrir todo o corpo por causa da chagas. Será Pierson, com pesquisa realizada entre 1935 e 1937, 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"⁷⁹. O silêncio documental sobre o uso da palha da Costa por parte da divindade da varíola antes de 1935 é significativo e levanta a hipótese de se tratar de uma inovação relativamente recente.

Na área gbe, o uso de um capuz de palha enfeitado de búzios está documentado nos cultos do vodun pantera Agassu, pelo menos desde 1929-30. Esse

Segurola fala do *âzun* como signo de capitulação: *Dictionnaire*, p. 79.

⁷⁵ Jean Baptiste Debret, "Nègres'en commission par un temps de pluie", 1825, em Moura, *A Travesla*, p. 392.

⁷⁶ Rodrigues, *O animismo*, p. 74; Querino, *Os costumes*, p. 38. Querino menciona o "tecido de palha em redor do tronco de gameleira" apenas em relação a Roco [Iroko].

⁷⁷ Carneiro, *Religiões*, pp. 39-40, 172. Em relação ao uso de calças Carneiro acrescenta "que talvez seja devido diretamente aos jejes, cujas sacerdotisas dançavam assim, de calça por baixo das saias e um pano branco (ojá) por sobre os peitos". Cabe notar que nos cultos contemporâneos da área gbe, os voduns Sakpata vestem, por cima das calças, umas amplas saias coloridas (*valaya*) que, como sugere Matory ("Man", p. 227), poderiam ser o antecedente africano das saias de renda utilizadas pelos orixás no Candomblé. Esse elemento do vestuário ritual seria, assim, uma outra importante influência jeje na tradição nagô-ketu.

⁷⁸ Carneiro, *Candomblés*, p. 59.

complemento de vestuário associado ao ancestral mítico da família real de Abomey parece ser uma réplica ou variante regional fon da coroa de pérolas (*adê*) que utilizam os reis yoruba. Em Savé Verger documenta o uso de uma coroa de búzios por parte de Nene Ajapa, uma qualidade de Nanã, mas nesse caso não ha menção de palha da Costa. Várias divindades cultuadas nos terreiros nagô-ketu como, por exemplo, o orixá feminino Baiáni, associado a Xangô, utilizam um *filá* (chapéu ou capacete) com correias de couro pendentes e enfeitadas de búzios. No entanto, a coroa de búzios de Baiáni, igual que a de Nanã, não utiliza palha da Costa como a de Agassu⁸⁰.

Tais antecedentes permitem especular a idéia de que o *filá* de palha de Costa de Azonsu-Omolu no Candomblé jeje-nagô fosse uma adaptação que se deu no Brasil do capuz de búzios de voduns como Agassu (conhecido como Kpo na Bahia, e em alguma das suas qualidades associado a Azonsu), ou inspirado nos *adês* e *filás* de orixás como Baiáni e Nanã. Posteriormente, talvez condicionado pelo mito de que Omolu precisava esconder as chagas e deformidades do seu corpo, o *filá* foi aumentando de tamanho e foi adicionado o saiote também de palha da Costa. A falta de evidência documental sobre o uso de palha da Costa nas vestes de Omolu anteriormente a 1935 não é prova conclusiva da sua inexistência prévia a essa data, mas sugere que sua popularização deve ter se dado a partir dessa década. Esse exemplo seria indicativo dos processos criativos e das rápidas transformações a que estão sujeitos os atributos das divindades.

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-mahi é a família de Dan (variante Odan), liderada pelo vodun-serpente Bessen (variante Obessén), considerado por muitos o “rei”, “príncipe”, ou “dono da nação mahi”. A sua saudação é “Arobobo Bessen”; ele é também salvado com a expressão “seu aholu Bessém Dokumi, Ogorensi Misimi, Ogorensi Nujami”, sendo que *aholo* deriva do termo gbe *aholu*, o mesmo que príncipe⁸¹. No Seja Hündé, se Azonsu é considerado o “dono do barracão”, Bessen é tido como o “dono do terreiro” ou “dono

⁷⁹ Pierson, *Branços*, p. 327.

⁸⁰ F. Gadmer, “Fondos cinematográficos da Missão Dahomey 1929-30”, *Archives de la Planète*, Musée Albert Kahn, Boulogne. Querino, *Costumes*, p. 39; Verger, *Notas*, p. 272; Santos, D. M., *História*, p. 52.

da roça". Do mesmo modo no Bogum, conquanto a família de Sogbo seja considerada a "família real", o vodun 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 cumeeira"⁸². Como já foi dito, a importância de Bessen se expressa ao nível ritual pela posição que ocupam os seus cantos nas distintas cerimônias. As primeiras cantigas do *zandro* estão associadas a esse vodun, e no *dorozan* Bessen é a última divindade a ser louvada. A posição final de Bessen ou Dan no repertório do *dorozan* é um signo de distinção e um dos elementos que distinguem a sequência jeje do *xiré* 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 vodun tem o seu próprio Legba particular. Como veremos adiante, trata-se de uma divindade múltipla e poliforme, que aparece numa pluralidade de cultos, adorada sob formas diferenciadas por diversos grupos étnicos. No Brasil, Dan persiste como termo genérico para designar aqueles voduns que se manifestam 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 sucujuba de rio, a coral de terra ou a jibóia, são identificadas como Dan.

Dan, ou na sua "qualidade" individualizada o vodun Bessen, é equiparado com o orixá nagô Oxumaré, e o enquice 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 "Aidökouédo" já foi notada na África Ocidental pelo Padre Bouche, em 1868⁸³. Como vimos, a mesma identificação entre Anyi-ewo e Oxumaré é replicada por Nina Rodrigues em Salvador. Na atualidade, Ayido-Wedo é por vezes

⁸¹ Gaiaku Luiza, em CEAO, 2º Encontro, p. 78.

⁸² Ficha n. 1, CEAO, 17.1.61: Neném de Mello, 3.11.99.

⁸³ "Carta do Padre Bouche ao Padre Superior, de Uidá a Porto Novo", *Arquivos da Société des Missions Apostoliques*, ref. 20.393, rubrica 12/80200, 31 julho 1868, pp. 3-4. O Padre Bouche também escreve "Aidowedo (the rainbow) is a genius held in great veneration at porto Novo. In Yoruba it is

lembrado como Aniêvo. Enquanto Bessen é identificado como vodun 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"⁸⁴.

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-Lisa, 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 a 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 Ogun, ligado a civilização dos metais⁸⁵. Nota-se nessa lenda uma orientação jeje-cêntrica que relegaria os orixás nagôs a uma posição secundária frente aos 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

called Ochumaré": Bouche, *La Côte*, p. 44; apud. Matory, "Man", pp. 161-2.

⁸⁴ Carneiro *Religiões [Negros Bantos]*, pp. 166-167. Pierson, *Branco*, 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.

⁸⁵ Everaldo Duarte, 18.12.94.

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 amo⁸⁶. Essa idéia é replicada em relação a Angorô. Segundo Valdina Pinto, *makota* do terreiro angola Tanuri Junçara: "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"⁸⁷.

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 a sua expressão em vários baixo 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 vodun 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 Hévioso e sinalam a ligação de Dan com o vodun do trovão e o ciclo das águas, relação mitológica provavelmente desenvolvida em Abomey e mantida no

⁸⁶ Rodrigues, *Os africanos*, p. 223.

⁸⁷ Valdina Pinto, em CEAQ, 2ª Encontro, pp. 56-57.

Brasil, onde Dan-Oxumaré é considerado "o criado de Xangô"⁸⁸.

No entanto, outros indícios sugerem uma influência simultânea da tradição angola nos cultos jeje da serpente. Como vimos no capítulo anterior, o termo Agorensi (variantes Angorinsê, Ungoroci, Ogorensi, Angorense, Gorencia) é um título utilizado, ao menos desde a segunda metade do século XIX, pelas devotas de Bessen nos terreiros jeje-mahi. A palavra parece um composto de Angorô mais o sufixo *si*, que em fongbe significa "mulher de", o que indicaria que Angorô era um enquire 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"⁸⁹. Aliás, Binon Cossard oferece uma etimologia angola para Angorô, que derivaria de *ângolo*, "ce nom provient du terme *ngolo* abreviation de *kongolo* ou *nkongolo* qui désigne l'arc-en-ciel. Bittremieux, qui cite Mgr. A. Declercq, dit: 'l'arc-en-ciel est un grand serpent *nkongolo* qui se tient dans les nuages et encore la pluie'"⁹⁰. Portanto, a associação de Angorô com a serpente, o arco-íris e a chuv, seria também originária da África central.

Além dos atributos associados ao genérico vodun Dan ou Bessen, não devemos esquecer que nos terreiros jeje-mahi essa divindade é apenas a cabeça mais visível de uma "família" com uma pluralidade de membros. Alguns dos 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. Gaiaku Luiza diz que Bessen é o pai de Cotoquem, marido da feminina Quenquém. Já a finada Aguesi dizia que Acotoquem era o pai de Bessen⁹¹. É importante notar que esses nomes, até onde

⁸⁸ Le Herissé, *L'Ancien*, p. 118; Verger, *Notas*, p. 231, 235; Burton, *A mission*, p. 298; Ellis, *The Ewe*, p. 47; Hazoumé, *Le pacte*, p. 143; Maupoil, *La Géomancie*, p. 73.

⁸⁹ A presença de Angorô no culto angola está documentada pelo menos desde 1937: Carneiro, *Religiões [Negros Bantos]*, pp. 166-167. *Humbono* Vicente, 6:12.98. Braga menciona *angorossi* como uma "louvação nos candomblés de Angola": *Na Gamela*, p. 185. Lody cita o nome na nação angola de Angorô ou Gongoro. "já nos rituais das casas de caboclo é conhecido por Angoromé": *Ao Som*, p. 43.

⁹⁰ Cossard, "Contribution", p. 24; cf. Bittremieux, "La société secrète des Baknimba au Matombé", p. 245. Já para Valdina Pinto, o *nkisi* Angorô, Angoromeiam, Anvulá, toma o nome de "*Angolo meiam* = força da água ou *Anvulá* do termo *nvula* = a chuva; é o *nkisi* simbolizado pela serpente, pelo arco-íris: Valdina Pinto, em CEAO, 2^a *Encontro*, p. 56.

⁹¹ *Gaiaku* Luiza, em CEAO, 2^a *Encontro*, pp. 75, 82; J. de Carvalho, "Nação", p. 52. Ogan Boboso (25.9.00) mencionou a Lulê Ifê como "da parte de Obo (Bessém)", mas o nome de Obo para referir-se a Bessen não foi reconhecido por *humbono* Vicente (28.9.00). Waldeir Rego (19.11.94) mencionou Abalu como uma "forma de Dan". Jehova de Carvalho inclui no grupo de Dan o vodun Gedê. Trata-se provavelmente do vodun Guede, divindade dos guedevis, povo proto-yoruba localizado no planalto de

sabemos, não constam nas etnografias da área gbe, o que indicaria tratar-se de uma família de voduns importada na Bahia por um grupo mahi relativamente minoritário. Pela presença no Seja Hundé do culto agonli de Aziri Tobosi poder-se-ia especular que esse grupo mahi fosse o povo agonli da região de Za.

No Seja Hundé e no Huntoloji, o vodun 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 vodun piton, ancestral mítico dos hueda 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".

Nos terreiros jeje fala-se também de Toqüêni, talvez uma variante do nome do vodun Toquem, ou talvez uma influência das tradições da Casa da Minas em São Luis, onde o termo *toqüem* 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 recados⁹². Segundo Waldeloir Rego, Toqüêni seria uma cobra venenosa e muito perigosa do tipo surukuku de gancho. 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"⁹³.

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 vodun cobra de origem jeje, e mulher do orixá Oxumaré. Ora, como aponta *gaiaku* Luiza, Euá "no jeje chama-se Jiku"⁹⁴. 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 a Dona Cotinha (Maria das Mercês) de Euá, com quem, alguns dizem, teve também uma relação sentimental. Ora, sabe-se que Dona Cotinha casou com seu Jathinto e que assumiu como mãe do terreiro na década de 1930⁹⁵. Poderia o vínculo ritual e talvez

Abomey que foi conquistado com a chegada dos Agasuví, no século XVII. A presença desse vodun, associado à terra e a morte, é notória no Vaoudou haitiano.

⁹² Ferretti, *Querebentan*, p. 307.

⁹³ Waldeloir Rego, 29.12.94: Olga de Alaketo, entrevista 3.1.96.

⁹⁴ *Gaiaku* Luiza, em CEAO, 2^a Encontro, p. 82.

⁹⁵ Ficha s.n., CEAO, 1960; Dona Zizi, 28.10.98. Milton Moura, 1.9.01.

sentimental entre os dois dirigentes explicar a posterior associação mitológica dos seus respectivos santos Euá e Oxumaré?

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 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 Aidowedo-Oxumaré “only appears when he wants to drink and then he rests his tail on the ground and thrusts his mouth into the water”⁹⁶. No Brasil diz-se que essa água aspergida no ar por Euá e Oxumaré representa o arco-íris, e que quem é molhado por ela “bola no santo” no instante. Como divindade de um rio, Euá é também associada com Oxum. Tradições cubanas documentadas por Lydia Cabrera, mas que são hoje conhecidas no Brasil, falam de Euá como moradora ou dona do cemitério e, seguramente por essa ligação com os *eguns*, considera-se o seu “preparo” muito difícil⁹⁷.

Nos terreiros jeje, Bessen e os outros membros da família Dan vestem 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 *lungo*. Humbono Vicente diz que as contas de Bessen são brancas e não riscadas de verde e amarelo, como geralmente usam os devotos de Oxumaré. Ele chama essas contas brancas *atakun*, provavelmente uma evolução fonética do termo *atinkuin*, que na área gbe designa as contas negras de Sakpata⁹⁸. 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.

Notas históricas sobre os cultos ofídicos na Bahia e na área gbe

Na virada do século XIX, Rodrigues afirmava que o culto da serpente dos jeje “parece não ter existido no Brasil, pelo menos convenientemente organizado”. Apelando mais

⁹⁶ Baudin. *Fetichism*, pp. 44, 47. Observação pessoal: obrigação de Bafono e Euá, Terreiro Oxumaré, 18.8.96.

⁹⁷ Cabrera. *Yemanjá y Ochún*, pp. 34-36.

⁹⁸ Humbono Vicente, 20.10.00, 12.11.01; *gaiaku* Luiza, em CEAO, 2^a 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 Nana, Azonsu e Euá; *gaiaku* Luiza, 8.8.01. Segurola documenta o termo *ajé* como

uma vez a questionável hipótese da supremacia da mitologia nagô, onde “não existe culto da serpente” (outra falsa suposição), conclui que esse culto “importado pelos jeje acabou por desaparecer entre nós”. Na sua pesquisa, ele só encontrou um “vestígio” do culto no terreiro de Livaldina, onde achou “como um dos ídolos uma haste ou lamina de ferro de cerca de cinquenta centímetros de comprimento, tendo as ondulações de uma cobra e terminando nas duas extremidades em cauda e cabeça de serpente”. Livaldina identificou o objeto com o orixá da guerra e do ferro, Ogun, o que Rodrigues interpretou como ignorância da mãe do terreiro, por “atender somente à qualidade da matéria-prima de que o ídolo era formado”, sem reconhecer nele “o vodu jeje *Dãh-gbi*, a cobra-deus”⁹⁹.

Efetivamente, o *assento* de Dan ou Dangbe é muitas vezes constituído por essas figuras serpentinadas de metal, como é o caso do Seja Hundé ainda hoje, onde esse emblema chama-se *pé dagomé*. Já em 1868, o Padre Bouche fala “des tieges de fer simulant les replis onduleux du Serpent et représentant le Saint Outchou-Maré”¹⁰⁰. Notando que Bouche escrevia desde Uidá, a identificação com o orixá Oxumaré é questionável, e é mais provável que ele observara um *assento* de Dangbe, mas a semelhança das figuras africanas e baianas é inquestionável. Ora, por outro lado, John Peel tem mostrado como no século XIX, e provavelmente até a década de 1930, em várias partes da área yoruba, o culto de Ogun esteve associado ao culto de serpentes, o que poderia relativizar a suposta “ignorância” de Livaldina¹⁰¹.

Arthur Ramos concorda com Rodrigues sobre a ausência de “formas organizadas do culto dos voduns”, embora em 1927 encontrasse dois objetos com motivos ofídicos: “uma pulseira de filha-de-santo, de metal, que tem a forma de uma cobra dobrada em círculo e mordendo a própria cauda” e “uma espada de 26 centímetros de comprimento, que termina em forma de cabeça de cobra e apresenta desenhos de estilização tipicamente daomeana”¹⁰².

Já Carneiro, em 1937, falando de Oxumaré, comenta “nem mesmo Nina Rodrigues poderia imaginar a importância que o culto desse orixá iria ter,

“coquillages”, derivado de *jé*, perla ou conta: *Dictionnaire*, pp. 34, 260.

⁹⁹ Rodrigues. *Os Africanos*, pp. 231-233.

¹⁰⁰ “Carta do Padre Bouche ao Padre Superior, de Uidá a Porto Novo”, *Arquivos da Société des Missions Apostoliques*: ref. 20.393, rubrica 12/80200, 31 julho 1868, p. 3; apud. Matory, “Man in the city”, p. 204.

¹⁰¹ Peel, “A comparative”, pp. 271-75.

¹⁰² Ramos, “Introdução”, p. 12; cf. Ramos, *O Negro*, p. 43.

atualmente". Menciona o terreiro Oxumaré, na Mata Escura, as festas do Parque São Bartolomeu, e acrescenta que "no dia do Ano-Bom, vários candomblés organizam uma grande festa que, sob o nome de matança de Oxumaré, consiste numa verdadeira imitação do orixá, pois as filhas de santo, de quartinha à cabeça, vão à fonte mais próxima buscar água como o criado de Xangô"¹⁰³.

Também Pierson, que esteve na Bahia entre 1935 e 1937, encontra o "culto de uma árvore sagrada no candomblé da Gomeia [de nação Angola], onde se fazem despachos para Pascoalina, mulher que as lendas dizem metamorfoseada em cobra". Já em 1941, Aydano do Couto Ferraz foi encontrar uma cobra na casa do babalawô Raimundo, na Areia da Cruz do Cosme; no terreiro Tumba Jussara, de Ciríaco [de nação angola], no Beiru, "uma cobra era reverenciada como uma das divindades do culto". Ainda no Axé Opo Afonjá, o escritor baiano encontrou uns anéis da falecida mãe Aninha "em forma de cobra ou tendo cobras esculpidas em relevo nos seus arcos". A sua sucessora os identificou como "do culto de Idangbé (sic), a cobra sagrada, 'que era uma vodunce', falando depois 'vagamente', em relações de culto da serpente com o de Oxum-maré, o arco-íris"¹⁰⁴.

Finalmente, em 1948, Carneiro comenta que no Bogum, "no candomblé da velha Emiliania há uma serpente pintada na parede do barracão; Manuel Mencz 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 vôdúns 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"¹⁰⁵.

Essa evidência documental, que conforme Rodrigues sugere a ausência do culto de Dan na virada do século XIX e a sua posterior revitalização na década de 1930, tem levado Lorand Mañory a afirmar:

A proeminência histórica dos Maxi na Bahia ajuda-nos a entender a raridade da cobra na religiosidade baiana no final do século XIX. Os Maxi no Golfo da Guiné praticaram pouco a adoração do deus-serpente. Mas como se explica a ascensão do deus cobra na Bahia no século XX? Considero que a comunicação no começo deste século entre a Bahia e o Golfo da Guiné implica o

¹⁰³ Carneiro, *Religiões [Negros Bantos]*, pp. 166-167. Também Gonçalves Fernandes, nota o culto da cobra no terreiro de Pai Anselmo em Recife: *Xangôs*, p. 75.

¹⁰⁴ Pierson, *Brancoas*, p. 13; Ramos, "Introdução", p. 13; cf. Ferraz, "Vestígios" pp. 271ss.

¹⁰⁵ Carneiro, *Candomblé*, pp. 64-55.

ressuscitamento da nação jeje e a adoração por parte da mesma do deus-serpente como seu emblema. Os famosos marrins baianos que regressaram à África e mantiveram contato com a Bahia normalmente, estabeleceram os seus quartéis-generais, não na terra interior dos Maxi, mas no litoral, onde a adoração do deus-serpente era central na religião dos nativos, tendo marcado a distinção dos jejes na sociedade euro-africana da costa¹⁰⁶.

Segundo Matory, seria, portanto, a comunicação transatlântica (posterior ao tráfico de escravos) entre os retornados mahi (que naquele momento se apropriaram dos cultos ofídicos da Costa africana) e os seus pares baianos o que explicaria o “ressuscitamento”, não só do culto de Dan como também da identidade jeje-mahi no Candomblé. Matory ainda acrescenta que intelectuais como Carneiro, conhecedores da obra de Herskovits sobre a religião da área gbe, poderiam ter passado informações aos sacerdotes jeje, contribuindo para esse processo. Ora, essa tese, embora útil para argumentar as dinâmicas transnacionais na construção de identidades étnicas, apresenta alguns problemas sérios.

Em primeiro lugar, a suposta ausência do culto de Dan no final do século XIX é questionável. Em segundo lugar, a idéia de que os mahi do Golfo da Guiné “praticaram pouco a adoração do deus-serpente” é também discutível. Em terceiro lugar, a evidência documental sobre a comunicação transatlântica entre os retornados mahi e os seus descendentes baianos, no início do século XX, é bem limitada, e nos parece um fator apenas tangencial que não justifica o suposto “ressuscitamento” do culto de Dan. Finalmente, a influência dos intelectuais no Candomblé, tese defendida, como já vimos, por Beatriz Gois Dantas, apesar de parcialmente pertinente em certas dinâmicas de legitimação relativamente recentes, não nos parece aplicável no contexto dos terreiros jeje das primeiras décadas do século XX, e certamente não é apropriada para explicar a suposta instauração de novas práticas rituais como o culto de Dan. Vamos por partes.

Em 1854 aparece uma notícia no *Jornal da Bahia* relatando que “Manoel Damião de Jesus exigia dinheiro de africanos ignorantes passeando com uma serpente viva enrolada em volta do pescoço, e provocava desordens na cidade”¹⁰⁷. Embora não seja possível afirmá-lo com certeza, não é impensável que Manoel fosse um sacerdote de alguma divindade serpente e que utilizasse a sua representação animal para obter esmolas; note-se que ele se dirigia especificamente aos africanos. Mais

¹⁰⁶ Matory, “Jeje”, pp. 66-7.

¹⁰⁷ *Jornal da Bahia*, 13.3.1854; apud. Verger, *Fluxo*, p. 532.

conclusiva é a notícia do *O Alabama* em 1870, que documenta explicitamente nas práticas de candomblé os cultos rendidos “a uma serpente”¹⁰⁸.

Outras evidências indiretas (não escritas), mas não por isso menos convincentes, confirmam a atualidade dos cultos ofídicos na segunda metade do século XIX. Como já vimos, o “dono espiritual” do Bogum 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 como o vodun ou orixá “dono da cabeça” do seu fundador. Visto que o Bogum estava funcionando pelo menos desde 1867, logicamente pode-se 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 vodun. Aliás, tanto Maria Luíza do Sacramento, Maria Agorensi, como Maria Epifania dos Santos, Agorensi Abalhe foram iniciadas na Roça de Cima nas décadas de 1860 e 1870 (ver capítulo 3). Isso implica que nos terreiros jeje-mahi de Salvador e Cachoeira o culto de Bessen estava vigente pelo menos desde 1860 e, embora Rodrigues não tivesse conhecimento, continuou com alguma importância na virada do século XIX e primeiras décadas do XX.

Em relação à idéia de que os mahi do Golfo da Guiné “praticaram pouco a adoração do deus-serpente” cabem algumas reflexões que de novo deslocam a nossa atenção para a área gbe. Concordamos com Matory que o culto da serpente está documentado sobretudo no litoral. Já em 1627, De Sandoval coletou informações de escravos vindos dessa parte da costa, notando que entre os popo “tous [les rois] ont leurs idoles particuliers chez eux qu'ils vénèrent et adorent, et ensemble ils adorent des couleuvres et des caïmans”¹⁰⁹. Essa referência ao culto das cobras entre os hula ou popo é complementada por uma copiosa literatura sobre o culto hueda de Dangbe em Uidá, motivada talvez pelo exótico e diabólico que implicava para os europeus a idéia de um deus-cobra. Desde Bosman e Barbot, no século XVII, Labat, Pruneau de Pommegorge, Atkins e Dazel, no século XVIII, até Burton, no século XIX, para citar apenas os autores mais conhecidos, todos os viajantes que escreveram sobre Uidá,

¹⁰⁸ *O Alabama*, 28 maio 1870, p. 3. Há também, no mesmo jornal, uma referência a um tal Luis Gomes da Saúde “criador de cobras”: 10 dezembro 1870, p. 5.

¹⁰⁹ De Sandoval, *Naturaliza*; apud. Gayibor, *Les peuples*..

dedicaram extensos comentários ao culto de Dangbe¹¹⁰. É até provável que o culto ofídico fosse institucionalizado primeiro na costa entre os hueda e os hula, pois ambos grupos étnicos reclamam como ancestral mítico a piton Dangbe e a boa Doglofessu (Dogblofosou), respectivamente, e a presença desses grupos no litoral gbe data provavelmente do século XIV (ver capítulo 1).

Ora, isso não significa que o culto da serpente não fosse importante entre os mahi da região montanhosa do interior. Um dos motivos pelos quais a sua existência não foi registrada anteriormente é que, até 1847, com a viagem do escocês John Duncan, nenhum europeu tinha penetrado e documentado o território mahi. No texto de Duncan não há menção de adoração à serpente no país Mahi, mas ele comenta que “serpents are said to be very numerous and extremely venomous here”, e reporta o caso de um cachorro envenenado por uma delas e o encontro de uma grande boa no caminho que foi decapitada pelo próprio Duncan¹¹¹.

Já a etnografia religiosa da área gbe no século XX, desde Le Herissé até Pierre Verger, é unânime em atribuir uma origem mahi a Dan, ou Ayido-Hwedo¹¹². Le Herissé diz: “Dan-aïdô-ouêdo, le serpent arc-en-ciel, est un Vodoun des Mahis, particulier, croyons-nous à la tribu des Djinou (gens d'en haut, tombés du ciel)”. Esse autor também cita uma tradição bastante expandida que atribui ao culto uma origem hueda na costa e a sua posterior transferência para o interior mahi. “D'après certains, Dan est le fils de Dangbe, le bon serpent. Sa méchanceté le fit chasser de Houéda, sa ville natale. Une famille Mahi le recueillit et en souvenir, les féticheurs de Dan chantent: 'un homme de Houéda m'a créé et ensuite m'a chassé, un Mahi m'a pris dans ses mains et m'a emporté' (Houédanou é dji mi, bôgbè; Mahinou d'alô bô sô)”¹¹³.

¹¹⁰ Ver, entre outros: Bosman, *A New*, pp. 368a-382; Barbot, *A Description*, pp. 340-45; Labat, *Voyage*, ii, pp. 163-99; Pommegorge, *Description*, p. 195; Snelgrave, *A new*, pp. 11-12; Aikins, *A voyage*, p. 113-18; Norris, *Memoirs*, pp. 69, 105; Duncan, *Travels*, i, 126-28, 195-97; Burton, *A mission*, pp. 73-6; Herissé, *L'ancien*, p. 110; Herskovits, *Dahomey*, ii, pp. 240-55; Falcon, *Religion*, pp. 66-70; Verger, *Notas*, pp. 503-516. Sobre a instalação de Dangbe como divindade dos hueda: Labat, *Voyage*, ii, p. 163; Law, *The Kingdom*, p. 24-25.

¹¹¹ Duncan, *Travels*, ii, pp. 53, 155-7, 197.

¹¹² Le Herissé, *L'ancien*, p. 118. “Dan é um vodun originário da região Mahi”: Verger, *Notas*, p. 231. “Les Dans sont unanimement reconnus pour être d'origine Mahi”: Jaques Bertho citado por Merlo, “Hiérarchie”, p. 12. Falcon, *Religion*, p. 38.

¹¹³ Le Herissé *L'ancien*, p. 118. Outra variante da cantiga de Dan seria “mes vrais parents, les Péda [hueda], m'ont renié; mais les mahi m'ont adopté”: Falcon, *Religion*, p. 38. Bergé reporta uma origem Adja-Popo do culto de Dan no reino de Fitta, ali associado à Loko e Morou [provavelmente uma variante de Molu, Omolu]. Todavia Bergé menciona a aldeia de Baffo, nome também de um bairro em Savalu, sendo Baffono um dos nomes dos vodun cobra do Bogum: “Etude”, pp. 720, 724, 740.

Essa tese é sustentada por Merlo e Vidaud, que de forma retórica se perguntam se "*les inombrables Dan, esprits tutélaires en pays mahi, ne sont-ils que des fils de Dangbé, qui n'avaient pas accédé au culte royale comme il advint au python des Houéda?*" (ênfase nosso). Eles levantam a hipótese de ter ocorrido a transferência do culto hueda para o país Mahi na segunda metade do século XVII, em tempos dos reis daomeanos Huegbaja e Akaba. O culto teria acompanhado a longa migração de Ahossou Soha e os seus seguidores, os dovi de origem hueda, desde Mitogbodji no lago Ahémé, passando pelo vale do rio Ouémé e o planalto de Abomey, até instalar-se definitivamente em Savalu (Tchébélou), no país Mahi. Os descendentes de Ahossou Soha teriam se perpetuado até nossos dias através da família real de Savalu, os Gbaguidi (do yoruba *oba guidi*, rei verdadeiro), enquanto grupos dovi se expandiram por várias áreas do país Mahi¹¹⁴. Por outro lado, pelo menos desde o século XVIII, muitos prisioneiros de guerra mahi eram recrutados no exército daomeano, favorecendo contatos com os povos da costa e a possível apropriação do culto hueda¹¹⁵.

Só uma antiga implantação do culto da serpente no país Mahi explicaria porque, em todo o baixo Daomé, os adeptos do vodun Dan são chamados, após a sua iniciação, de *mahinu*, isto é, habitantes do país Mahi. Aliás, o *vodungbé* (língua do vodun) de Dan é uma língua muito próxima do *mahigbe* falado na região de Savalu. O termo *mahinu* é também utilizado pelos adeptos do culto real daomeano dos Nesuhue e pelos adeptos do vodun Azili, divindade do povo agonli, localizado na área mahi de Za (Zangnanado)¹¹⁶. É notável que tanto o culto Nesuhue como o do vodun Azili tenham estreitos vínculos com Dan. Azili, associado ao rio Ouémé (Wo na sua denominação autóctone) pela forma serpentina do rio, é considerado um vodun Dan, ou ao menos possuidor de uma "qualidade" de Dan. Como comenta Verger, em Zangnanado acredita-se que "quando o rio Wémé transborda, Dan afoga as pessoas,

¹¹⁴ Merlo & Vidaud, "Le peuplement", pp. 287-290. Esses autores, ainda citam a Jaques Bertho quem informa que habitantes de Savalu, como a família Capo-Chichi de origem hula, usam as scarificações de Dangbé, e possuem uma serpente como divindade tutelar.

¹¹⁵ Em 1784, Abson, diretor do Forte William em Uidá escrevia: "dois meses após os costumes, o rey do Dahomey preparou uma nova campanha. Acompanhado de Mahis e Nagôs, Agaou à testa, foi com grande força em direção de Badagris, conduzido por guias fornecidos pelo rei de Eyeo": Public Record Office, Londres, T 70/1545; apud. Verger, *Fluxo*, p. 251.

¹¹⁶ Verger, *Notas*, p. 105; Segurola, *Dictionnaire*, p. 377: "Initiation sociales et Religieuses au Dahomey et au Togo". *La Voix de St. Gall*, n. 23, Uidá, s.d., p. 25. Outros nomes dos adeptos de Dan, na área de Porto Novo e do Ouémé, são: Alonyo, Tonyo, Toholusi, Huedanu, Dansi, Lali.

até mesmo aquelas que sabem nadar, para vendê-las na região Mahi". Já nos Nesuhue, Dambada Hwedo é uma divindade que representa aos ancestrais mais antigos (*mexoxo*) cujos nomes foram esquecidos, e Dan, como vodun serpente nas suas formas macho e fêmea, é sempre invocado em qualquer ritual de importância. Isso não é surpreendente já que práticas rituais do culto Nesuhue foram apropriadas da área agonli no país Mahi¹¹⁷. O culto Nesuhue foi instaurado em Abomey no século XVIII, o que nos permite supor que o culto da serpente Dan no país Mahi datava pelo menos dessa época, e que essa região foi um dos pontos de difusão do culto.

Outras evidências etnográficas contemporâneas reforçam essa hipótese. Cultos de Sakpata de origem mahi estão sempre associados a voduns Dan. Por exemplo, no templo do vodun mahi Avimanje, em Uidá, estão assentados vários voduns Dan. Merlo e Vidaud também sugerem que Ahossou Soha e seus seguidores, durante a sua migração para Savalu, se apropriaram do culto de Sakpata Agbossou "or la divinité chthonienne Sakpata s'associe toujours à Dan"¹¹⁸. Na área yoruba, os adeptos de Oxumaré "carregam uma espécie de bastão semelhante aos de Omolu e de Nana Buruku, com os quais, aos olhos dos yoruba, compartilham a origem Mahi"¹¹⁹.

Sumarizando, os dados disponíveis deixam supor a presença do culto da serpente no país Mahi desde o século XVIII, e no Brasil temos provas claras de cultos homólogos nos terreiros jeje-mahi, desde a segunda metade do século XIX até nossos dias. Esses dois fatos permitem argumentar uma continuidade do culto a partir do tráfico de escravos e são suficientes para rebater a tese de Matory de um suposto "ressuscitamento" ou importação do culto na Bahia nas primeiras décadas do século XX, propiciado, segundo ele, pela comunicação transatlântica posterior ao tráfico.

Isso não invalida a idéia desse autor de que os retornados mahi assimilaram outros cultos ofídicos a partir do seu estabelecimento no litoral gbe durante o século XIX, especialmente em Agüe e Uidá. Merlo documenta vários nomes de Dan em Uidá, alguns deles de origem mahi (Dan Wékè de Savalu, e ??? dos adikounvi de Pahouignan), mas comenta que "le quartier Brésil semble être plus particulièrement

¹¹⁷ Nicolau, "O triângulo", pp. 193 ss. Verger, *Notas*, p. 232. Sobre Dambada Hwedo: Herskovits, *Dahomey*, i. pp. 203, 207-8. É provável que o nome da família Dambira na Casa das Minas de São Luís derive dessa divindade.

¹¹⁸ Merlo & Vidaud, "Le peuplement", p. 290.

¹¹⁹ Verger, *Notas*, 235.

celui des Dans", aparecendo vários deles vinculados as famílias Almeida e Santos¹²⁰. Sabe-se também que o Chacha Félix de Souza possuía o seu próprio Dan, chamado Dagoun, ainda hoje adorado pelos seus descendentes como vodun tutelar da família¹²¹.

Matory apresenta como evidência da comunicação transatlântica entre os jeje-mahi da costa gbe e da Bahia apenas dois casos, o de Joaquim de Almeida, que viajou entre as duas costas na primeira metade do século XIX, e o já mencionado Joaquim Francisco Devodê Branco (1856-1924). Cronologicamente só o último poderia ter trazido informações do que estava acontecendo na esfera religiosa na Costa da Mina, e em particular do culto da serpente, nas primeiras décadas do século XX. Branco era um liberto mahi, residente em Lagos e comerciante em Porto Novo; exportava *obi* e *orobo* para a Bahia e importava carne seca, tabaco e cachaça. Era também amigo de Aninha e padrinho de Senhora do Axé Opô Afonjá¹²². Talvez tenha sido ele quem trouxe os anelos de *Idagbe* (nome nagô de Dangbe) para Aninha, mas a sua influência não podia passar desse tipo de contribuição pontual, que, aliás, refere a um *candomblé* nagô. Embora seja possível que essa comunicação transatlântica tenha desempenhado algum papel na "revitalização" do conceito de "nação" no *Candomblé*, especialmente em relação a nação nagô (ver capítulo 2), nos parece duvidoso que tivera maior importância em relação ao culto da serpente nos terreiros jeje.

Finalmente, a suposta agência de intelectuais como Carneiro na transmissão de informações sobre o culto olífico na área gbe para os sacerdotes de *Candomblé*, além de não estar provada, dificilmente poderia ser, nas primeiras décadas do século XX, tão importante como para justificar mudanças ao nível do ritual. Como já vimos, Carneiro tinha conhecimento do Bogum, mas não até 1937, quando ele e Correia Lopez começaram a falar desse terreiro. Quanto ao Seja Hundê, a sua existência parece ter transcorrido alheia ao interesse dos pesquisadores até recentemente, e só Pierson menciona *en passant* esse terreiro, do qual ouviu falar quando estava em Salvador em 1937. A escassa visibilidade do culto da serpente nas primeiras décadas do século XX, portanto, nos parece mais o resultado da limitação das observações de

¹²⁰ Merlo, "Hiérarchie", pp. 9-19.

¹²¹ Guran, *Agudas*, pp. 203-211.

¹²² Matory, "Man in the City", pp. 191-95. Baseado em Linday ("To return", p. 31), Matory afirma que Branco nasceu em 1856 e foi levado como escravo para a Bahia em 1864 [após a abolição do tráfico] onde foi liberado pelo seu senhor.

Rodrigues, e também de Ramos que seguia de perto as idéias do seu mestre. Carneiro foi o primeiro a documentar esse culto porque, inicialmente, a diferença dos seus predecessores, se interessou por terreiros fora da esfera da nação nagô-ketu.

Para concluir esta seção, é preciso insistir que nem Bessen, nem os nomes dos outros voduns da sua família estão documentados nas diversas listas de Dan registradas na área gbe. Considerando que as etnografias nessa área correspondem principalmente ao litoral ou Abomey, a ausência de referências a Bessen e a sua família 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.

Ainda em relação a Bessen, cabe especular se esse nome não seria uma evolução fonética da palavra bèsé, que em fongbe significa rã. Esse termo africano é conhecido no Seja Hundé e, embora diferenciado do nome do vodun, é utilizado para designar o sapo, animal muito abundante naquele terreiro. É importante notar que, conforme explica *humbono* Vicente, "uma qualidade de Bessen é a rã, que nos chamamos jia. No nagô se chama *konklo*. Nanã é que lida com rã, mora junto com Bessen. Se da rã para ela comer", e também para Bessen comer¹²³. Ao mesmo tempo, como tivemos oportunidade de comprovar em Abomey, no culto Nesuhùe, as rãs estão associadas aos *tohosu*, e nesse contexto são chamadas tòkoklô (literalmente os galos ou galinhas d'água), expressão que parece corresponder com o termo konklo que *humbono* Vicente considera nagô. No Benin, Quénun fala das rãs como animal sagrado ou "l'animal des nymphes" e também as identifica com os *tohosu*. Herskovits acrescenta "the frog is the 'chicken' - that is the messenger - of the *toxosu*, so that when he asks something, all the powers in the river help him obtain it"¹²⁴. Essa dimensão sagrada da rã no culto vodun poderia ter convertido o termo *bèsé* no nome da divindade Bessen. Vale lembrar que as cobras identificas com Bessen no Seja Hundé eram cobras d'água, animais aquáticos como a rã (ver capítulo 4)¹²⁵.

Considerações finais sobre outros voduns jeje

Para finalizar este capítulo sobre os voduns mencionaremos rapidamente algumas

¹²³ *Humbono* Vicente, 30.3.99; Joacinho, 16.4.99

¹²⁴ Quénun, *Au Pays*, pp. 87-8; Herskovits, *Dahomey*, II, p. 272.

¹²⁵ Merlo identifica em Uidá o vodun Dangbé Gbassé: "Hiérarchie", p. 10.

outras divindades conhecidas nos terreiros jeje. Por exemplo, Querino menciona o nome de Niçasse como sinônimo jeje de Olorum ou Zambi, o deus supremo¹²⁶. Muito provavelmente trata-se de uma corruptela de Lissasi, alusão a Lissa ou Olissa, a contraparte jeje de Oxalá, o deus da criação. Embora a mitologia do casal Mawu-Lissa prevalcente no sistema religioso de Abomey não seja totalmente desconhecida na Bahia (ver acima mito cosmológico no Bogum), a sua expressão ritual não parece significativa. Lissa tem adeptos e é cultuado em íntima relação com Oxalá, mas a presença da 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 mencionamos relacionadas à família Kaviono; trata-se de Loko e Kpo. A importância da fitolatria nos cultos vodun 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 vodun, ela é, sem dúvida, um dos aspectos valorizados e cultivados nos terreiros jeje, onde grande número de *assentamentos* ou altares são fixados ritualmente nos pés de determinadas árvores sagradas, chamadas na nação jeje *atĩsa*. Veremos a sua significação no ritual do *hoitá* no próximo capítulo.

Na Bahia, o vodun 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 estar associado ao culto de Sakpata, indicando tratar-se de uma entidade que pode se manifestar e adaptar facilmente como "qualidade" diferenciada em cultos de diversos voduns. Esse é o caso também na área gbe, onde a figura da pantera aparece como emblema de voduns pertencentes a cultos diferenciados como os de Hevioso e Sakpata. A pantera, mais do que o leão, representa nessa área cultural o rei dos animais e, nesse sentido, foi associada aos ancestrais de várias linhagens reais, das quais os Agassuvi são o caso mais conhecido. Tanto Agassu, em Abomey, como Ajahuto, em Allada, são representados como panteras, simbolizando uma origem da realeza em Tado. Tratando-se de um poderoso ícone de poder, não é estranho que vários cultos voduns se apropriassem da imagem da pantera de um modo ou outro.

Não só os cultos religiosos como também as dinastias reais poderiam ter se apropriado desse emblema. Segundo estudos recentes, a narrativa daomeana, especialmente o episódio Aligbono-Agassu – que conta o relacionamento entre a

¹²⁶ Querino, *Costumes*, p. 37.

princesa de Tado e a pantera Agasu (ver capítulo 1) – seria uma construção fictícia elaborada no século XVIII para legitimar uma origem em Tado dos governantes de Abomey. Agassu seria uma divindade autóctone dos fon, e Aligbono, a suposta princesa de Tado, estaria essencialmente associada à localidade de Wassa, perto de Abomey¹²⁷. Em qualquer caso a associação da imagem da pantera à realeza em muito teria contribuído para que Kpo se "filtrasse" em vários cultos da área gbe. Do mesmo modo, nos terreiros jeje 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.

O vodun Ajauto (variantes Junto, Jaunto, Ujaunto) é uma das divindades menos conhecidas e mais singulares do panteão jeje. Essa entidade não tem adeptos a ela consagrados, mas preside um importante ritual de iniciação chamado "tomar humvé" ou "tomar giamtô", que comentaremos brevemente no capítulo seguinte. Na área gbe, essa divindade é conhecida como Ajahuto, nome normalmente traduzido como "asesino dos Adja", referindo-se ao ancestral mítico dos Agasuvi, fundador das dinastias reais de Allada, Abomey e Porto Novo. O seu culto está documentado no final do século XIX, em Porto Novo, nos trabalhos de Baudin e Ellis, mas é em Allada aonde tradicionalmente adquiriu maior relevância e provavelmente inspirou os cultos reais do vodun pantera Agasu, em Abomey¹²⁸.

Entre os voduns caçadores e das florestas cultuados nos terreiros jeje destacam-se Agué e Odé. O primeiro é normalmente associado com o orixá nagô das folhas Ossaim e o segundo com o orixá caçador Oxóssi¹²⁹. 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 trêpam nas árvores como fazem os caçadores". Ele pode ser representado por um pássaro, animal no qual pode transformar-se conforme nos foi explicado em Uidá. Agué cultua-se nos templos de Mawu-Lissa e mantém uma estreita relação com Ogun, característica que persiste nos

¹²⁷ Law, *The Kingdom*, pp.: 30, 37-40, 48; cf. Burton, *A mission*, p. 297; Le Herissé, *L'ancienne*, p. 277; Blier, "The Path", pp. 401-2.

¹²⁸ Baudin, *Fetichism*, p. 37; Ellis, *The Ewe-speaking*. Embora essas referências sejam apenas do final do século XIX, a existência desse vodun na Casa das Minas do Maranhão permitiria datar o seu culto pelo menos na primeira metade do século XIX.

¹²⁹ Alguns autores identificam Agué com Oxóssi: Verger, *Notas*, p. 215

terreiros jeje, onde Agucé é sempre louvado após Ogun¹³⁰.

Em yoruba *odé* significa caçador e é interessante comprovar como um nome comum yoruba vira nome próprio de vodun. Odé seria, portanto, uma apropriação ou adaptação jeje de algum orixá caçador, talvez Oxóssi, originário de Ijebu Odé (Nigéria), sincretizado na Bahia com São Jorge, considerado irmão de Ogun e ligado a Ossaim pelo vínculo com o mato. Uma lenda contada na Bahia diz que Igbo, filho de Iemanjá Ogunte e Ogun, foi encantado por Ossaim, transformando-se em Odé¹³¹.
 +
 Todavia, em terreiros jeje como o Bogum ou o Poçu Beta é conhecido o vodun Agangá-Tôlú (variantes Gongatolu, Ontolu), considerado como um Oxóssi jeje. No terreiro Oxumaré de Salvador e no terreiro jeje dagba do Rio de Janeiro esse vodun é conhecido como Atolu. Vodun caçador, no Poçu Beta ele dançava com panos coloridos amarrados na cintura como uma saia e com uma fita com penas na frente¹³².

Conforme diz *gaiaku* Luiza, "no jeje não tem Logum Edé"¹³³. No entanto *humbono* Vicente lembra um vodun particular dos terreiros jeje já esquecido. Trata-se de Bagô, um santo d'água que usava uma campã no pescoço e que quando queria água balbucia como um menino. Era cultuado apenas no Seja Hundé e não no Bogum. Herskovits menciona Bagbó como "deity related to Sagbata". Por outro lado, sabemos que no panteão hula de divindades marinhas figura Saho, mas uma evolução fonética desse vocábulo para Bagô parece improvável¹³⁴.
 4

Não poderíamos finalizar este capítulo sobre as divindades jeje sem uma menção aos caboclos. Como é sabido, 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

¹³⁰ Herskovits, *Dahomey*, ii, pp. 107, 121; Verger, *Notas*, pp. 215-218. Frobenius comentando sobre o orixá Ènjlle (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.

¹³¹ Verger, *Notas*, pp. 208-9.

¹³² Dona Sisi, 27.9.00; 4. Segunda pai Amilton, ele dança com o dedo indicador levantado como Sogbo: Amilton Costa, 1994. Para Waldeir Rego Gongatolu seria uma criação brasileira: Waldeir Rego, 5.6.99.

¹³³ *Gaiaku* Luiza, 28.4.01.

¹³⁴ *Humbono* Vicente, 8.10.98; 30.3.99; 7.12.99. Herskovits, *Dahomey*, ii, p. 271.

das entidades "brasileiras" chamadas caboclos – sejam espíritos de índios ou *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 a sua presença em alguns cultos de origem africana possa ser muito mais antiga. Quando em 1937 Camargo Guarnieri recolhe em Salvador 152 cantigas de candomblé, 46 são especificadas como sendo de nação ketu, jeje ou ijexá, 14 de angbla-congo e 92 de caboclo¹³⁵. A maioria de cantigas de caboclo pode ser um indício da importância dessas entidades no candomblé da época. No entanto, certos terreiros nagô-ketu 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 podiam receber caboclos. Nos três principais terreiros jeje aqui pesquisados – Bogum, Seja Hundé e Huntoloji – há também um relativo silenciamento sobre a possibilidade de alguma vodunsi receber caboclo, embora em particular tenha se 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 nossas observações é verdade. Também se argumenta que os caboclos não têm iniciação, isto é, as vodunsis não recebem um preparo especial para fixar seus caboclos. Ora, aceita-se que essas entidades podem se manifestar em situações específicas para avisar de algum perigo, dar conselhos ou advertências. No Bogum, por exemplo, sabe-se que mãe Nicinha recebia caboclo¹³⁶.

Concluindo, o panteão nagô-vodun dos terreiros jeje-mahi 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 se caracterizando 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 nagô, voduns como Sogbo, Azonsu e Bessen continuam constituindo o fator diferencial mais importante para demarcar o que seria a nação jeje de Candomblé. Dedicaremos o próximo capítulo a examinar outros elementos, desta vez relacionados com aspectos rituais, que

¹³⁵ Lühning, "O compositor", p. 66.

¹³⁶ Everaldo Duarte, 10.8.96.

contribuem para articular esse fator diferencial dos jeje frente às outras nações.

CAPÍTULO 6:

O Ritual: Características da Liturgia Jeje-Mahi na Bahia.

*O Candomblé é folha, sangue, santo, e dialeto*¹.

Como definir uma liturgia jeje?

Este último capítulo tem por objetivo examinar algumas das características litúrgicas dos terreiros jeje-mahi de Salvador e Cachoeira, com propósito de avaliar aqueles elementos rituais que diferenciam a "nação jeje" de outras tradições religiosas dentro do Candomblé. O levantamento etnográfico das práticas rituais jeje é uma tarefa extremamente complexa por vários motivos. Em primeiro lugar, como é sabido, o Candomblé é uma religião baseada no segredo, onde o conhecimento é passado só àquelas pessoas que se submeteram a certos preceitos rituais de iniciação.

Nesse sentido, cabe dizer que não fomos suspensos ogan de nenhuma casa de Candomblé, nem fomos iniciados, embora em alguma ocasião tenham havido tentativas ou sugestões de alguns sacerdotes nesse sentido. O nosso envolvimento com a religião não vai além de ter consultado ao Ifá, ter tomado algum banho de limpeza, ter lavado contas e ter realizado alguma oferenda votiva a certas divindades. Essas não foram estratégias de pesquisa para ser testemunha de práticas "secretas", mas simplesmente resultado de dinâmicas interpessoais com alguns sacerdotes que, em determinado momento, julgaram oportuno que nos submetêssemos a essas práticas, e nos não tivemos embaraço em fazer o que eles pediam. Apesar disso, de modo geral, o nosso posicionamento como pesquisador da religião é 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. As vantagens e desvantagens metodológicas no estudo da religião afro-brasileira derivadas de uma aproximação "de fora", frente a um posicionamento "de dentro", foram comentadas por vários autores, e recentemente Vagner Gonçalves da Silva publicou um interessante livro sobre o tema, sendo desnecessário insistir no assunto².

¹ *Guiaku* Luiza, 22,6, 99.

² Ver V. G. da Silva, *O Antropólogo*, pp. 66-118.

Como em muitas outras instituições sociais, o saber é poder, e a lógica do segredo é a estratégia que sustenta a organização hierárquica do grupo. Nesse sentido, os especialistas religiosos jeje 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". O esforço por ocultar as suas práticas aos olhos dos curiosos é providencial, não só para com os pesquisadores, que podem ser lidados 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 jeje se orgulham e fazem questão de manter essa fama e tradição.

Diante dessa situação, a nossa "metodologia" no trabalho de campo foi adotar uma atitude de observação e escuta "passiva", consistente, como apontava Verger, em não fazer perguntas ou entrevistas, o que coincide com outra dica que nos deram repetidas vezes diversos especialistas religiosos durante a nossa pesquisa de doutorado em São Luís: "na Mina, olho aberto, ouvido atento e boca fechada". Essa atitude certamente resulta num aprendizado lento e requer paciência e persistência. Isso não significa que nas nossas conversas com os especialistas religiosos não tenham sido colocadas perguntas específicas, ou que não almejássemos, às vezes, conduzir o diálogo para temas do nosso interesse; mas, na maioria dos casos, deixávamos a conversa fluir, contentando-nos com "estar lá", intentando criar o mínimo de interferência.

Duma forma gradual, através da participação nas festas públicas, tivemos acesso a certas práticas rituais de caráter privado. As fronteiras entre o que é dizível e o que deve ser calado são ambíguas, e poucas vezes foram discutidas com os praticantes, cabendo-nos o difícil exercício de estabelecer os limites. Embora para certas pessoas seja possível que na narrativa que se segue tenhamos excedido o permissível, esperamos que para as pessoas com as quais conversamos o aqui escrito não ultrapasse os limites do tolerável.

Mesmo que sempre procurando contrastar de uma forma sistemática as informações recebidas, somos conscientes de que o que as pessoas falam nem sempre corresponde com o que elas pensam ou fazem, e, em decorrência disso, podemos ter incorrido em erros, confusões ou imprecisões em relação, sobretudo, a práticas das quais não fomos testemunhas. 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, as quais caberia adicionar o problema mais geral do recorte subjetivo inerente a qualquer representação da realidade social, 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". Decorrente desse fato, as diversas congregações religiosas, mesmo aquelas mais cientes da sua "tradição", não escapam a um processo histórico caracterizado pelo constante reajuste das práticas e valores religiosos. Essas mudanças respondem, na maioria dos casos, às mudanças no sistema social englobante e às correspondentes expectativas dos membros da congregação e sua clientela. As mudanças também podem decorrer do capricho idiossincrático dos líderes religiosos, umas vezes levados pela sua vontade de superação, outras vítimas da falta ou esquecimento dos conhecimentos adequados. Na realidade, a religião afro-brasileira é caracterizada por uma grande flexibilidade e ecletismo nas suas práticas. Tudo é feito de acordo com a "tradição", porém esta permite, e até exige, uma constante adaptação às circunstâncias de cada momento. A única lei em relação às práticas de Candomblé é que qualquer generalização tem sempre suas exceções.

Os terreiros de nação jeje não escapam a essa dinâmica. Apesar de ser um grupo minoritário, como já foi analisado no capítulo 4, esses terreiros apresentam uma rica variedade de práticas e divindades que diferenciam uma casa da outra. O problema se agrava quando sabemos que, além dessa diversidade "interna", todos os terreiros jeje praticam obrigações e cultuam divindades próprias de outras nações e quando, ao mesmo tempo, sabemos que terreiros que não se declaram jeje 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 jeje, ou seriam aquelas práticas rituais associadas aos voduns encontradas em terreiros de várias nações? No presente trabalho, optamos por estudar aquelas práticas que se associam aos voduns nos terreiros que se declaram jeje e que, segundo os participantes, expressam e caracterizam a liturgia jeje frente àquelas 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 jeje *vis à vis* outros terreiros como os angola ou ketu. Sendo essa identidade um fenômeno dialógico e contextual construído sempre em relação aos "outros", será importante entender o que os praticantes jeje consideram como próprio da sua nação, entender como eles problematizam a sua diferença. Paralelamente, se faz necessário analisar outros elementos que, não sendo explícitos no discurso dos praticantes jeje, constituem, de fato, elementos genuinamente jeje pela sua ascendência da área dos gbe-falantes. Sem esquecer o aspecto dinâmico e mutável da liturgia jeje, não se pode dizer que não exista uma série de elementos rituais que apresentem um maior grau de resistência à mudança e que, em última instância, caracterizam, de algum modo, apesar da diversidade, as práticas dos terreiros jeje.

Este capítulo tem, portanto, um caráter eminentemente etnográfico e descritivo. Nele optamos por combinar a descrição detalhada de certas práticas observadas em terreiros particulares, com a generalidade de uma visão de síntese obtida a partir de uma análise comparativa dos vários terreiros estudados. De modo geral, a maioria dos eventos analisados correspondem ao chamado "jeje-mahim" (ou marrim), praticado na cidade de Cachoeira, sendo que nos terreiros Seja Hundé e Humpayme Agono Huntoloji tivemos a oportunidade de acompanhar um maior número de festas³.

Como já analisamos no capítulo precedente, a identidade ritual dos terreiros jeje articula-se em primeira instância nas suas divindades, os voduns. Desse modo, sem esquecer que os terreiros jeje podem cultuar orixás, e que os terreiros nagô-vodun e outros podem cultuar voduns, a liturgia jeje seria aquela série de práticas rituais associada ao culto dos voduns. Essa atividade ritual 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, onde é possível identificar elementos que distinguem as práticas jeje 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: benções e terminologia hierárquica

Como já foi mencionado no capítulo 1, a linguagem, ou melhor, a fala, com toda a sua gestualidade e proxemia, constituiu um dos domínios expressivos e comunicativos que mais contribuíram para gerar processos de identificação e reconhecimento interpessoal entre os africanos. Era a partir de interações lingüísticas que eles podiam descobrir parentescos ou cidades de origem comuns e estabelecer dinâmicas de sociabilidade, que por sua volta desencadeavam mecanismos de cumplicidade e solidariedade, essenciais para a construção de uma identidade coletiva, étnica, ou de "nação". Nesse sentido, poder-se-ia dizer que o "nacionalismo" africano do Brasil colônia e império foi um "nacionalismo diaspórico", que na ausência do fator territorial (que só podia ser vivenciado como lembrança de uma procedência perdida), estruturou-se, sobretudo, como um "nacionalismo lingüístico".

Rodrigues foi o primeiro autor a mencionar as línguas africanas faladas no Brasil, entre as quais destacou o nagô, jeje, hauçá, kanúri, tapa, grunci (galinha), txi, gá, mandê (mandinga), fulha e os dialetos bantos⁴. Desde os seus estudos, persiste na literatura afro-brasileira uma tendência errônea a associar a língua jeje com o ewe⁵. Como já vimos, 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. Parece pouco provável que seja o ewe a língua predominante nos dialetos jeje falados no Brasil, sendo talvez mais importantes o fongbe, mahigbe, aizogbe, hulagbe e huédagbe. Como aponta o mesmo Rodrigues, na virada do século XIX o jeje incluía cinco dialetos: "1.- o Mahi; 2.- Dahomê ou Effon [fon]; 3.- o Aufueh [Agoué]; 4.- o Awunã ou Au]ô [Ágouna ou

³ Infelizmente durante o tempo da nossa pesquisa o terreiro Bogum permaneceu fechado ao público por estar no período de sucessão após o falecimento da sua última *doné*, Nicinha.

⁴ Rodrigues, *Os Africanos*, pp. 130-152.

⁵ Rodrigues, *Os Africanos*, p. 137. Ver, por exemplo, as notas de Raul Lody na obra de Querino, *Costumes*, p. 81.

Anlo]; 5.- o Whydah ou Wetá [hueda]"⁶. Nessa lista, apenas o aulô, talvez uma variante do etnônimo anlo, poderia ser considerado como ewe. Na década de 1940, Carneiro comenta que ainda se falava "o jêje (inclusive a variação *mahi*, que se pronuncia *marrim*)"⁷.

As línguas africanas persistiram no âmbito da religião como um dos sinais diacríticos mais importantes na formação e imaginação das nações africanas de Candomblé. Já analisamos no capítulo 2 a terminologia jeje relativa a nomes de rituais, processos iniciáticos, hierarquia, espaço sagrado, instrumentos e outros, que foi assimilada por terreiros de outras nações e que prova a importância que a tradição do culto vodun teve no processo formativo do Candomblé. Essa influência lingüística persiste até nossos dias. Todavia, além desses vocábulos jeje que cruzaram fronteiras de nação, os terreiros jeje mantêm, na prática das atividades religiosas, um linguajar ou "dialeto" próprio que contribui para estabelecer a especificidade identitária dessa tradição diante das outras nações. Embora seja difícil falar de uma "língua" propriamente dita, hoje em dia, são os cantos para louvar as divindades, a terminologia hierárquica e litúrgica e certas fórmulas orais como as bênçãos e saudações alguns dos âmbitos mais importantes sob os quais se estrutura o fator diferencial dos jeje.

Há "dialeto" nas cantigas em louvor dos voduns e nas rezas que se diferenciam das primeiras. No entanto, há também "dialeto" ou expressões particulares para conversar com os voduns quando se manifestam nas suas vodunsi; para chamar a *gaiaku*, *deré* (mãe pequena) ou *equede* em caso de necessidade; 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 vodunsi está doente, e assim por diante. O repertório lingüístico é bastante extenso, e um vocabulário provisional, e certamente incompleto, recopilado nesta pesquisa, aponta para mais de cem palavras, incluindo, entre outros, termos para designar as diversas partes do corpo, animais, alimentos, folhas, objetos rituais, espaços sagrados etc. Aqui vamos considerar, de modo ilustrativo, apenas as bênçãos ou saudações rituais e os termos da hierarquia sacerdotal.

Tomar benção (do latim *benedictione*, ação de benzer, ou de abençoar; bendição) é uma prática muito comum na sociedade patriarcal brasileira, com forte influência do

⁶ Rodrigues. *Os Africanos*, p. 139.

⁷ Carneiro. *Candomblés*, p. 44.

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 benção e outros cumprimentos expressam subordinação e respeito daquele que a pede para quem a concede e estão, portanto, determinadas pelo princípio hierárquico de senioridade, regra essencial das culturas da África Ocidental, que exige o respeito aos mais velhos ou hierarquicamente superiores.

Atualmente, no Candomblé jeje o pedido de benção 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 interação nenhum contato físico. No caso em que se pretenda expressar um 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 dorso da pessoa. Cabe notar que no jeje não se observa, pelo menos hoje em dia, o complexo *dôbálê* utilizado nos terreiros ketu, no qual a pessoa prostra-se de formas variadas diante do superior⁸. Esses gestos corporais vão normalmente acompanhados de uma fórmula oral característica e diferenciada segundo a nação ou a categoria do vodun a que pertence o superior. O pedido de benção comporta sempre uma resposta, que seria a benção propriamente dita.

Nos terreiros jeje-mahi distinguem-se três fórmulas principais, que correspondem às três grandes categorias de voduns: nagô-vodun, mahi e kaviono. Na tradição nagô-vodun diz-se *kolofê* e a resposta pode ser simplesmente *kolofê* ou *Olorum modokwê* (Deus esteja contigo, ou Deus te receba na sua casa). Algumas pessoas, ainda, podem responder *kolofê mi* ou *kolofê muzambi*, expressões que segundo certos especialistas religiosos seriam erradas. É provável que *kolofê* seja uma expressão de origem yoruba, sendo que esse pedido de benção também se pode escutar em algumas casas ketu. Binon Cossard, por exemplo, menciona a expressão *Olorum kolofe* como nagô⁹.

⁸ Para comentários sobre o *dôbálê* e o *ikákô*, os *forihálê* (gestos de louvor e respeito) dos orixás homens e dos orixás mulheres, respectivamente, ver M. S. A. Santos, *Meu tempo*, pp. 54-57.

⁹ Cossard, "Contribution", p. 12. Segundo o professor de yoruba Duarte, *konlofe* ou *kolofê* deriva de yoruba *kolo*: ensinar e *fê*: amor, fé, devoção. Comunicação pessoal, Cachoeira 3.2.99.

Benoi é o pedido de benção no lado mahi e é utilizada para se dirigir aos filhos de Dan ou Bessen. A resposta é benoi é ganji. Existe ainda a expressão para saudar esse vodun, "de nagô-vodun para Dan", que seria *arrobo benoi, eborrei é ganji*, ou a variante *o benoi, arrobo benoi*. Cabe notar que *araboboi* é a saudação de Oxumaré no ketu. No lado de kaviono, para aquelas pessoas que pertencem à família do vodun Sogbo, utiliza-se a expressão *aóoo*, seguida da resposta *aotí* ou *aotín*¹⁰.

É importante notar que os pedidos de benção são normalmente precedidos pelo título hierárquico da pessoa a quem se pede (i. e. *ogan kolofê, equede kolofê*). Quando se trata da mãe-de-santo, usa-se o título correspondente a esse cargo, segundo cada uma das tradições. No nagô-vodun é *gaiaku kolofê*; no mahi, *mejito benoi* e no kaviono, *doné aóoo*. Essa diversidade de benções e títulos hierárquicos demonstra e corrobora a já mencionada divisão do panteão jeje-mahi nas três tradições, mahi (Dan), mudubi (Hevioso) e nagô-vodun (*yabas* etc).

O líder religioso ocupa a cumeeira da hierarquia do grupo, e a ela(e) todos devem respeito e subordinação. Como diz *gaiaku* Luiza, "eu sou *gaiaku* no nagô-vodun; eu sou *mejito* na terra de Dan; na terra de Hevioso, eu sou *doné*"¹¹. Para os termos *gaiaku* e *doné* não encontramos uma etimologia clara, já o termo *mejito*, utilizado "na terra de Dan", vem do fongbe (ou mahigbe) *mājito*, que significaria mãe ("aquela que traz alguém ao mundo")¹².

Provavelmente a partir da leitura de Ellis, Rodrigues fala do termo *vodunon* ou *vodunô* como o "nome dado às sacerdotisas jejes do culto Dãnh-gbi". Embora esse autor, ao traduzir *nô* por mãe e *vodu* por santo ou orixá, veja no termo *vodunô* um antecedente da expressão brasileira "mãe-de-santo", cabe notar que em fongbe 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 a expressão é utilizada sobretudo para designar o chefe religioso masculino, a tradução do termo por dono,

¹⁰ Para a nação jeje-savalu recolhi duas possíveis benções: (1) *se mina ho (gaiaku* Luiza, 17.12.98); (2) *imbalóim*, resposta: *son fusu nafô*, ou mais provavelmente *so kposu apo (nubono* Vicente, 14.12.99, 16.5.01). No ketu é corrente a expressão *motubá (matubá)*, resposta: *motubaxe (mutubaxe)*; ou *tumbá mi*, resposta *tumbá ase, o*.

¹¹ *Gaiaku* Luiza, em CEAQ, 2º Encontro, p. 77; entrevista 17.12.98.

¹² Segurota, *Dictionnaire*, p. 384. Segundo Jehova de Carvalho, o termo *doné* derivaria de *dané*, sacerdotisa de Dan: "Nação", p. 52. Tal interpretação nos parece duvidosa, pois, como vimos, o termo *doné* é aplicado às sacerdotisas de Hevioso e não as de Dan. Em relação a *gaiaku*, é provável que se trate de um termo nagô, mas não achamos ainda uma etimologia convincente.

proprietário ou zelador do vodun seria mais correta¹³. Carneiro, mais acertadamente, aponta para os termos nagô *ialorixá* e *babalorixá* como antecedentes das expressões mãe e pai-de-santo¹⁴. Cabe notar que o uso do termo *vodunô* é muito raro nos terreiros jeje contemporâneos e parece restrito apenas a pessoas familiarizadas com a literatura do Daomé.

Mais comum para designar o chefe religioso masculino é o termo *humbono*. No capítulo 2 já mencionamos 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 *humbonô*, que traduzido literalmente significa o dono ou zelador (*nô*) do "talismã" (*bo*) da divindade (*hum*). Outros títulos hierárquicos femininos que aparecem no *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*¹⁵. No terreiro Bogum é usado mais frequentemente o termo *hunsó* para aludir a esse cargo. No Benin, conforme reporta Segurola, o *hunsó* pode ser mulher ou homem e designa o adjunto do vodunon, responsável por importantes funções rituais como dançar "en tenant sur ses épaules les animaux qui seront sacrifiés. A ce moment-là on dit de lui: *é só hunsó*: il a pris le fetiche"¹⁶. Essa função própria do ritual chamado *vodun só gbo* (o vodun pega o bode) é sempre reservada às pessoas mais idosas e de mais experiência na religião.

Ainda no Benin 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 ao vodunon em caso de necessidade, atua como o seu porta-voz diante das vodunsi. Esse termo é conhecido no Bogum, mas aparentemente designa pessoas de baixo nível hierárquico, inferiores às simples vodunsi.

Além da chefe ou chefe da congregação religiosa, existem os ogans, ou dignitários masculinos que, sem dançar ou "receber" o vodun na cabeça, foram iniciados para secundar o líder religioso em diversas funções. Nos terreiros jeje, os títulos de mais

¹³ Segurola. *Dictionnaire*, p. 408.

¹⁴ Rodrigues, *Os Africanos*, p. 236; Carneiro, *Religiões*, p. 56.

¹⁵ *Gaiaku* Luiza, em CEAO, 2º Encontro, p. 79. *Gaiaku* Luiza identifica o cargo de *deré* no jeje com o termo *ojibona* ou *ojubona* do ketu, embora o segundo título pareça designar a assistente do *olowo* ou adivinhador: M. S. A. Santos, *Meu tempo*, p. 118. Matory registra os termos *dêre* e *derea* para se referir respectivamente aos homens e mulheres mais velhos: Matory, "Man", p. 218. Na nossa pesquisa nunca ouvimos falar de *derea*.

alto status são *pejigan*, *ogan huntó* e *ogan impé*. Em propriedade o *pejigan* é o zelador ou chefe do *peji* (altar), o *huntó* é o chefe dos tocadores de atabaque e o *ogan impé* seria o responsável pelos sacrifícios animais e outras obrigações internas, correspondente ao *axogun* dos terreiros nagô-ketu¹⁷. Segundo as circunstâncias, a mesma pessoa pode assumir vários cargos. Por exemplo, Amâncio Melo era *ogan huntó* do Bogum, "chefe dos atabaques e abatedor de animais em holocausto aos voduns"¹⁸. Outras vezes esses títulos adquirem significados variáveis. Por exemplo, *huntó*, que em fongbe significa o dono (*to*) do tambor (*hun*), pode, às vezes, ser empregado como sinônimo de pai-pequeno, ou pode designar um simples tocador, e *pejigan*, esporadicamente, também pode designar o sacrificador de animais.

O termo *doté* é também utilizado de forma variável, às vezes como sinônimo de *ogan* – daí se pode falar de *doté impé* em vez de *ogan impé* –, ou também como sinônimo de *humbono*, zelador do santo, ou pai-de-santo. Em Porto Novo, Akindele e Aguéssy, descrevendo as cerimônias de integração social das vodunsi após a sua iniciação, mencionam o termo *douté* como sinônimo de vodunon ou dirigente do templo¹⁹. Já John Duncan, em Pequeno Popo, menciona que "a caboceer, or *dootay*, who is acknowledged as hereditary chief magistrate or ruler"²⁰.

Outro título conhecido nos terreiros jeje de Cachoeira é o de *obajigan* ou *bajigan*, a segunda pessoa do *pejigan*²¹. Talvez se trate de uma corruptela de *agbajigan*, título utilizado no Bogum, que em fongbe significa chefe do quintal (*agbaji* = quintal). Também foram documentados outros termos de origem gbe, como: *ganto*, responsável

¹⁶ Segurola, *Dictionnaire*, p. 249.

¹⁷ *Humbono* Vicente, 19.2.99.

¹⁸ Carvalho, "Mundo Jeje comemora cinquentenário de sua mãe-de-santo", *A Tarde*, 26.7.88.

¹⁹ "Após esta pequena cerimônia, os pais dos novos vodunsi, para agradecer ao *douté* por ter dado a vida a seus filhos, enviam ao templo diversas oferendas, todo tipo de pratos, recebidos pelo próprio dirigente do templo, assistido pelo *minon* [minon = notre mère]. A isto se chama *Dô non dè ka mè*": Akindele e Aguéssy, *Contribution*, p. 114; apud. Lima, "A família", p. 134.

²⁰ Duncan, *Travels*, i, p. 101. Na Bahia, *O Alabama* menciona um "papae Dothé", *olowo* ou adivinho de Fa: *O Alabama*, 2 de março de 1867, p. 3. No culto Nesuhue de Abomey utiliza-se o termo *vodunsi hundatè* (literalmente a vodunsi da divindade em pé) para designar aquelas *vodunsi* que apenas passaram por um primeiro ritual de iniciação relativamente simples, chamado *asi sô do tè*. Adoukonou traduz essa expressão por "fiançailles sacrées", mas literalmente significa mulher (*asi*) tomada ou "possuída" (*sô*) em pé (*dà tè*), indicando a ausência da "morte ritual", ou a caída no chão da devota, aspecto que caracteriza o segundo estágio de iniciação, após o qual a vodunsi é chamada *vodunsi hunjayi* (a vodunsi que a divindade jogou por terra). Nesse contexto, *doté* indicaria uma pessoa consagrada ao vodun, porém, relativamente inexperiente: Adoukonou, *Jurons*, ii, pp. 68, 191-95. A tradução literal do fon foi providenciada por Brice Sogbosi; comunicação pessoal, 12.5.01.

X pelo *gan* ou idiofone sagrado; *ogan kutó*, responsável pela casa dos *eguns* ou ancestrais do terreiro (*ku* = morte) e *ogan minazon*, responsável "pela artilharia do candomblé, os aparelhos dos tabaques"²². Outros títulos sobre os quais não obtivemos maiores informações são *oganvi*, *ogan senevi*, *alavi*, *agosun* e *ogan tenequites*. Em Cachoeira também escutamos o termo *hundeva*, dado a um tocador de atabaque. No Benin esse termo designa aquela pessoa que não "recebe" o vodun na cabeça, mas que, sendo iniciada, ajuda em várias atividades rituais. Outros títulos dos terreiros jeje talvez sejam de origem nagô, como *ogan perê*, o fiscal da sala, ou *dogan*, que, embora nos foi dito ser o responsável pelos cantos, parece uma corruptela de *dagan*, a auxiliar da *iyámoro* (responsável pelo ritual do *padé*) nos terreiros *ketu*²³.

Em relação às equedes ou assistentes femininas, embora possam ter funções diferenciadas, relativas ao preparo de comidas rituais, atendimento dos voduns etc., não conseguimos documentar títulos específicos para elas. No entanto, cabe notar que tanto ogans como equedes, além de ter a sua própria divindade "dona da cabeça", estão geralmente consagrados também aos voduns de determinadas dançantes, que os escolhem ritualmente para atender as suas necessidades. Por exemplo, um indivíduo pode ser de Ogun e ser suspenso *ogan* pela Oxum de uma determinada vodunsi e, desse modo, virar *ogan* de Oxum, divindade a qual fica ligado e deve ajudar 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 Oxossi, do Axé Opo Afonja, "hierarquia é tudo: princípio, meio, e fim. Sem ela o caos..." ou "a hierarquia é a disciplina"²⁴. 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

21 Gaiaku Luíza, em CEAO 2ª Encontro, p. 77; Pai Pequeno, ficha n. 48, CEAO, 1966.

22 Ogan Boboso, 7.8.01. Bernardinho confirma o *ogan minazon* como abatazeiro, 18.8.01.

23 Pai Pequeno, filho de santo do Pó Zerrem, mencionava ainda os títulos *citoi* e *sinoi* como equivalentes de *babalaxé* e *ialaxé* (sic), respectivamente, na nação jeje: Pai Pequeno, ficha n. 48, CEAO, 1966.

ogans, 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 jeje

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 jeje e ketu existe uma maior interpenetração e semelhança de estilos. A orquestra do Candomblé baiano contemporâneo se compõe do ferro (*gan* ou *agogô*) e de três atabaques de tamanhos diferentes. Nos terreiros jeje, o *gan* é uma sineta de ferro percutida com um pedaço de ferro ou madeira. Nos terreiros ketu e de outras nações, o *agogô* é geralmente uma dupla campânula ou sineta. Os tambores, atabaques ou tabaques, "indo do maior para o menor, recebem os nomes de *rum*, *rumpi* e *lé*, deformação das palavras fon *hum* e *humpevi*, para os dois primeiros, e da palavra nagô *omele*, para o terceiro"²⁵. O termo fon *hum* é polissêmico e, além de atabaque, significa coração (pois também bate como ele) e qualquer tipo de veículo (embarcação ou outros). O termo *humpevi* significa o filho (*vi*) pequeno (*kpe*) do tambor (*hun*) [ou o tambor filho pequeno].

Esses instrumentos são objetos sagrados e são considerados "seres dotados de alma e personalidade"²⁶. 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 Iemanjá²⁷. Eles recebem oferendas alimentícias periodicamente, na liturgia jeje-mahi durante o ritual do *zandrô* (ver abaixo). Não é qualquer pessoa que pode tocar esses instrumentos, e se algum deles cair no chão é considerado um acidente sério, capaz de suspender momentaneamente a cerimônia. Nos dias de festa, os

24 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.

25 Verger, *Notas*, p. 28. Nomes também citados por Ramos, *O Negro*, p. 162; Carnêiro, *Religiões*, p. 74. Nos terreiros angola os tambores podem ser chamados *rum*, *contrarum* e *rumpi*; Cossard, *La musique*, pp. 160-79.

26 Verger, *Notas*, p. 25.

atabaques podem ser revestidos com um pano (ojá) amarrado com um laço, mas esse parece ser um costume relativamente recente²⁸.

No Bogum, os atabaques eram "feitos de jaqueira e sem emenda". No Seja Hundé utiliza-se madeira de dendezeiro, de mulungu ou coqueiro²⁹. A fabricação dos tambores é responsabilidade de certos ogans. 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. Depois de secar ao sol, ele é estendido na boca superior do atabaque e o cabelo é raspado com uma gilete ou faca. 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"³⁰. O último sistema era aplicado, antigamente, no Seja Hundé e, ainda hoje, no Huntoloji – onde o couro é estirado com cordas amarradas a tornos inseridos no corpo do tambor –, variando, contudo no fato de que, hoje em dia, no Seja Hundé, no Bogum e na maioria de terreiros nagô utilizam-se "tensores" metálicos.

Outra diferença entre as diversas nações diz respeito ao jeito de tocar. Na nação jeje, o *huntró* (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 *hun* 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.

Até a virada do século XIX, a orquestra do Candomblé incluía também a *cabaça* (chamada *gô* em fongbe, *aguê*, *xaque-xaque* ou *xequere* em nagô e *piano-de-cuia* em

²⁷ Nene de Melo, 3.11.99. Segundo Runhó, um atabaque era de Oxum, e outro de Bogum (sic). Esses atabaques foram feitos "para a saída de Runhó", provavelmente em 1913, e um deles foi requisitado e estaria no Museu do Estado: ficha n.1. CEAO, 1961.

²⁸ *Gaiaku* Luiza, 17.12.98.

²⁹ Ficha n.1. CEAO 1961: Bernardinho, 14.8.99, 9.1.00; *humbono* Vicente, 29.11.00. No Ilê Iya Naso são feitos de uma só peça de madeira de jacarandá.

³⁰ Verger, *Notas*, p. 28.

brasileiro), a que Rodrigues atribuía um "notável papel". Esse autor menciona "grandes cabaças vazias, cobertas de uma rede de fios, de malhas mais ou menos largas, em cujos nós se prendem grossas contas, cawries ou búzios", as quais são alimentadas com obi³¹. O uso da cabaça, que em outras regiões como o Maranhão é ainda importante, na Bahia foi aos poucos desaparecendo, ficando restrito, ao menos nos terreiros jeje, ao ritual do *zandrô* (ver abaixo).

Carneiro menciona ainda o *chocalho* – cilindro ou espécie de *maracá* de folha de flandres com seixos dentro –, atualmente também quase esquecido no contexto das festas religiosas. No terreiro Vodun Zô de pai Amilton, de nação savalu, observamos o uso de vários deles, pelos membros da alta hierarquia sacerdotal, durante certas festas, em momentos de grande solenidade, como a saída dos voduns paramentados. Também nesse terreiro o vodun Sogbo dança, às vezes, com uma cabaça (sem malha exterior e com sementes no interior). Por outro lado, o *adjá* – "campainha de metal utilizada para reverenciar [e invocar] o santo, ao ouvido de quem se faz soar" –, 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-santo³².

No Candomblé há uma grande variedade de ritmos ou "toques de fundamento" associados a cada uma das divindades e aos diversos momentos rituais. Como aponta Verger, não se trata apenas de ritmos, mas de "idiófonos", ou "locuções musicais" (segundo expressões de Ortiz), "apelos ritmados", ou "locuções ritmadas, que são palavras de chamado, de invocações"³³. Efetivamente, o som dos atabaques é considerado uma linguagem que estabelece a comunicação com o mundo invisível das divindades. Como explica *gaiaku* Luiza, é através do vento que circula no interior dos tambores na hora do toque que as divindades veiculam a sua manifestação.

Se nas músicas de Candomblé o elemento rítmico é criado pelos atabaques e *agogô*, é nos cantos onde se expressa o elemento melódico que, como aponta Verger, está "fortemente influenciado pelas acentuações tônicas da língua". Ao mesmo tempo, o componente rítmico da melodia vocal se encaixa no padrão rítmico fornecido pelos instrumentos percussivos. Segundo Joãozinho, ogan do Seja Hundé e um bom

³¹ Rodrigues, *Os Africanos*, p. 160; *O animismo*, pp. 80-81. Carneiro, *Religiões*, p. 75.

³² Carneiro, *Religiões*, p. 75. Rodrigues transcreve uma notícia de jornal de 1896 onde há uma referência ao uso de *chocalhos* em 1896, e outra a *agogôs* em 1905: Rodrigues, *Os Africanos*, pp. 240, 248.

³³ Ortiz, *La Africomia*, pp. 374, 376; apud. Verger, *Notas*, pp. 25, 28, 29.

connaisseur do jeje, é o tom do canto que marca a velocidade do ritmo, em sus palavras, "eu toco segundo o tom do canto". Crítica ainda a tendência atual a tocar com ritmos pulados para todas as entidade, pois "não tudo é ligeiro, é uma questão de educação, Nanã dança lento; Oiá, pontuado; Ogun, ligeiro". Segundo ele, o *hun* improvisa variações sobre o *rumpi* e o *lé*, que devem combinar os seus ritmos como se fossem os dedos entrelaçados das duas mãos³⁴. Já segundo Jaime Sodré, a música é criada "na base rítmica do *lé*, na sustentação diferenciada do *rumpi*, e nas ações mais liberais e criativas dos improvisos do *rum*"³⁵, cabendo ao *ferro*, através de uma série de golpes repetidos e assimétricos, marcar a métrica e *tempo* do ciclo rítmico, o que aqui chamaremos "time line"³⁶.

Em estudo recente, o etnomusicólogo francês Xavier Vatin identifica no Candomblé contemporâneo vinte "fórmulas rítmicas"; oito seriam originárias da nação nagô-ketu (*agabi*, *aguerê*, *alujá*, *batá*, *daró*, *igbi*, *opanijé*, *tonibobé*), sete da nação jeje (*adarrum*, *avaninha*, *ramunha*, *bravum*, *sató*, *jiku*, *vassa*), quatro da nação angola (*arrebate*, *barravento*, *cabula*, *congo*) e um 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 controvérsia em relação à possível origem de algum desses ritmos. Ritmos considerados próprios da nação jeje, como o *avamunha* (*avaninha* ou *ramunha*), *vassa*, *adarrum*, *jika*, *bravum* e *sató*, são utilizados com frequência nos terreiros ketu, e alguns como o *adarrum*, às vezes, nos angola. Do mesmo modo vários ritmos nagô-ketu como o *aluja*, *aguerê*, *ibi* e *opanije* são utilizados por vezes nos terreiros jeje³⁷.

O estudo detalhado dos ritmos do Candomblé fica fora do alcance desta pesquisa, e aqui vamos apenas identificar o "time line" e comentar algumas das características dos ritmos mais importantes utilizados nos terreiros jeje. O *avamunha* (variantes *avamunia*, *hamunvia*, *ramunha*), também conhecido por *avaninha* (*avanía*), é um ritmo de origem incerto, a maioria de praticantes jeje o considera como próprio da

³⁴ Joãozinho, 7.1.96.

³⁵ Verger, *Notas*, p. 29; Sodré, "Música".

³⁶ "Time line patterns constitute specific category of struck motional patterns, characterised by an asymmetric inner structure such as 5 + 7 or 7 + 9. They are single-note patterns struck on a musical instrument of penetrating sound quality, such a bell, a high pitched drum, the rim of a drum...": Kubik, *Theory*.

³⁷ Vatin, "Etude". Fico grato a Xavier Vatin pela esclarecedora entrevista que me concedeu em 27.6.01.

sua nação, mas também há quem o identifique como nagô. Trata-se de um "toque de saída" ou de retirada para os voduns dançarem antes de voltar ao *huncó*, mas também é empregado como "toque de entrada", para chamar os voduns ao salão. Nesses casos, não vai acompanhado de cantiga, mas tem *avamunha* com cantiga (i. e para Loko, Bessen e outros) e, em alguns terreiros, também pode ser utilizado (sem cantiga) para invocar a manifestação dos voduns. "É um toque de marcha, mas uma marcha rápida, que as pessoas saem assim dançando como se estivessem marchando, e dando aquelas voltas no corpo, aquelas danças rodando. É aquela *avamunha* escaroterada, aquela *avamunha* de rodar para poder chamar o santo, porque tem que tocar rápido, aí o vodun chega mais rápido"³⁸.

O "time line" do *avamunha* consiste em doze pulsos com cinco batidas. Seguindo o sistema de anotação convencional utilizado por Kubik para transcrever "time lines", onde "/" marca o início do ciclo rítmico, e onde "x" (a batida) e "." (o silêncio) têm a mesma duração, esse padrão é representado como "/x.x.x.x.x./". Esse "time line" é sutilmente diferente do *clave* cubano, de dezesseis pulsos e cinco batidas, "/x.x.x.x.x.x.x.x.x.x.x.x.x.x.x.x./". Vatin identifica o primeiro como *avaninha*, e o segundo como *ramunha*, sendo que em alguns candomblés variantes terminológicas podem designar ligeiras variações rítmicas.

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. *Adarrum* é uma deformação da palavra fon *adahun* que pode ser traduzida como o "ritmo da cólera". Como já foi dito, *hun* significa tambor mas, neste contexto, pode significar "música, canto, ritmo", e *adá* significa "colère, emportement, courage, bravoure, vaillance, force"³⁹. O *adahun*, que era um ritmo utilizado para encorajar os guerreiros antes ou durante as guerras, é ainda tocado nos cultos vodun do Benin. No Candomblé se toca só em ocasiões especiais, mas atravessou fronteiras de nação e pode ser escutado nos terreiros nagô-ketu e mais raramente nos congo-angola. O seu "time line" é de oito pulsos com quatro batidas, "/x.x.x.x./", incrementando depois para sete,

³⁸ Pai Amilton, 26.12.95. Binon Cossard, nomeia, nos terreiros angola, o *rebaté* como toque para a entrada das dançantes no barracão, mas se trata de um ritmo distinto do *avamunha*: Cossard, *La musique*, pp. 160-79.

³⁹ Segurola, *Dictionnaire*, p. 4.

“/x.xxxxxx/”, o que somado a um rapidíssimo repique das varas nos atabaques gera uma sensação de aceleração. Vatin apresenta uma análise detalhada da estrutura rítmica e nota o virtuosismo que é precisão para sua execução.

Segundo Binon Cossard, no curso da iniciação se estabelece uma correspondência entre diversos ritmos e o estado de possessão, sendo que esse condicionamento ou sensibilização é mais acentuada nas vodunsi recém iniciadas. Ao ouvir tais ritmos durante as cerimônias essas vodunsi teriam maior probabilidade de “incorporar”. Mas, se por qualquer circunstância não se produz a manifestação, o pai ou mãe-de-santo manda tocar o *adarrum*, pois, como diziam os informantes de Ramos, “não há *santo* que resista ao toque *adarrum*” ou, como nós ouvimos dizer, “toca o *adarrum* que aí vira todo o mundo”⁴⁰. O *adarrum* pode chamar todos os voduns, mas também se diz que está associado a certas divindades como Ogun, Agué, Odé ou Loko. Segundo Olga de Alaketo, o *adarrum* “não tem cantiga, agora quando é somente para chamar, para ir para a frente, a gente então canta “*van jelo, a van jelo...*”, ou na versão de pai Amilton “*a hun jelo, a hun jelo; mu do paso, ma du be*”⁴¹

O *sato* (variante *hunto*) e o *bravum* (variante *brarrum*) são outros dois ritmos unanimemente reconhecidos como jeje. O *satô* é o ritmo “oficial” de Bessen, mas se toca também em cantos de Azonsu, Nanã e Iemanjá⁴². O *bravum*, sem cantiga, pode ser utilizado como “toque de entrada” para chamar ou salvar os voduns, como “toque de saída” para dar a retirada, ou como “toque de saudação” para salvar as pessoas de alta hierarquia quando chegam a um terreiro; mas também pode acompanhar cantigas para divindades como Sogbo, Azonsu, Bessen, Oiá, Ossaim, ou Oxalá. Ambos 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 (2x3) e no *sato* estariam agrupados de forma ternária (3x2). Essas divisões dos pulsos em pares ou tríades afetam os passos de dança, e não necessariamente o toque. Já no CD “Música Sacra do Candomblé”, produzido de Jaime Sodré, o toque

⁴⁰ Cossard, *La musique*, pp. 160-79; Ramos, *O Negro*, p. 163.

⁴¹ Olga de Alaketo, Salvador, entrevista 3.1.96; pai Amilton, Salvador, entrevista 3.1.96.

⁴² Em fongbe *sato* designa um tambor grande que faz parte de certas orquestras fúnebres ou de divertimento, já *satô* designa o quintal diante dos conventos vodun ou do palácio real: Segurola, *Dictionnaire*, p. 457. Oliveira menciona o *hunto*, tocado para Oxumaré, como “característico das cantigas jeje”, e embora esse autor o diferencie do *satô*, na verdade se trataria do mesmo ritmo: A. B. Oliveira, *Cantando*, p. 18.

identificado como *bravum* apresenta apenas duas batidas, “/x.x.../”, padrão não registrado por Vatin na sua classificação⁴³.

Nos terreiros jeje-mahi de Cachoeira fala-se do *quebrado* e do *mudubi* (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 a primeira parte do *zandrô*, quando se salvam os voduns jeje, e constituem, portanto, um dos elementos rituais distintivos dessa liturgia. O *quebrado* sustenta cantigas de Bessen, Azonsu e outros. O *mudubi*, 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 *mudubi* dividem-se em duas partes ou movimentos alternados. Durante o primeiro movimento, o “time line” do *quebrado* é “/x.xxx./” (*satô*), e o do *mudubi* “/x.x.../” (*bravum*). A dança coincide normalmente com o deslocamento da vodunsi da sua posição inicial diante dos tambores até a porta do barracão, da porta ao extremo oposto do salão (onde está sentada a *gaiaku*), ou daí de novo até os tambores, formando um itinerário triangular que segue o sentido inverso das agulhas do relógio. Nesse deslocamento, os pés seguem um passo muito comum no Candomblé (também observado nos cultos de Xangô em Ketu) que pode ser descrito do seguinte modo: os pés estão juntos, avança o direito, o esquerdo se junta, avança o esquerdo, o direito se junta, avança o direito etc., ao tempo que os braços dobrados em ângulo reto oscilam para frente e para trás, seguindo o *tempo* das cabaças (no *zandrô*).

No momento em que a dançante está diante dos tambores, da porta ou da *gaiaku*, geralmente se produz a variação do “time line” e da dança. Nesse segundo movimento, em geral mais forte e rápido, 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.

⁴³ Vatin, “Etude”. No CD produzido por Jaime Sodré, “Música Sacra do Candomblé”, há um desfase na listagem das cantigas correspondentes à “nação jeje”, sendo que estão listadas apenas seis das sete faixas gravadas. Por esse motivo, ou por erro, a faixa n. 19 (no CD) aparentemente identificada como “*satô*” (n. 18 na lista) apresenta o “time-line” “/x.x.x...x.x.../” correspondente ao *avamunhá*. A. B. Oliveira, identifica o *bravum* com o *batá*: *Cantando*, p. 18. Esses dois ritmos compartilham um ciclo métrico de seis pulsos,

Não conseguimos identificar com precisão as variações dos “time lines” que, aliás, apresentam diferenças segundo os terreiros. 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./x”, enquanto no Huntoloji tem outra sequência mais complexa.

Quando quem estão dançando são as divindades, as transições do segundo para o primeiro movimento são normalmente marcadas pelo chamado *jiká*, que consiste numa leve genuflexão, levando os braços cruzados sobre os joelhos, acompanhado de um estremecimento dos omoplatas, gesto por vezes interpretado como uma saudação da própria divindade. Esse movimento dos ombros é característico das danças tanto religiosas como profanas na área gbe, mas é de difícil execução. No Candomblé é um signo distintivo dos voduns, e só as vodunsi mais experientes conseguem realizá-lo com graça. O gesto do *jiká* dá nome a outro ritmo jeje chamado por vezes *ijika* ou *jinká*, cujo “time line” seria “/x.xx./”, que por sua vez corresponde com o do ritmo *ilú*, tocado para Iemanjá. Também ouvimos falar do toque *azakun* (*azançu*, *azanhuna*), provavelmente deformação de *azanhun*, que seria um toque “principalmente pra a chamada”, mas também utilizado para a retirada⁴⁴.

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 doze pulsos com sete batidas, “/x.x.xx.x.x.x/”. Nos terreiros jeje é também chamado *nagô* ou *alujá*, e é escutado regularmente quando se canta para orixás como Ogun ou Oxum, ou voduns como Agué ou Odé, entre outros. 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-ketu* que podem ser escutados ocasionalmente nos terreiros jeje. Por exemplo, o *alujá* associado ao orixá Xangô, que a rigor tem um “time line” de doze pulsos e quatro batidas [“/x.x.x.x.x.x/”], embora possa

mas o *bata* teria as duas batidas nos dois primeiros pulsos, “/xx..../”. Além do nome de um ritmo, *bata* ou *bata-cotô* designa um tambor de duas membranas associado ao culto de Xangô.

⁴⁴ Olga de Alaketo, entrevista 3.1.96; Waldeloir Rego, 31.12.95.

apresentar variações que coincidem com o *vassa* (daí o uso do termo *alujá* para designar o *vassa*, nos terreiros jeje). Outros toques são o dramático *opanije*, termo yoruba que significa “ele mata alguém e o come”⁴⁵, tocado para Omolu ou Obaluacê [“/xxx.xxx.xx.x.xx./”]; o vivaz *aguerê*, associado a Oxóssi, Oiá ou Ogun [“/xx...xxx./”], ou o *igbi*, tocado para Oxalá [“/x.xx.x.xx.xx/”].

Os ritmos do Candomblé merecem ainda um estudo detalhado para esclarecer as suas complexas características e variações tanto regionais como locais, no entanto 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 uma grande fluidez, sendo que os tocadores com certa experiência são capazes de tocar qualquer ritmo segundo as necessidades. A nossa impressão é que, hoje, não obstante haja ritmos e coreografias específicas dos terreiros jeje-mahi, como, por exemplo, o *quebrado* e *mudubi*, não existem entre as nações jeje e ketu diferenças significativas em relação aos ritmos. Essa impressão foi confirmada por algum tocador do Bogum que, todavia, notou divergências com a nação angola, que por tocar de mão apresenta diferenças mais notórias. Seria, portanto, ao nível das cantigas e da sua língua os pontos nos quais se pode estabelecer uma demarcação mais clara entre as diferentes tradições religiosas. No apêndice apresentamos uma série de cantos associados aos vários voduns que servem para documentar tal aspecto.

Algumas considerações gerais sobre a iniciação

A integração de um indivíduo numa congregação religiosa é normalmente um processo paulatino, envolvendo diversos estágios que podem culminar com o recolhimento do candidato na camarinha, ou *huncó*, para a sua iniciação e consagração ritual a uma determinada divindade. No entanto, como vimos, nem todos os adeptos são aptos para funcionar como receptáculos das divindades, isto é, algumas pessoas não podem ser “possuídas” pelos orixás ou voduns, e elas são iniciadas apenas como ogans ou equedes, seguindo preceitos diferenciados daqueles aplicados às futuras vodunsi.

A aproximação de um indivíduo a uma determinada congregação religiosa surge normalmente da necessidade de solucionar algum tipo de conflito ou aflição. Problemas

⁴⁵ Verger, *Notas*, p. 28; Carneiro, *Religiões (Negros Bantos)*, p. 170.

familiares, sentimentais, de desemprego e, mais comumente, de saúde – num sentido amplo – são os mais frequentes. Em outros casos, quando o indivíduo pertence a uma família envolvida no Candomblé, a sua “ancestralidade” pode ser motivo suficiente para a sua progressiva incorporação ao grupo. Os especialistas religiosos, através do jogo de búzios e secundados pelos seus guias espirituais, vão determinar a que divindade pertence o indivíduo e qual é o procedimento a seguir em cada caso.

O processo pode ser iniciado com uma simples lavagem de contas, seguida de banhos de limpeza ou descarrego e talvez algum *ebó* oferecido a Exu ou a divindade da pessoa. Em certos casos, esses *ebós* podem ser acompanhados do assentamento de um primeiro *ponto* no *peji* para a pessoa. A lavagem da cabeça ou *bori* (seco ou com sacrifício animal) é um novo grau de compromisso, mas não implica necessariamente a posterior iniciação. O processo pode levar anos, tempo em que o indivíduo acompanha e se familiariza com as atividades da casa, e em que os especialistas religiosos examinam o candidato para determinar a conveniência da sua iniciação. Outras vezes, se os especialistas religiosos identificam o desejo expresso da divindade para iniciar a pessoa, a iniciação pode ser exigida com mais celeridade. Não devemos esquecer que a iniciação pode ser uma das fontes de ingressos de uma congregação religiosa, e que o recrutamento de novos adeptos garante o sustento e preservação do grupo. Em qualquer caso, a iniciação constitui uma das características centrais da instituição religiosa do Candomblé.

Os processos iniciáticos comportam uma mudança do papel e status do indivíduo em relação ao grupo social. No seu clássico estudo, *The Ritual Process*, Turner, ampliando os conceitos desenvolvidos por Van Gennep em *Rites de Passage*, dividiu esse processo em três estágios, a saber, separação, transição (oposição, marginalidade ou liminaridade) e posterior reintegração social⁴⁶. Tomemos como referência os processos iniciáticos nos cultos vodun da área gbe que, embora apresentem uma grande diversidade de práticas, seguem de modo geral uma mesma pauta. A iniciação é concebida como uma ruptura “existencial” com o passado da pessoa, seguida da construção de uma nova “identidade espiritual” reconhecida socialmente; o ser antigo “morre” para “renascer” sob os auspícios da divindade, com uma nova personalidade.

Esse processo de transformação é expresso em diversos estágios rituais e na

⁴⁶ Van Gennep, *Rites*, Turner, *The Ritual*.

terminologia a eles associada. Primeiro, a neófito ou candidata experimenta uma "morte ritual", da qual se fala *vodun hu asi* (o vodun matou a sua mulher), e ela permanece vários dias prostrada no chão⁴⁷. Nesse momento, a vodunsi é chamada *hun ciò* (o cadáver do vodun). Esse estado é seguido de uma "ressurreição ritual", conhecida como *hun finfòn* (acordar do vodun), que inaugura a nova vida espiritual da vodunsi. Esse estágio é seguido de um período de treinamento, no qual, através de vários processos rituais e de aprendizado, a vodunsi adquire uma nova personalidade sagrada. Durante esse período, a vodunsi pode alternar estados de "possessão" pelo vodun com um estado psicológico e comportamental de difícil definição, conceitualmente associado ao estágio infantil e amorfo da nova personalidade da vodunsi. Pierre Verger chamou esse estado de "état d'hébétude" ou "estado de embotamento"⁴⁸.

No Benin, existe ainda um estágio posterior no qual a vodunsi 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 *ere*, a criança ou adjunto da divindade. O estado de *ere* permite a neófito 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 vodunsi à comunidade, numa obrigação onde o vodun "dá o nome", o *huin* no jeje ou *orunko* no ketu. Segue depois um processo de reintegração social que, no Benin, é marcado por diversas obrigações nas quais a família da vodunsi compra simbolicamente a "escrava" ao vodunon, para esta poder voltar a sua casa. Posteriormente, ela passa a falar a língua comum, pois até então só falava a língua ritual do seu vodun. No entanto, a vodunsi desse momento em diante vai ser chamada pelo novo nome ou *huin*. No Candomblé nagô-ketu esse processo de reintegração social é ainda lembrado no *panan*, mas nos terreiros jeje aparentemente essa obrigação entrou em desuso e, hoje em dia, a volta da vodunsi à

⁴⁷ Para descrições de diversos rituais de iniciação na área gbe ver: Verger, *Notas*, pp. 81-118; Herskovits, *Dahomey*, II, pp. 111-26, 162-66, 178-90. Nessa seção, utilizamos o feminino para referir-nos a pessoa iniciada, por ser as mulheres maioria entre os devotos do Candomblé e da religião vodun, mas cabe notar que os homens também podem ser iniciados como vodunsi.

vida secular é quase consecutiva ao “dar o nome” (ver abaixo).

A duração do período de iniciação tem sido reduzida de forma progressiva, devido às exigências do mundo moderno. Nos terreiros jeje fala-se que, antigamente, durava dois anos, um ano e meio, ou um ano. No *O Alabama*, na década de 1860, fala-se normalmente de seis meses. Esse período parece ter prevalecido nos terreiros jeje-mahi até aproximadamente 1950. Em seguida, a iniciação podia durar três meses e, atualmente, não é infreqüente que dure apenas 21 dias, sendo esse tempo variável segundo as circunstâncias. No jeje-mahi a iniciação é normalmente dividida num primeiro período, em que a vodunsi permanece recolhida no *huncó*, 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 meses “fora”.

Vejamos com um pouco mais de detalhe alguns aspectos da iniciação nos terreiros jeje-mahi. Como explica *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”⁴⁹. Há certas obrigações anuais como o *boitá* ou a fogueira de Sogbo (ver abaixo) que são considerados momentos privilegiados para a ocorrência da “caída” ou da “morte ritual”. No *boitá*, a medida em que a procissão gira em volta das árvores sagradas (*atinsas*) as novas candidatas podem “bolar no santo”. O *atinsá* frente ao qual uma candidata incorpora é geralmente tomado como um signo que indica a que vodun ela pertence. Ao chegar 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 ogans frente a porta e os tambores, antes de ser recolhida na camarinha.

No entanto, com esse gesto a candidata está apenas “pedindo a feitura”, sem necessariamente implicar que ela vai ser efetivamente iniciada. Como já vimos, a decisão final corresponde aos especialistas religiosos que estudam cada caso e avaliam a pertinência da iniciação. Nesse sentido, várias “caídas” de uma mesma candidata são possíveis. A caída ou “morte ritual” pode ser também ritualizada fora do contexto do *boitá*, por exemplo, uma vodunsi de Bessen pode cair ou “pedir a sua feitura” dentro do barracão durante um toque em homenagem a essa entidade.

⁴⁸ Verger, *Notas*, pp. 82, 105.

⁴⁹ *Gaiaku* Luiza, 25.12.94; 20.8.96.

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 três a um dia. Nesse período, a candidata fica num estado de atonia total, "sem comer, beber, ou realizar suas necessidades. O vodun 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 a caída celebra-se o *sarapokan*, uma obrigação semipública em que a noviça é apresentada no barracão. A noviça que superou todas as provas pode sair raspada e pintada, mas isso nem sempre acontece. O *sarapokan* marca a "entrada" formal da vodunsi no processo de iniciação, e também indica que a família da noviça aceitou o compromisso.

Em 1867, no *O Alabama*, documenta-se o caso de uma crioula do Bôgum que estava sendo iniciada, "vive ali, há dez semanas, trancada em um quarto, nua em pelle, ate receber o *sapocan*, cerimônia que, dizem elles, há de ser demorada". Em 1869, no mesma Bogum, documenta-se outro caso de uma mulher que "tinha cahido no santo e achava-se na casinha do noviciado, em companhia de outras. No acto de fazer o *sapocan*, cerimônia que consiste em cortar os cabellos e poder transpor o limiar da tal casinha, depois de seis mezes". Nesses exemplos, vemos que na década de 1860 a cerimônia do *sapokan* correspondia ao fim da iniciação e não à primeira saída depois da caída, como hoje em dia acontece com o *sarapokan*. A variação fonética e do segmento ritual designado pelo termo são indicativos dos processos de mudança que ocorreram ao longo do tempo⁵⁰.

Dessas notícias também se infere que, como hoje, os *hãrcos* de iniciadas eram supervisionados principalmente por mulheres. No Bôgum fala-se da "*donunce*, espécie de

⁵⁰ *O Alabama*, 10 de maio de 1867; 14 de abril de 1869, p. 1. Outras notícias do *O Alabama* (i. e. 6 março 1867, pp. 2-3; 24 dezembro 1870, p. 5; 11 novembro 1871, p. 4) descrevem de forma bastante preconceituosa aspectos da iniciação em outros terreiros jeje, denunciando condições higiênicas, exploração sexual, maus tratos, e até eventuais mortes causadas pelos castigos. Trata-se de meras suposições dos jornalistas, que falam por "ouvir dizer", sujeitas a claros exageros que tinham por finalidade denunciar as "crenças supersticiosas" e os "embustes de espertos africanos". Por exemplo, no caso do terreiro Agomé (11 novembro 1871), se diz das vodunsi: "por effeitos de bebidas ou o que quer que seja, o uso da razão se lhes altera, cahem em completo idiotismo, tornam-se estupidas, sem consciencia do proprio ser e nesse estado são enclausuradas em um quarto immundo por espaço de tres a seis mezes. Ali nesse antro, passam vida mais de brutos do que de seres humanos; nuas, sordinhas, famintas; comem todas as castas de animaes immundos que podem apanhar; sustentam-se em limo da costa e cata soli no chão, na logar onde satisfazem as necessidades corporaes, ali mesmo se for preciso comem, e não será por lhes cahir qualquer bocado em tao logar, que ellas deixarão de engolli-o!".

granmestra da ordem", e no Agômé fala-se da "crioula Paixão, que exerce o cargo de mestra das noviças e que, na linguagem do fethichismo, significa *Equêde*"⁵¹. Alguns especialistas religiosos falam que no jeje o número de noviças de um *barco* deve ser sempre ímpar (1, 3, 5, 7, 13), ou que "não se faz um santo só". No entanto, essa regra não parece ser compartilhada por todos, e são numerosas as exceções. Como acontece na maioria de terceiros, as iniciadas de um mesmo *barco* são nomeadas com os termos "dofona, dofontinha, fomo, fomotinha, gamo, gamotinha, domo, domotinha, vito, vitotinha", de acordo com a ordem em que foram recolhidas, sendo a primeira considerada a mais velha e a última a mais nova, e estabelecendo-se desse modo uma hierarquia em base ao princípio de senioridade.

A partir da "entrada", marcada pelo *sarapokan*, inicia-se o período de recolhimento em que a noviça é "aculturada com o religioso jeje"⁵². Há um aprendizado comportamental para comer, para sentar, para falar, para rezar etc! As vodunsi, por exemplo, devem comer em folhas de mamona ou de banana, com a mão, sempre em silêncio. "O santo aprende a ralar na pedra para fazer açaçá, a enfiar contas, as danças, o dialeto". O aprendizado do "dialeto", como já foi dito, inclui os cânticos, rezas, saudações e os nomes de diversos objetos e partes do corpo, tanto internas (coração, cabeça) como externas (olhos, nariz, boca, mãos, pés etc); é o "ensinamento do corpo". Como diz *gaiaku* Luiza, "jeje tem escola". Ela lembra como durante a sua iniciação, Romana, a sua mãe-de-santo, explicava alguma coisa, ia embora, e depois voltava para perguntar aquilo que tinha ensinado. Era 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" (cscarificações) diferenciadas, e as folhas e outros elementos utilizados nos diversos ritos de feitura também variam de acordo com o vodun para quem a pessoa está sendo consagrada.

Após esse período de recolhimento, que pode durar de três a seis meses, realiza-se uma segunda apresentação ritual da vodunsi no barracão. Trata-se, normalmente, 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 vodunsi pode circular pelo terreiro

⁵¹ *O Alabama*, 14 abril 1869, p. 1; 11 novembro 1871, p. 4.

⁵² Everaldo Duarte, 18.12.94.

ou a roça, 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 vodun, e com os benefícios pagavam as obrigações da sua iniciação. No terreiro cada pessoa tem acesso a áreas particulares do espaço sagrado conforme a sua hierarquia, "tem lugar para *iaô* raspada, lugar para *iaô* não raspada, lugar para ogan, lugar para cada um". Em outras palavras, embora a vodunsi não fique reclusa todo o tempo no *huncó*, os seus movimentos são restritos a certas áreas do terreiro.

Gaiaku Luiza lembra com saudade os tempos antigos nos terreiros jeje. Durante a iniciação "o vodun 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 "ficava na matéria durante mais de cinco dias para dar instrução. Hoje já mudou, hoje as matérias não têm saúde". *Gaiaku* Luiza afirma que na sua infância (por volta de 1920), nas iniciações jeje, era mesmo o vodun quem se manifestava nas vodunsi, e não o *ere*. "Na minha época não tinha *ere*".

Já *humbono* Vicente afirma que no jeje sempre teve *ere*, por ele chamado em dados momentos de *esin* (cavalo em yoruba; de *esin orisa* = cavalo da divindade), e que já viu muitas vezes sua mãe-de-santo, Romana, com *ere*. Segundo ele, o *ere* vem "sempre depois do santo, eles estão aí até completar o dia do nome", isto é, durante toda a iniciação. E, acrescenta, "*esin* é São Cosme e Damião; no nagô é *beji*, é as crianças (...) o santo vai, e então o *ere* fica ali (...) a cantiga de *ere* é diferente da cantiga do vodun (...) o *ere* do jeje é diferente do *ere* do nagô, são cantigas diferentes (...) tem assentamento [de *ere*] para cada pessoa, alguidar com sete quartinhas, uma vaso no meio com as pedras". Também *gaiaku* Luiza, em outra ocasião, comentou que as noviças aprendem com o *ere* durante cinco dias e "despertas" (no seu estado normal) na sexta-feira e no sábado, quando o vodun não desce. Segundo ela, o aprendizado das noviças é mais fácil quando "despertas" do que quando com o *ere* ou o vodun⁵³.

A rotina cotidiana das noviças nos foi descrita por *gaiaku* Luiza e será *compendiada* a seguir. De madrugada, por volta das cinco horas, as vodunsi, já incorporadas pelo santo, tomavam um banho no rio (*to*) e iniciavam as primeiras rezas.

⁵³ *Gaiaku* Luiza, 25.12.94; *humbono* Vicente, 4.5.99, 16.5.01.

Numa obrigação chamada *kpole*, realizavam uma procissão ao redor dos *atinsá*, em fila índia. "A dofona tira as rezas (...) som mais de 30 cantos, três por vodun (...) a dofona tira o canto e os voduns ficam apontando. Depois do *kpole* seguiam outras rezas até as nove da manhã. Por volta de onze horas, os voduns "tomavam o rum" e dançavam ao som dos atabaques: "esse rum, pela manhã, é simples: são três cantigas". Seguia um descanso até as três horas da tarde, quando as vodunsi tomavam um novo banho de purificação. As quatro horas se iniciava de novo o toque e os voduns "tomavam o rum" até aproximadamente as seis horas, momento de novas rezas. No Cañdomblé, as seis da tarde e as seis da manhã são horas para rezar. Nesse momento as vodunsi 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 vodun ou o *ere* permanecia incorporado, embora ter a mãe-de-santo a capacidade de "desvirar" a vodunsi se for preciso. Em outra ocasião, *gaiaku* comentou que os "ensaios" diários em que as vodunsi "tomam o rum", no passado, aconteciam às onze da manhã e às quatro de tarde, mas que, com o tempo e por influência da tradição ketu, o "ensaio" da tarde foi transferido para a noite, das nove a uma da madrugada⁵⁴.

É através desse intenso regime de atividades, especialmente nos "ensaios", que a vodunsi aprende as cantigas e as danças dos voduns, assim como o "dialecto" ou "linguajar", pois "não se fala nada em português". A vodunsi aprende cantigas específicas para chamar a mãe-de-santo, para dirigir-se às equedes ou aos ogans, para pedir licença para entrar ou sair etc. No passado, durante todo esse tempo em que a noviça vivia na roça ela se vestia sempre 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 vodunsi. Aí uma grande diferença com os tempos presentes, onde com três semanas uma pessoa é iniciada e, às vezes, com um ano já quer ser "ebomi" para abrir o seu próprio terreiro.

É claro que durante o período de iniciação tem lugar toda uma série de obrigações internas e externas envolvendo o corpo da vodunsi 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 caracteriza-se pela ausência

⁵⁴ *Gaiaku* Luiza, 25.12.94.

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 podemos dizer e que os jeje se orgulham de manter em segredo. Uma obrigação distintiva da iniciação jeje é o chamado "tomar *hunvé*" ou "tomar *ajauntó*". O vodun Ajauto (var. Junto, Jaunto, Ujaunto) é uma das divindades mais importantes do panteão jeje e estaria associado a Ajahunto, o ancestral mítico dos agasuvi, fundadores de Allada e Abomey. Segundo *humbono* Vicente, "sem ele não se pode fazer santo, é sacramento", "para poder entrar no *peji*, só que 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 vodun), praticado nos cultos vodun do Benin. A ingestão da bebida sagrada é como uma aliança com a divindade, de consequências fatais se o pacto for transgredido⁵⁵:

Uma das obrigações externas (isto é, realizadas no tempo) características da iniciação jeje é o chamado *gra* ou *grau*. Segundo certos especialistas religiosos, o *grau* é realizado apenas pelas vodunsi pertencentes à família kaviono e acontece após o *sarapokan*. Segundo outros, acontece geralmente no último período da iniciação e consiste numa "penitência" ou "prova do vodun" em que a vodunsi, incorporada pela divindade, passa entre três e sete dias sozinha no mato. Normalmente constroem uma casinha de folhas para esse fim. "O santo come cobra, barata, apanha chuva (...) é a prova do mato". Durante esse tempo a vodunsi é vigiada de longe pela mãe-de-santo, os ogans ou equedes. Segundo Caciatore, *gra* é o nome dos "espíritos elementares que vivem nas matas", os quais a vodunsi deve enfrentar. Finalizada a obrigação, ela sai do mato, "geralmente em estado delirante e com dentes quebrados, boca cheia de folhas, arranhões e outros sinais de luta"⁵⁶.

O preceito do *gra* é também conhecido no rito angola, sob a denominação de *inkita* ou *enquite*. Para Binon Cossard, "l'originalité de l'initiation angola résidait principalement dans l'inkita cette épreuve de la brousse, abandonnée depuis 1950"⁵⁷. Apesar de na área gbe a vodunsi de certos voduns ser submetida durante a iniciação a certas obrigações na floresta sagrada, não é possível especificar se no Brasil houve uma

⁵⁵ *Humbono* Vicente, 13.11.99; 20.10.00, Glêlê, *Le Danxome*, p. 75.

⁵⁶ *Gaiaku* Luiza, 20.8.96; *Humbono* Vicente, 29.11.00; Everaldo Duarte, 21.4.99, Caciatore, *Dicionário*, p. 132.

⁵⁷ Cossard, "Contribution", p. 206.

assimilação angola de práticas jeje, 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.

O processo de iniciação culmina com a terceira apresentação da vodunsi no barracão, a "obrigação de dar o nome" (*huin*). A festa é pública e normalmente das mais concorridas e importantes em qualquer terreiro. De alguma forma, é uma demonstração de tudo o que a vodunsi aprendeu durante a iniciação e, ao mesmo tempo, é um teste para calibrar a competência da liderança que supervisou o processo. A obrigação de dar o nome é parecida nas várias nações de Candomblé, mas pode apresentar diferenças em detalhes. Normalmente, divide-se em três saídas, mas no caso que presenciamos no *Huntoloji*, onde foi apresentada uma nova vodunsi de Loko, a cerimônia teve cinco partes. Na primeira saída, ao som dos atabaques, mas sem canto, a vodunsi apareceu incorporada, vestida de branco com os ombros despidos, com um *ekodide* (pena de papagaio) na frente, raspada e pintada em várias partes do corpo com *efun* (tintura branca associada a Oxalá, normalmente giz dissolvido em água com um pouco de goma arábica). Com a *gaiaaku* na sua frente, liderando a procissão com o *adja*, e acompanhada de equedes e outros filhos da casa, deu três voltas no barracão e foi retirada. A segunda saída, ao cabo de um intervalo, foi uma repetição da primeira, no entanto, além do *efun*, a vodunsi estava pintada com *wuaje* (tintura azul) e *ossum* (tintura vermelha). Na terceira saída, apareceu lavada das marcas de *efun*, *wuaje* e *ossum*, o qual se realiza com banho de ervas sagradas, mas a sua croa estava pintada de *wuaje*. Depois de uma pausa mais demorada, a vodunsi apareceu uma quarta vez.

Nessa ocasião vestia as vestes rituais de Loko: saia branca, *ojá* branco amarrado no peito, *filá* de palha da Costa com búzios e uns *balajas* ou cintos do mesmo material atravessados no peito. Um sacerdote amigo da casa se aproximou do vodun e pediu para que ele lhe disesse o nome. O vodun sussurrou na orelha do homem. Este, seguindo uma prática convencional, se escusou, dizendo que não dava para ouvir, e perguntou de novo, com o mesmo resultado. Após insistir uma terceira vez, o vodun deu subitamente um pulo no ar e exclamou em alta voz o seu nome, gerando grande entusiasmo entre os assistentes e a manifestação de outras divindades nos filhos da casa⁵⁸. Após esse ritual,

⁵⁸ Em ritual semelhante observado no Benin (templo de Avimanje, Julho-Setembro 1995) foi o sacerdote quem pronunciou o nome das novas vodunsi e não o vodun. A apresentação pública das noviças

Loko dançou várias coreografias ao som dos seus cantos e dos atabaques, antes de retirar-se de novo. Finalmente, na quinta parte da obrigação, apareceram todos os voduns paramentados e iniciou-se uma cerimônia comum com cantos e danças para todas as divindades, de Ogun até Bessen. No entanto, nessa ocasião, Loko teve o privilégio de dançar primeiro.

Existe certa controvérsia em relação à capacidade que tem os voduns e orixás para falar. De modo geral, durante a iniciação, quando possuída pela sua divindade, a vodunsi não fala, e seria só no final da iniciação, antes de dar o nome, que se realiza um rito para "abrir a fala" do vodun. 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 vodun 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 nunca 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 *ebomi* (dançantes com mais de sete anos de iniciadas)⁵⁹.

No passado, e hoje com menos frequência, era comum celebrar uma missa católica após "dar o nome" e a partir daí iniciava-se a paulatina incorporação da vodunsi à vida secular e a sua reintegração à família biológica. No Benin, esse processo pode durar meses e é marcado por uma sequência de rituais; alguns destes, como já foi dito, se expressam por imagens da escravidão. Após receber o nome, há um ritual chamado *ahwan wa ɔli ɔ* (a guerra vai capturar elas), que expressa a idéia de que o vodunon, numa guerra simbolizada por vários disparos, teria capturado as vodunsi do país do vodun, ficando como suas escravas (*kanumo*). Os assistentes, vizinhos e outros xingam as vodunsi, dizendo que nunca mais voltaram ao país do vodun, e elas mostram ritualmente a sua raiva agredindo com pedras e fustigando com varas. Segue um outro ritual chamado *ɛi adan* (acalmar a ira). Na sua condição de escravas, elas permanecem ainda três dias no templo. Como pessoas que renasceram numa nova vida espiritual, elas esqueceram todo ao respeito da vida dos mortais e devem reaprender as atividades

aconteceu em três cerimônias, separadas por intervalos de mais de um mês, sendo que na última se dá o nome.

⁵⁹ Humbono Vicente, 29.11.00; Waldeloir Rego, 31.12.95.

mundanas, especialmente o comércio e os deveres conjugais. Para isso, celebram-se várias obrigações como a chamada *vodunsi lè na sa gi* (as vodunsi vão vender acaçá), em que elas vão ao mercado vender acaçá; e a *e na da asu* (as noviças vão casar), também chamada *zan kpikpè* (o encontro da esteira), em que as vodunsi representam ritualmente o ato sexual numa esteira.

Após esse processo, a família deve pagar uma quantidade simbólica ao vodunon para comprar a liberdade das escravas, num ritual chamado *kanunò xì xò* (a compra dos escravos), e, assim, a vodunsi retorna a sua casa, embora mostrando normalmente 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 a vodunsi falar de novo a língua comum e não mais a língua ritual do vodun. Outras cerimônias com sacrifícios votivos podem seguir nos anos seguintes. Vemos, assim, como a reintegração social da vodunsi é um processo paulatino.

Comparado com esse referente, encontramos no Candomblé, embora de modo fragmentado, várias correspondências. Por exemplo, a metáfora da escravidão persistiu na Bahia. No *O Alabama* diz-se que as vodunsi “findo este tempo [de iniciação] sahem e ainda vao servir como escravas á pessoa que as compra no santo”⁶⁰, um claro indício da persistência do ritual *ahwan wa uli ye* (a guerra vai capturar elas). *Gaiaku* Luiza lembra que a vodunsi era considerada como uma “escrava” e que só após sete anos “ficava liberada, alforriava”⁶¹. Everaldo Duarte comenta que no passado, no Bogum, também tinha a “captura dos escravos”, e que as vodunsi, usando nos tornozelos umas pulseiras com sinos, anunciavam a sua presença, ao tempo que, armadas de paus, tentavam agredir as pessoas. Acrescenta que a venda de acaçá e a cerimônia do matrimônio eram obrigações internas e privadas, sendo a “venda dos escravos” realizada no barracão e não na casa da família, como acontece no Benin⁶².

Ora, no discurso dos especialistas jeje se insiste que nessa nação “não há *panan* como no ketu”. O *panan* é uma obrigação em que, como acontece no Benin, a nova *iaô* reaprende as atividades do mundo secular, “para poder pegar as coisas, a água numa lata

⁶⁰ *O Alabama*, 11 nov. 1871, p. 4.

⁶¹ *Gaiaku* Luiza também comenta que, “após o nome, temos a obrigação dos *akiki*, do *oda*, do *abô*.”; em CEAO, 2º Encontro, p. 76. No jeje, um ano após a iniciação, a vodunsi pode remover o *kele*, colar que, amarrado ao pescoço, simboliza a submissão à entidade: *gaiaku* Luiza, 25.12.94.

⁶² Everaldo Duarte, 20.12.95.

na cabeça, o ferro, faz que está passando, a agulha, faz que está cosendo, faz que está cozinhando"⁶³, assim como há representações da venda de alimentos no mercado e dos deveres conjugais. Esse ritual do ketu é descrito por Herskovits em detalhe⁶⁴. Alternativamente, pelo menos até umas décadas atrás, no jeje celebrava-se a chamada *quitanda*, que lembra o ritual da venda do acaçá no Benin, sem ser, no entanto, a mesma coisa.

Já Carneiro falava da "Quitanda das Iaôs – Cerimônia em que se vendem (ou se furtam) alimentos ou frutas preparadas ou adquiridos pelas iaôs, algumas semanas antes de completada a sua iniciação"⁶⁵. No Bogum e no Seja Hundé a quitanda era celebrada depois da vodunsi dar o nome. Como explica *humbono* Vicente, "botava esteira e lençol no chão" e os *eres* chamavam as pessoas para vir comprar as frutas dizendo "*emi lé ó; e alejo hun bo*". Nomeavam as frutas em africano, cocada, laranja, doce, cana (*ereke*), banana (*abaguda*); "o pessoal faz a compra; mete a mão e faz que rouba, aí ele [o *ere*] *ogo jo*, mete o cipó (...) bate com cipó". Dava grande confusão, e aí vinha "o *aniban*, o soldado, a pessoa se veste de soldado" para controlar a situação. No final, os *eres* iam para o quarto e voltavam depois com o santo para dançar; "no final tira as cantigas para dançar"⁶⁶.

A quitanda é também um segmento ritual distintivo do rito angola, o que, de novo, vem a indicar a antiga simbiose jeje-angola já apontada em relação a outros elementos. Binon Cossard confirma que a quitanda "n'existe non plus dans les candomblés Ketou"⁶⁷. Essa autora fornece uma descrição que transcrevemos para fins comparativos.

Après le panê [*panan*] a lieu la 'quitanda' (...) les anciennes posent sur les nattes de grands plateaux garnis de fruits. Les eres sont chargées de les vendre, sans cependant toucher à l'argent qu'ils vont recevoir, lequel est déposé par terre devant eux. Un oga, dit Fiscal est chargé de veiller à la bonne marche des opérations. C'est le père de saint qui achète le premier, puis les filles de saint, enfin les spectateurs. Lorsque les plateaux sont presque vides, les uns et les autres essaient de s'emparer des fruits sans payer. Les eres les poursuivent et les

⁶³ *Humbono* Vicente, 22.8.99.

⁶⁴ Herskovits, "The Panan", pp. 133-140.

⁶⁵ Carneiro, *Candomblés*, p.141.

⁶⁶ *Humbono* Vicente 22.8.99. *Ogo* é cacete em yoruba.

⁶⁷ Cossard, "Contribution", p. 207. Para outros comentários sobre a quitanda ver Bastide, *Imagens*, pp.61-62.

na ausência do *panan* ou do *deka*, rituais que, no entanto, pareceriam encontrar antecedentes nos cultos vodun da área gbc. Os exemplos do *panan* e do *deka* mostram como na dinâmica de contrastes que definem as fronteiras entre nações 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-ebô*” e consistem, principalmente, em rituais de limpeza dos *assentos* (*osé*) e em oferendas animais e alimentícias aos voduns, no *peji* ou nos *atinsá*. Através dessas oferendas propiciatórias visa-se regenerar o *axé* das divindades e, decorrente 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 vodunsi, 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-mali se distinguem pela celebração de uma série de segmentos rituais que lhes são próprios, como as obrigações de Aizan, Legba e Ogun Xoroque, o *zandrô*, o *boitá*, a obrigação de Aziri Tobosi e, no Bogum, a obrigação de Azonodo. Os praticantes jeje também identificam sua liturgia pela ausência de certas obrigações típicas da nação Ketu, como o *padé* ou as obrigações da Cabeça de Boi de Oxóssi, do *olubajé* de Omolu

battent avec les atori qu'ils ont entre les mains. La confusion est extreme. Les oga se mettent alors aux tambours e jouent l'adarrum pour appeler les orisa. Les ere entrent en transe et la ceremonie se prolonge en un candomblé. Les orisa dansent alors chacun une série de trois cantiques sans qu'on les revête de leurs costumes et insignes spécifiques. Puis ils sont ramenés au rônko et remis en état d'ere.⁶⁸

Para finalizar esta seção, cabe notar que a iniciação é apenas o primeiro estágio de aprendizado da vodunsi. Na verdade, o processo se prolonga ao longo de toda a vida da pessoa, e novos conhecimentos vão sendo adquiridos no convívio cotidiano da congregação religiosa. A identidade espiritual da pessoa irá se configurando, e construindo com os anos, a partir do assentamento sucessivo das entidades espirituais secundárias, que acompanham o "dono da cabeça". Normalmente, esses rituais ocorrem durante as obrigações que a vodunsi deve realizar um, três, sete e vinte e um anos após a sua iniciação. Com sete anos a vodunsi adquire a sua senioridade. É a partir desse momento que, no ketu, a *ebomi* pode receber o *deka*, título que lhe confere o direito para abrir um novo terreiro. Embora esse termo seja de origem gbe, aludindo a cabaça (*ka*) na qual são entregues os utensílios para a nova mãe-de-santo iniciar os seus filhos-de-santo, no jeje se diz que não há *deka*.

"No jeje não tem pose, é por hierarquia", isto é, quando morre a *done* ou dirigente de um terreiro jeje ela é substituída pela vodunsi mais antiga, e em teoria não haveria possibilidade de abrir casas filiais. Uma vodunsi com sete anos poderia apenas "raspar e pintar" novos filhos, mas não abrir casa própria. Esse tipo de argumentação – recorrente em Salvador, Cachoeira e São Luís – poderia ter sido elaborado e legitimado pelos líderes das casas jeje mais antigas para evitar dissidências internas nos processos de sucessão e explicaria também a dificuldade de expansão dos terreiros jeje. No entanto, sabe-se que as exceções à norma são numerosas, e a fundação de novos terreiros que se autodenominam jeje continua até hoje.

Concluindo, em relação aos processos de iniciação, a nação jeje-mahi se caracteriza por realizar uma série de rituais como o *sarapokan*, o *kpole* ou o "tomar *hunvé*", que são especificamente jeje, e por compartilhar com os angola outros 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

⁶⁸ Cossard, "Contribution", p. 188.

e das águas de Oxalá⁶⁹.

Tabela 14: Estrutura básica do ciclo de obrigações anuais nos terreiros jeje-mahi de Cachoeira.

<u>1ª semana:</u>		
sábado:	(21h.)	Obrigação de Aizan
	(noite)	<i>Zandr�</i>
domingo:	(manhã)	Obrigação de Legba e Ogun Xoroque
	(meio dia)	"Matança" (sacrifícios votivos)
	(18h.)	Rezas
	(noite)	Festa pública
durante a semana:		<i>Kpol�</i> , rezas e outras obrigações internas
sexta-feira:		Descanso
<u>2ª semana:</u>		
sábado:	(noite)	<i>Zandr�</i>
domingo:	(meio dia)	"Matança" (sacrifícios votivos)
	(18h)	Rezas
	(noite)	Festa pública
durante a semana:		<i>Kpol�</i> e outras obrigações internas
sexta-feira:		Descanso
<u>3ª semana:</u>		
sábado:	(noite)	<i>zandr�</i>
domingo:	(após meio dia)	<i>Adarrum</i>
	(tarde)	Banho ritual dos voduns
	(tarde)	<i>Boit�</i>
	(noite)	Festa pública
terça-feira:		Encerramento do <i>boit�</i>
quarta-feira:	(manhã)	Obrigação de Aziri Tobosi
sexta-feira:		Descanso
<u>4ª semana:</u>		
domingo de Carnaval:		Limpeza da casa e encerramento.

O ciclo de festas anuais nos terreiros jeje-mahi 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. Cabe notar que a concentração da atividade ritual jeje-mahi de dezembro a fevereiro coincide com o mesmo período em

⁶⁹ O jeje cultua e realiza oferendas a Legba, mas não pratica o despacho a Exu, ou *pad *, que antecede as festas públicas da nação ketu. Para informação sobre o *pad * ver J. E. dos Santos, *Os Nagô*.

que, no Benin, a maioria de templos vodun realizam as suas festas, sendo dezembro o marco do fim da temporada de 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 14 mostra a estrutura básica do ciclo de obrigações anuais segundo são realizadas no terreiro Seja Hundé de Cachoeira. A mesma estrutura é replicada no terreiro Huntoloji, embora com alguma alteração. As obrigações mais importantes se realizam durante o fim de semana, uma prática antiga que visa facilitar a presença do maior número de pessoas. A obrigação da "matança", na primeira semana, é relativamente simples e comporta geralmente apenas sacrifícios de animais de pena, enquanto na segunda semana, além dos bichos de pena, são imolados animais de quatro pés. Cabe notar que nos últimos anos (1995, 1999 e 2001) o calendário foi reduzido, suprimindo as atividades da segunda semana, que são só uma réplica do que acontece na primeira e, nesse caso, os sacrifícios de animais de quatro pés são concentrados na primeira e única "matança". Essa redução do calendário pode ser atribuída à avançada idade dos líderes religiosos do Seja Hundé e Huntoloji e à sua necessidade de economizar energias, mas também indica uma importante característica da liturgia jeje.

Enquanto na maioria de terreiros de Candomblé (inclusive o Bogum de Salvador) 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 característica está em consonância com o "princípio de agregação" inerente à tradição do culto vodun e reforça a hipótese de que o culto de múltiplas divindades esteve arraigado no Candomblé jeje desde a sua constituição (ver capítulo 5).

No Huntoloji observa-se uma estrutura similar à do Seja Hundé, mas com algumas inversões na ordem e horários dos diversos segmentos rituais. Nesse terreiro, as atividades iniciam-se na manhã do sábado, com obrigações para Legba e Ogun Xoroque, seguidas pela obrigação de Aizan, que ocorre normalmente antes das 18 horas, não se estendendo até a noite, como no Seja Hundé. Também é significativo que no Huntoloji a "matança" aconteça de madrugada, por volta das 6 horas do domingo, após o *zandró*, ao contrário do Seja Hundé, onde ocorre por volta do meio-dia. Segundo

algumas pessoas, no passado também no Seja Hundé a "matança" era realizada de madrugada.

Embora não tivéssemos testemunhado o ciclo de festas do Bogum, várias informações indicam que o seu calendário se afastava do modelo de Cachoeira para seguir uma estrutura similar à dos terreiros nagô-ketu, com obrigações específicas para cada divindade, precedidas normalmente pela de Olissá e as das divindades "brancas". Em 1961, Runhó dava a seguinte seqüência [entre parênteses a data]: Oxalá (01.01); Azana Odo (06.01); Sogbo (seguinte domingo); Bessen (oito dias depois). E os entrevistadores acrescentavam que "no meio da semana faz-se obrigação, festeja-se santo das mulheres e outros santos. Um domingo antes do carnaval cessam os trabalhos e só vão recomeçar no domingo de Páscoa. Daí até junho ou julho raramente festejam". Já Jehova de Carvalho, em artigo de jornal, anunciava o calendário do ano 1973: Olissá (-); Azounoodor (07.01); Bafono Decá (10.01); Obessein (14.01); Ogun é Agangatolú (18.01); Loco (21.01); Sogbô (23.01); Tobosse (28.01); Badé (04.02); Ojonsu [Azonsu] (11.02)⁷⁰. Essa diferença na estrutura e calendário do ciclo de festas observada entre o Seja Hundé e Bogum talvez tenha sido condicionada pelos contextos rural e urbano desses terreiros e pelo maior contato do Bogum com os terreiros nagô-ketu 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 jeje.

Legba, Ogun Xoroque e Aizan: obrigações de abertura

Nos terreiros jeje-mahi de Cachoeira observa-se que, apesar de possíveis inversões de ordem, o ciclo de festas anuais inicia-se com as obrigações para Aizan, Ogun Xoroque e Legba, divindades características e exclusivas da nação jeje. Essa tríade de voduns atuam como os guardiãs do terreiro e são os mensageiros ou entidades intermediárias que abrem o caminho para os demais voduns; por isso são homenageados em primeiro lugar. No jeje, nenhuma dessas entidades "raspa ninguém", em outras palavras, não se

⁷⁰ Ficha n. 1, CEAO, 27.1.61, Jehova de Carvalho, ***. 31.12.73**.

iniciam *vodunsi* para elas e, portanto, não se manifestam em corpo humano⁷¹. Aizan tem uma ligação muito estreita com o elemento terra e a ancestralidade do terreiro e falaremos dele em breve.

Legba corresponde a Exu ou Elegbará na nação nagô. A literatura sobre essa divindade nas suas diversas variantes regionais é copiosa. Trata-se de uma figura multifacética, 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, ele 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 a vontade, 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, ele pode ajudar e solucionar qualquer problema, ou atrapalhar e provocar a desordem, brigas e acidentes; ele pode reunir inimigos ou separar amigos, trabalhar para o bem ou para o mal. Esquecer dele traz as piores consequências. Legba também simboliza o princípio masculino e pode ser representado, como no Benin, por uma figura com um falo de grandes proporções.

A historiografia dessa divindade no Brasil mostra que Legba, provavelmente, foi no início mais popular que Exu. Já em 1741, na *Obra Nova da Língua Geral de Mina*, Peixoto identifica Leba com “Demônio”⁷². 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, às quaes vão fieis christãos render culto” e, entre elas, “a figura do diabo (*Lebal*) vestido de capona, o qual é um dos mais

⁷¹ Esse fato contrasta com as práticas dos cultos vodun na área gbe, onde Legba tem devotos a ele consagrados (Legbasi). Para uma análise sobre essa questão em relação a Exu no Brasil, ver Capone, *La quète*, pp. 81-87.

⁷² Peixoto, *Obra*, p. 32. No Benin, Pruneau de Pommegorge, que permaneceu em Uidá entre 1743 e 1765, dá a primeira referência a Legba, falando do “deus Priapo”. Numa carta datada de 1804, o rei daomeano Adandonzan escreve ao rei Dom João, “Meu Amável Manó; há muito tempo que fis patente ao meu grande Deos Leba, que pelos grandes poderes (...) no lugar onde habita, que levasse em gosto e louvasse a amizade que eu dezejo ter com os Portugueses” e, mais adiante, “mandei vir toda a minha pequena Nobreza à honra da Caza do meu Grande Deos Leba verem jurar um Português”. Em 1845, de D’Avezac, “que colheu em Paris informações sobre a região de Ijebu [na área yoruba] de um antigo escravo vindo do Brasil” menciona a *Elegwa*. Bowen, na Nigéria, em 1852, fornece a primeira referência a Exu, em Abeokuta: Verger, *Notas*, pp. 133-4; *Os Libertos*, p. 106; *Fluxo*, pp. 273, 288. Sobre Legba, em

milagrosos”⁷³. Essa identificação de Legba com o diabo deriva da influência do Catolicismo e, 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 jeje são conhecidos e cultuados, além de Legba, uma pluralidade de Exus, o que indica uma progressiva penetração dos referentes nagô em relação a essa figura. As “qualidades” de Exu ou Legba conhecidas entre os jeje são entre outras: Berigui, um Legba, assentado no Bogum num pé de coqueiro que já caiu; Exu Tiriri, assentado no Seja Hundé; Exu Agbo, que “toma conta das folhas”; Exu Lalu, invocado “pra matar”; Exu Obará, um Exu de Xangô, “dono do dinheiro”; Exu Mirim, “dos Ibeji, de São Cosme e Damião”; e Vereketu, que acompanha Legba e Ogun Xoroque e que poderia ser uma evolução fonética do nome do vodun Averekete (ver capítulo 5)⁷⁴.

Ogun Xoroque é uma outra divindade muito conhecida nos terreiros jeje. 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. Ogun Xoroque cumpre uma função semelhante à de Legba ou Exu e, em certa medida, a de Ogun, nos terreiros nagô-ketu. Ele é o “ordenança do santo, dono da roça e dono dos caminhos, abre e fecha os caminhos” e está associado com Bessen, Ogun e outros voduns. Até onde sabemos, Ogun Xoroque não aparece documentado na etnografia da área gbe, o que sugere que poderia ser uma entidade “criada” no Brasil, ou assimilada de outra nação e posteriormente transformada. Há uma possibilidade desse nome derivar da justaposição do nome do orixá Ogun com o de Iyámi Oxoronga (mãe ancestral), ou talvez com o orixá Oloroquê, pertencente a nação efon⁷⁵.

O papel de Aizan, Legba e Ogun Xoroque como “entidades que vêm na frente”

Uidá, escreveram, entre outros, Duncan em 1845 (*Travels*, i, p. 114) e Burton em 1864 (*A mission*, i, p. 195).

⁷³ O *Alabama*, 21 novembro 1871.

⁷⁴ Everaldo Duarte, 10.12.99 *humbono* Vicente, 30.6.99, 28.12.99, 20-10-00.

⁷⁵ No *padê* do ritual ketu, antes da *iyamorô* sair para realizar a oferenda a Iyámi Oxoronga, uma filha de Ogun joga água no chão: J. E. dos Santos, *Os nagô*, p. 194. Por outro lado, Verger cita entre as árvores em que as *Iyámi* vão se empoleirar o *Ôgún bèrèkè* (*Delonix regia*, Leguminosae): Verger, “Grandeza”, p. 71. Capone, documenta o orixá Oloque ou Oloroquê, divindade patroa da nação efon (originária da área Ekiti em país yoruba). Oloque tem o *assento* normalmente num poço cavado ao lado do pé de Iroko, divindade com a qual está associado, assim como o está também Xangô. Conforme mostra uma foto do

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*, onde seus cantos também antecedem àqueles dos demais voduns e 3 - na localização dos seus assentos no espaço físico do terreiro. Como no caso de Ogun Xoroque, constata-se que o assento de Legba está normalmente localizado diante do barracão e o de Aizan está também sempre na zona frontal da casa. Essa localização nas entradas e portas está em consonância com o seu papel de guardiões.

As obrigações dedicadas a essa triade 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 entanto, pelo menos no caso de Legba, devido a potencial desordem que ele pode causar, e do mesmo modo que acontece com Exu, por vezes se fala que ele é “despachado” para garantir a sua não-intervenção conflitiva no desenvolvimento das cerimônias posteriores. No seu conjunto, a funcionalidade de abertura das obrigações dessas três entidades lembra certos aspectos do *padé*, ou “despacho de Exu”, celebrado nos terreiros nagô-ketu, mas não se trata da mesma coisa.

Nos terreiros mais antigos da nação ketu, o *padé* (do yoruba *ipàdè*, reunião) é uma obrigação complexa e solene, ocasionalmente chamada “rodar a cuia”, celebrada antes das festas públicas, das obrigações com matança de animais de quatro pés ou dos rituais funerários. Elbeim dos Santos descreve em detalhe essa cerimônia no Axé Opo Afonja. Com a presença da alta hierarquia do terreiro, o *padé* é oficiado no barracão pela *iamorô* e suas assistentes, a *dagan* e a *sidagan*. Com toque de tambor e cantos apropriados, 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 (*iyámi*, ou na sua forma individualizada, *iyámi Oxorongá*). Cada um desses grupos recebe através de Exu oferendas diferenciadas, feitas a partir de cinco elementos principais: água, farinha de mandioca, azeite de dendê, cachaça e acaçá. As oferendas são levadas numa cuia pela *iamorô* até os assentos correspondentes, localizados nas entradas do terreiro ou em árvores sagradas. Os últimos cantos da cerimônia são em homenagem à *iamorô* e aos outros membros da hierarquia. Por lidar com os *eguns* e, sobretudo, com *iyámi*

seu assento num terreiro do Rio, esse poço é rodeado de uma série de estacas do mesmo jeito que o

Oxorongá – representante das mães ancestrais, associada com as *ajés* (feiticeiras) e as forças femininas mais agressivas –, o *padé* é considerado como carregado de perigo. Em terreiros ketu de fundação mais recente o *padé* pode apresentar formas mais simples, com a invocação de Exu e a solicitação para transportar a oferenda propiciatória aos ancestrais, que consiste em derramar água na terra, num lugar apropriado no exterior. Em terreiros de outras nações, o *padé* pode envolver oferendas alimentares mais complexas para Exu, despachadas ocasionalmente nas encruzilhadas⁷⁶.

Como veremos, o gesto de derramar água no chão utilizado no *padé* é também repetido no ritual jeje durante o *zandró*, quando se canta para Legba e Ogun Xoroque, e a homenagem aos ancestrais fundadores do terreiro corresponde, no jeje, à obrigação de Aizan. Portanto, embora existam ressonâncias do *padé* 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 *padé*, como apontam os praticantes jeje, constitui um dos traços distintivos da liturgia jeje.

A obrigação de Aizan (a primeira ou segunda a ser realizada, dependendo dos terreiros) 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 Benin, é um vodun 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 Herisse parece sustentar a segunda versão quando diz que os habitantes originários de Allada foram os *Aizonou* (literalmente habitantes de *Aizo*), e que o etnônimo derivaria “du nom du fétiche du sol”, ou seja, Aizan. Segurola acrescenta que Aizã é uma grande divindade de Allada e também dos vizinhos hueda, que seguramente assimilaram o culto dos primeiros. 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 vodun “é constituído por um montículo de terra, em cima do

assento de Ogun Xoroque nos terreiros jeje-mahi: *La quête*, pp. 126-7 e ilustração n. 5.

⁷⁶ Para comentários mais detalhados sobre o *padé* ver: J. E. dos Santos, *Os Nagô*, pp. 184-195; Capone, *La quête*, p. 76-79. Para informações sobre as *iyámi* Oxorongá ver Verger, “Grandeza”, pp. 13-72; Capone, *La quête*, p. 78-81.

qual se coloca uma jarra com pequenos orifícios, rodeada por franjas de folhas de dendezeiro (*azan*) (...) A criação de um Ayizan não poderia realizar-se sem um sacrifício humano e a reunião de terra e areia de diversas procedências, bem como de certas folhas, azeite-de-dendê e talismãs”⁷⁷.

Ayizan é um vodun estreitamente ligado ao elemento terra. De fato, *ayi*, ou *ai*, a raiz do seu nome, em fonje 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. No último caso, ele está, assentado numa sorte de poço diante da entrada principal do mercado Zobe. Essa tradição se preserva no Haiti onde Aizan “préside aux marchés, aux places publiques, aux portes, aux barrières, aux routes...”⁷⁸.

Além da sua dimensão pública, Ayizan faz parte do culto doméstico de certas coletividades familiares. “Certas famílias, têm um Ayizan particular, que as apóia, as dirige e castiga o mau procedimento dos filhos”. Levando em conta esses cultos familiares, Verger conclui que Ayizan “é uma espécie de ancestral” identificado com “a terra”. Nesse sentido, poder-se-ia 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 capítulo 5). Considerar a terra como 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 (*heñnu*) – os chamados *tohwíyo* no Benin – surgiram ou nasceram da terra. Herskovits comenta que, às vezes, considera-se que o *tohwíyo* tem por progenitor sobrenatural Aizan⁷⁹. 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 que se realizam as suas oferendas.

Essa antiga vinculação de Aizan com a terra e os ancestrais é a que persiste na Bahia, pois, como veremos, no início da sua obrigação são invocados os nomes dos ancestrais fundadores do terreiro e dos defuntos mais ilustres da congregação religiosa.

⁷⁷ Verger, *Notas*, pp. 49, 553; Le Hérissé, *L'Ancien*, pp. 274-277; Seguro, *Dictionnaire*, p. 32.

⁷⁸ Verger, *Notas*, p. 553; Seguro, *Dictionnaire*, p. 32.

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 vodun atua como mediador entre os vivos e a ancestralidade do terreiro, e aí, como já sugerimos, encontramos um paralelismo entre a obrigação de Aizan e o *padé* do rito *nagô-ketu*⁸⁰.

Vejamos alguns dos aspectos mais importantes da obrigação de Aizan, conforme foi observada no Seja Hundé⁸¹. Embora o seu ritual possa ser celebrado antes do pôr-do-sol (como acontece no Huntoloji), Aizan é o único vodun que pode também “comer” de noite, e no Seja Hundé a cerimônia realiza-se normalmente por volta das 21 horas. Com ajuda de uma lâmpada e um *fiô* todos os membros da congregação e os visitantes reuniram-se na entrada do terreiro, em volta de um espinho de mandacaru (*Cereus jamacaru*) de uns três metros de altura, onde está assentado o vodun. As *vodunsi* ajoelharam-se com a cabeça no chão diante do *atinsá*. *Gaiaku* Lokose e as *vodunsi* mais velhas sentaram-se em tamboretas. Uma delas anunciou o motivo da obrigação. O *ogan impé*, ajudado por um assistente, executou a limpeza do pote que ainda conservava os restos das oferendas do ano passado. Verteu o conteúdo e limpou o recipiente com água e um ramo de folhas. Acendeu uma vela, a luz para iluminar o caminho da divindade. Trocou depois o antigo *ajá* branco que estava amarrado em volta do tronco por um outro, novo e limpo. Colocou um acaçá no interior do pote e verteu, depois, um pouco de azeite-de-dendê e de cachaça.

Ao contínuo, procedeu à consulta oracular do *obi*, realizada com uma noz de *orobo*. Alguns dos presentes ofereceram moedas, depositando-as no prato onde se realiza o jogo. O *ogan impé* colocou na palma da mão alguns grãos de pimenta malagueta, que depois comeu. Cortou o *orobo* em duas partes, que foi esfregando entre si ao tempo que começou a invocar a todos os ancestrais do terreiro⁸²: “Ago Ludovina Pessoa, ago Ludovina Pessoa, ago Maria Agorinsi, ago Abalha”, seguindo a enumeração de outros importantes membros defuntos da congregação como Xareme, Zé de Brechó,

⁷⁹ Herskovits. *Dahomey*, I, p. 208

⁸⁰ Humbono Vicente, 28.12.99. Alguns consideram Aizan como uma mulher doente, que se ocupa das pessoas mortas: *gaiaku* Luiza, 3.1.00. Nos terreiros jeje mahi, fala-se também que o domínio de Aizan pode ser estendido ao mato, às folhas e aos segredos da caça.

⁸¹ Acompanhamos a obrigação no Seja Hundé em 25.12.99 e 6.1.01, e no Huntoloji em 20.1.01.

Pararasi, Vivi Aguesi, Romana Moreira, ogan Caboco, ogan Miguel, ogan minazon, Oya Milu, algumas equedes etc. Finalmente, jogou o *orobo* pedindo licença para realizar o ritual. Quando, inicialmente, alguma das partes caiu para baixo, significando o parecer desfavorável do vodun, o oficiante pediu-lhe misericórdia e paciência e, num intento de determinar a causa do seu desagrado, escusou aos membros da congregação ausentes dizendo: “os que não estão é porque não puderam vir”. Repetiu o jogo até que as duas partes da noz caíram abertas, confirmando a aceitação do vodun, o que foi celebrado pelos participantes com uma salva de palmas.

Finalizada essa parte, todos os assistentes foram “sacudidos”, por ordem hierárquica, com duas galinhas brancas. Esse segmento ritual, praticado em outras obrigações, acontece da seguinte forma: o *ogan impé*, segurando pelas patas um, dois ou três animais de pena em cada mão (no caso as duas galinhas), os faz passar repetidas vezes sobre a cabeça e o corpo de cada pessoa, que deve permanecer em pé, descalça e de cabeça descoberta. Após esse gesto, o ogan pode sacudir as aves várias vezes para o exterior, soprando sobre elas como querendo expulsar os fluídos negativos impregnados nos bichos. Trata-se de uma forma de purificação ou limpeza dos corpos por transferência, que é comum também nos cultos vodun do Benin.

Depois dessa limpeza ritual, procedeu-se ao sacrifício dos animais. Aizan sempre “come” galinha e o corte realiza-se de uma forma específica. Quando o sangue começou a derramar, primeiro no pé do espinho e depois no interior do pote, deu-se início ao toque do *gan* e a uma série de três cantigas para Aizan. A primeira iniciava-se com a frase “Ê Aizan, vodun Aizan bereo...”, pedindo ao vodun que aceite o sacrifício⁸². Os presentes acompanhavam os cantos batendo palmas. O *ogan impé* e seu assistente colocaram penas das asas, da cõa, do peito e das costas, tanto no interior do pote como no pé do espinho.

Após a imolação, o *ogan impé* procedeu às oferendas alimentícias que tinham sido trazidas em diversos recipientes (feijão, milho torrado, caruru, milho branco etc.), colocando-as nos mesmos lugares. Esse ato realizou-se sem cantos, em um clima de recolhimento e solenidade, e apenas repetia-se a habitual pedida de benção, “*ogan impé*

⁸² Em outras ocasiões *ogan impé*, após cortar pela metade o *orobo*, pode realizar um gesto que consiste em molhar as duas partes do fruto com água lustral contida numa quartinha. Depois, salpica o prato onde estão as moedas e a pimenta malagueta, fazendo o sinal da cruz.

⁸³ Brice Soghosi, comunicação pessoal, 6.1.01.

kolofê, gaiaku kolofê...” com a colocação de cada alimento. Após uns 45 minutos, com um novo canto, os participantes recolheram os utensílios e, liderados pela *gaiaku*, deram três voltas em torno do *atinsá*, para depois voltar ao barracão onde os *huntó* executaram uma breve salva com os atabaques. As galinhas foram cozidas e aproximadamente duas horas mais tarde, quando o alimento estava já frio, foi “arriado” ou apresentado pelo *ogan impé* no pé de Aizan⁸⁴.

As obrigações para Ogun Xoroque e Legba são consecutivas e consistem também em oferendas alimentícias e sacrifícios realizados nos seus *assentos*, mas celebram-se sempre de manhã, pois se diz que não se dá comida a Legba de tarde. No Seja Hundé, a obrigação acontece no domingo após o primeiro *zandró*, por volta de 10 horas da manhã, enquanto no Huntoloji ela acontece no sábado, precedendo a obrigação de Aizan e o *zandró*. A nossa descrição corresponde ao Seja Hundé. O *ogan impé* inicia o ritual no barracão com o “sacudimento” de todos os membros da congregação, utilizando os animais sacrificiais, dois, quatro ou seis frangos novos, normalmente pretos e vermelhos. Concluída essa parte, o *ogan impé*, acompanhado de um assistente, dirige-se ao *assento* de Ogun Xoroque e realiza ali a oferenda animal e alimentícia. Não tivemos oportunidade de acompanhar essa obrigação que, no entanto, deve se parecer muito à de Legba descrita a seguir. Perto do *assento* de Ogun Xoroque, na encruzilhada do caminho de entrada, pode também se realizar uma segunda oferenda de uma ou duas aves para Exu Tiriri, acompanhada do acender de vela, oferenda de cachaça, dendê e farofa. Em ambos os casos, “deixa-se a carne lá”. Após uma meia hora os ogans retornam para realizar a obrigação de Legba.

Para essa parte reuniram-se todos os membros da congregação na frente do barracão, em volta do *assento* de Legba, localizado na raiz de uma imponente gameleira ou pé de Loko. O *ogan impé* iniciou a obrigação com a limpeza do *assento*, utilizando água e folhas. Acendeu uma vela e colocou no oco da raiz uma determinada folha procurada no mato pelo seu assistente. Colocou acima dela um acaçá, assim como um pouco de cachaça e dendê. Procedeu, então, à matança de dois frangos (às vezes galos). O *ogan impé* pegou o primeiro animal e sussurrou umas palavras no seu ouvido,

⁸⁴ A obrigação no Huntoloji segue de perto aquela praticada no Seja Hundé, com a diferença já comentada do horário e o fato de ficar a obrigação restrita aos membros iniciados da comunidade, sendo que os *abias* e outros visitantes ficam a distância. Também não observamos o sacudimento, nem o uso do *gan* nos cantos. Finalizada a cerimônia, os participantes deram três voltas dentro do barracão ao som de um canto, antes de retirar-se.

fazendo os pedidos necessários. Por três vezes levou o bicho até quase tocar o chão. O seu assistente apanhou as patas do bicho enquanto ele segurava com uma das mãos a cabeça e com a outra fazia o corte, com uma faca diferente da utilizada na oferenda de Ogun Xoroque. Derramou o sangue no fundo do *assento* e logo, seguindo o sentido contrário das agulhas do relógio, regou em um círculo as pedras circundantes. Nesse momento, o ogan responsável pelos cantos começou a tocar o *gan* e a puxar cantigas jeje para Legba, Varaketu (segundo *humbono* Vicente, diferente de Averekete)⁸⁵, Ogun Xoroque e alguma em língua nagô para Exu. Os presentes respondiam em coro. Nesse tempo, o *ogan impé* decapitou o frango, quebrou as asas e logo extraiu as suas vísceras, colocando-as junto com a cabeça e a ligadura das patas no *assento*. Penas do peito, costas, pescoço e asas do animal foram impregnadas nas pedras regadas de sangue. Repetiu a operação com o segundo bicho, e os dois corpos foram depositados no *assento*. Um papel, seguramente com algum pedido, e algumas moedas foram também deixados lá, sendo em seguida procedida a colocação dos alimentos: farofa, farinha d'água, milho torrado, dendê, mel, cachaça, milho branco e, finalmente, um pouco d'água. A obrigação finalizou antes do meio-dia, momento em que se produziu uma pausa antes de iniciar a obrigação da "matança".

Entre a obrigação de Legba e Ogun Xoroque e a de Aizan observamos certo paralelismo, por consistir ambas em oferendas animais e alimentares num determinado *assento* e por compartilhar 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 a 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, se prolongava até o amanhecer do domingo, mas hoje finaliza normalmente por volta das 2 ou 3 horas da madrugada. *Zandró* é um nome composto do termo *zan* (noite), que designa a velada ou vigília noturna antes de uma cerimônia religiosa. O ritual do *zandró* é o convite, a chamada ou invocação dos

⁸⁵ *Humbono* Vicente, 16.5.01.

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 Benin, 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-maḥi da Bahia esta 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 relacionado com estes (ver abaixo). 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 ("som batizados os atabaques") e os cantos de *zandró*, divididos numa primeira parte com cânticos jeje exclusivamente para voduns e numa segunda parte, às vezes chamada *dorozan*, com cantos para voduns e orixás (o lado nagô-vodun).

A obrigação é aberta com três seqüências do ritmo *avanaia*, executadas pelos *huntó* e o *ganto*⁸⁶. Ao som desses toques de abertura sem canto, as vodunsi entram na sala em fila indiana, lideradas pela *gaiaku*, dando uma volta, no sentido contrário às agulhas do relógio, até posicionar-se diante dos tambores. Vestem roupas simples: as mulheres blusa, saia e *ojá* amarrado sobre o peito, e os homens calça e camisas (no passado brancas), todos descalços⁸⁷. Trazem vários objetos: a primeira vodunsi leva numa mão um prato com uma noz de kola (*obi* ou *orobo*), 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 cachaca (*ahém*), um prato fundo (*aban*) com farinha branca misturada com água⁸⁸ e seis pratos com (1) feijão preto, (2) feijão fradinho ou mulatinho (*aikun*), (3)

⁸⁶ A descrição do *zandró* é baseada nas observações realizadas no Seja Hundé (6.1.96; 8.1.99; 25.12.99; 8.1.00; 6.1.01) e no Huntoloji (23.1.99; 30.1.99; 20.1.01).

⁸⁷ Apesar de que, no Seja Hundé e no Huntoloji, contrariamente ao que ocorre no Bogum, possam dançar homens, utilizo sempre o gênero feminino para me referir às vodunsi.

⁸⁸ Para esse líquido nos foram dados vários nomes: *degué*, *padé*, *amia*, *ifun* ou *ekô* (o último seria acaçá misturado com água). Uma pessoa também falou que nesse líquido mistura-se um pouco de mel. Capone (*La quète*, p. 77) fala da utilização, nos rituais de purificação e no *padé* da nação efon, de uma mistura de

farofa (farinha de mandioca com azeite-de-dendê), (4) milho torrado ou pipoca (*dobu* ou *doburu*), (5) farinha branca [de nyame ou milho] (*ifun*) e (6) milho branco cozido (*ebô*)⁸⁹. Depois de depositar todos os alimentos no chão, frente aos atabaques, as vodunsi ajoelham-se em linha diante deles, permanecendo nessa posição.

Normalmente, alguém da casa anuncia em português o motivo do zandrô, (i.e. "este zandrô é para o *hoitá*") enumerando os alimentos trazidos em língua africana (i.e. "aikun, epô, dobu, ifun, ebô, esin..."). Em seguida, o *ogan 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 (i.e. "este zandrô é para Bessen, Ogun, Odé, (Iké, 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 a cerimônia.

Procede-se, então, à obrigação de dar comida aos instrumentos musicais, o *gan* (feito) e os tambores *hun*, *humpi* e *lé*, por essa ordem, 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 *ogan* 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 sequência 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 sequência de cantos. No entanto, essa ordem pode variar de uma obrigação para outra. Toda a operação realiza-se em grande silêncio e concentração, só interrompidos pelas ocasionais pedidas de benção, realizadas pelas vodunsi à *gaiaku*, ogans ou equedes.

Depois do "batizado dos atabaques", o *ogan* corta o *obi* em pequenos pedaços que são repartidos numa sorte de comunhão entre os membros da congregação. Por rigorosa ordem hierárquica, normalmente indicada pela *gaiaku*, todos os assistentes ou "membros da seita", ogans, equedes, e vodunsi (no Seja Hundé também os visitantes),

farinha de mandioca com água, também chamada *padê*, assim como d'água na qual foi cozinhado o milho branco.

⁸⁹ Espécie de mingau de milho seco branco, bem cozido na água. Sem sal, é comida predileta de Oxalá, com azeite doce ou mel, de lemanjá, e com coco ralado é aceito por Oxumaré: Caciattore, *Dicionário*, p. 107.

aproximam-se descalços e de cabeça descoberta na boca do tambor onde, ajoelhados, comem o *obi*, pedindo a benção e falando "obiri". 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 benções. Cabe notar que o batizado dos atabaques não é um ritual exclusivo dos terreiros jeje e pratica-se também no candomblé ketu, embora nessa nação, normalmente, além das oferendas alimentícias se sacrifique também um pombo branco.

Finalizada esta parte, os pratos e garrafas são retirados da sala ao som dos atabaques. Após breve pausa, as vodunsi reaparecem na sala e sentam-se sobre várias esteiras colocadas no chão, do lado da *gaiaku*⁹⁰. Cada pessoa toma uma cabaça recoberta de contas (*go*) e, acompanhando o ritmo dos tambores e do ferro, começam a cantar. A sequência de cantos do *zandrô*, puxada pelo *ganto* ou a *gaiaku*, segue sempre a estrutura de solo-coró e inicia-se com cinco cantos, dos quais transcrevo os três primeiros⁹¹.

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

2
Olu Baba
Huntó mona valê micho (mixó)
Huntó mona valê micho
Mona valê huntó é
Olu Baba
Huntó mona valê micho

huntó (...) é,
mixó é maya, maya, é mixó
maya maya huntó

⁹⁰ No *zandrô* do Huntoloji (23.1.99; 29.1.00; 20.1.01), depois do batizado dos atabaques e da repartição do *obi*, antes de sentar-se nas esteiras, as vodunsi executam uma dança na qual avançam e retrocedem frente aos atabaques, estendendo o braço para a frente e depois levando o punho fechado para à boca, como se estivessem comendo. Não observei essa coreografia no Seja Hundé.

⁹¹ Versões fonéticas livremente transcritas a partir dos cantos de *humboho* Vicente (entrevista 13.1.99), e do *zandrô* do *boitá* no Huntoloji (30.1.99). O "time line" do *gã* é "/x.xxx./", correspondente ao ritmo *saió*. No Seja Hundé, escutamos outra variante, talvez "/xxx.xx.xx./".

3

Xen xen xen
Mona valê du kia
Avalê du kia
Mona valê du kia

Que qué o que qué,
mala baya do kia,
do kia (...)

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, Ogun Xoroque e Varaketu (Averekete). Durante esses cantos, uma equede ou vodunsi 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 vodunsi ajoelham-se em fila diante dos tambores e canta-se para Aizan. Num dos cantos, as vodunsi, sempre ajoelhadas, dão pequenos pulos e batem palmas. Essas danças realizadas de joelhos são uma característica importante dessa divindade. Finalizados os cantos de Aizan, as vodunsi saúdam os tambores e a porta do barracão e pedem de novo a benção aos dignitários presentes. Segue, depois, uma dança de roda coletiva antes das vodunsi se sentarem novamente nas esteiras para, então, iniciar uma série de danças individuais, onde cada vodunsi "toma o rum" durante um canto. Esses cantos de *zandrô* são iniciados com uma série dedicada a Tobosi e outras, entre elas, especialmente, cantos para a família de Hevioso, como Sogbo, Bâde, Akolombe, Kpo e Averekete. Essa parte do *zandrô* 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-vodun. Esse canto marca a virada do tambor⁹².

Em seguida, inicia-se um novo segmento ritual com cantos de saudação em louvor de voduns e orixás, desde Ogun até Bessen. Essa seqüência se assemelha ao chamado *xirê* dos nagô-ketu. Nos terreiros jeje, algumas pessoas chamam esse segmento

⁹² A seqüência inicial é normalmente de cinco cantos (o último com dança de roda). No Seja Hundê seguem cantos para Legba, Ogun Xoroque, Varaketu (Averekete), Aizan, Tobosi, seguidos de uma seqüência de aproximadamente dez cantos antes de virar o tambor para o *dorozan*, com o canto "ago, ago, ago nilé o". O Huntoloji segue um esquema similar, só que, depois da seqüência de abertura, cantam primeiro para Aizan, seguindo dois cantos não identificados (dança de roda "mi le kosa le se kun..." ou "mi le kosa le sa hun..."; e dança triangular com os dedos indicadores e polegar formando um triângulo e os braços balanceando de um lado ao outro do torso "hunto véle...mariola e...seja hunde"). Seguem três cantos para Elegbara e três para Ogun Xoroque, puxados pela *gaiaku*. Já puxados por outra vodunsi seguem três cantos para Tobosi e, com o início das danças individuais, treze cantos de *zandrô* com ritmos "kevioso" e "quebrado", sendo identificados cantos para Aziri, Vereketé e Kpo, entre outros. Finalmente, dois cantos de virada, "ago ago ago nilé o" com dança de roda, e "ago ro bibi...kilian...kilijan", com dança triangular, antecedem o segmento do *dorozan*.

ritual nagô-vodun, e outras, ainda, *dorozan* (*dorosan* ou *dorozu*). Alguns especialistas jeje utilizam o termo *dorozan* para referir-se de, modo geral, aos cantos do *zandrô*, sem aplicá-lo especificamente ao segmento nagô-vodun, o que pareceria mais correto. De fato, *dorozan* é uma evolução fonética de *drozan*, por sua vez uma inversão das sílabas do termo *zandrô*. Se em fongbe *zandrô* é o substantivo que designa a vigília noturna, *drozan* é o verbo que designa a ação de velar, de ficar acordado em cerimônia religiosa noturna⁹³. Por conveniência expositiva e para distinguir esse segmento ritual dos cantos de *zandrô* prévios à virada do tambor, no presente trabalho utilizamos o termo *dorozan* para designar essa seqüência nagô-vodun.

Nessa parte, cada vodun ou orixá é louvado com três cantos e os mais importantes com seis ou múltiplos de três. Cada entidade teria o seu ritmo de atabaque característico, porém os cantos duma mesma entidade podem apresentar ritmos variados. A ordem em que são salvas as entidades também pode variar, mas no jeje-mahi de Cachoeira inicia-se com Ogun e finaliza com Bessen, e não com Oxalá como é habitual no *xiré* nagô-ketu. A seqüência é normalmente a seguinte: Ogun, Agué (Ossaim), Odé (Oxóssi), Azonsu (Azoani, Sakpata, Omolu), Oxum, Iemanjá, Iansã, Sogbo (Badé, Loko, Kposu), Nanã, Oxalá e Bessen⁹⁴.

É importante notar que é precisamente essa seqüência do *dorozan* (que segue de perto a ordem do *xiré* ketu) a que constitui a estrutura básica das festas públicas que sucedem ao *zandrô* nos dias seguintes. Nos terreiros jeje de Cachoeira, como também no Bogum, já não se canta mais exclusivamente em língua fon (ou gbe) e muitos dos cantos são puxados em nagô, não existindo nesses casos diferença com as cantigas da nação ketu. Só quando se salvam entidades jeje como Azonsu, Sogbo ou Dan escutam-se cantos em língua jeje. Os participantes jeje alegam que já se perdeu o conhecimento e que o público não sabe responder às cantigas jeje e que, por isso, são obrigados a cantar em nagô.

O *zandrô* pode ser concluso após o *dorozan*, mas pode também se prolongar com uma seqüência de nove ou mais cantos chamada mudubi, logicamente dedicada à família *kaviono*. No entanto, há uns cantos para fechar a cerimônia e dar a retirada às

⁹³ Segurola. *Dictionnaire*, pp. 626-27. Fico grato a Brice Sogbossi por ter chamado a minha atenção sobre esse particular.

rodantes. No Huntoloji o último canto é normalmente o “koꝛo koro”, em alusão ao canto do galo e a chegada do amanhecer.

Do ponto de vista coreográfico, cabe notar que embora possam ser executadas algumas danças de roda coletivas como no *xiré ketu*, a maioria dos cantos são dançados individualmente, ou por um grupo reduzido de vodunsi pertencentes à mesma categoria de vodun. Se não tiver vodunsi pertencente ao vodun para o qual se está cantando, outras vodunsi “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, tenham ou não vodunsi na sala. As dançantes mais inexperientes podem ser acompanhadas por outras com mais experiência. No princípio e final dos cantos, a dançante realiza o pedido de benção com as palmas para cima pronunciando o tradicional “kolofe”, ou outros cumprimentos apropriados. Quando se trata da abertura de uma série de cantos para uma nova entidade, todas as vodunsi 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 benção. Outras podem levar a mão no chão, tocando depois levemente a frente e a orelha direita com os dedos. Como já foi dito, no jeje não se observa o *dobale* típico do ketu, em que as dançantes prostram-se 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 tem um itinerário triangular e não circular, que segue o sentido inverso das agulhas do relógio. As vodunsi iniciam a dança diante dos atabaques, giram e se deslocam depois à porta do barracão, onde dançam voltadas ao exterior, para a seguir dar um novo giro de 180 graus e avançar de frente ao extremo oposto da sala, onde está sentada a *gaiaku*, e um último giro as leva outra vez para a frente dos atabaques. Como já comentamos, essa coreografia vai normalmente acompanhada do ritmo *quebrado*, sendo que o primeiro “time line” (*savalu*) corresponde aos períodos de deslocamento e o segundo (*avamunha*) com a dança diante dos tambores, a porta, ou a *gaiaku*, onde as vodunsi, no momento de

⁹⁴ No Huntoloji, pode-se cantar para Nanã antes de Sogbo, mas nem sempre. No jeje *savalu* do terreiro Vodun Zo de pai Amilton, a ordem é: Ogun, Oxossi (Agangatolu), Agué, Bessen, Azonsu, Sogbo, Oya, Tobosi, Nanã, Oxalá.

inflexão do segundo "time-line" para o primeiro, executam também o *jika*. O outro ritmo que pode acompanhar essa coreografia é o *kevioso* ou *mudubi*. Normalmente, depois de uma ou três voltas o canto finaliza. Quando é o caso da *gaiaku* dançar, as vodunsi ajoelham-se nas esteiras e os demais assistentes ficam em pé, em sinal de respeito.

O *zandrô* pode transcorrer sem que nenhuma das vodunsi incorpore o seu santo. No entanto, não é infrequente que alguma vodunsi receba o seu vodun. Quando isso acontece, ocorre alguma mudança simples de vestuário, como a colocação de um *ojá*, por exemplo, mas os voduns não são paramentados com as suas vestes rituais típicas das festas públicas. As possíveis incorporações ocorrem normalmente quando se está cantando para o vodun da pessoa, porém no Huntoloji observamos em mais de uma ocasião ocorrerem as incorporações após os últimos cantos de Bessen.

Como vimos, uma das características do *zandrô* é o "batizado dos tambores" e o uso das cabaças pelas vodunsi enquanto permanecem sentadas nas esteiras. Esses elementos rituais e comportamentais têm uma clara ascendência na área gbe. Nos cultos vodun do Benin, previamente ao *zandrô* realiza-se uma obrigação chamada *hun do dji*, que é para suspender ou abrir o tambor. Mesmo sem envolver as oferendas alimentícias praticadas nos terreiros jeje, o *hun do dji* parece ter uma funcionalidade similar ao ritualizar os primeiros toques dos instrumentos percussivos⁹⁵. Depois do *hun do dji*, realizado frente à casa do vodun, os participantes deslocam-se ao *adjalala*, ou espaço comunitário da coletividade, para dar início ao *zandrô*. O *daa*, chefe de família que organiza as festas, entrega aos *vodunon* uma série de elementos como certos alimentos, garrafas de bebida, meia cabaça com água, uma quantidade de dinheiro e um conjunto de esteiras do tipo *kplakpla*. As esteiras são estendidas e todos os oficiantes, que vinham desde a casa do vodun tocando o ritmo *doxwé*, sentam-se nelas. Nesse momento, fala-se "*e do zan nu doxwé*", que é traduzido como "ele estendeu a esteira para o *doxwé*", sendo que o nome do ritmo designa, por extensão, a cerimônia do *zandrô*⁹⁶.

Em seguida são cantadas cantigas dirigidas ao chefe de família, às vodunsi e

⁹⁵ 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 *zandrô* ou *doxwé*: Basil Semasu, Abomey, 11.8.95; Olivier Semasu, Uidá, 18.9.95.

⁹⁶ *Doxwé* ou *doxwénu* pode-se traduzir como a "casa do buraco", ou a "casa embaixo do chão", talvez uma alusão à moradia dos mortos: Basil Semasu, Abomey, 11.8.95.

outras. Nesses cantos, os *gandogudo* (ajudantes do *vodunon*) utilizam o *asogwe*, ou cabaça, e, em alguns cantos, batem no peito com as mãos, num ritmo chamado *akòn hun* (o tambor do peito). Danças de divertimento acompanham os cantos, que se prolongam até as 4 da manhã, mas cabe notar que o *zandró* não envolve a manifestação dos voduns. O último canto, "*Ayí hòh hùn nò bà mì kpòn dò kanlin kòn*" (se amanhece vai me procurar ao lado do animal), anuncia a retirada dos *vodunon*. No passado, essa cerimônia noturna era complementada por uma parte hoje não lembrada no Brasil. Os *vodunon* voltavam à casa do vodun, diante da qual estavam amarrados os animais que seriam sacrificados pela manhã, falando-se, então, "*doxwé na cò kanlin*" (o *doxwé* vai velar o animal). Os *vodunon* passavam o resto da noite lá. Hoje em dia, os *vodunon* realizam apenas uma oferenda d'água e bebida ao vodun e organizam o programa de atividades do dia seguinte, mas não passam a noite velando o animal como no passado⁹⁷.

Como já foi comentado no capítulo 2, 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 nos limitaremos a fazer apenas alguns comentários genéricos. Já mencionamos o fato de que no rito jeje, diferentemente do rito ketu, em geral são sacrificados animais para todas as divindades na mesma obrigação. Por vezes o calendário litúrgico inclui duas "matanças" e, nessas ocasiões, a primeira é de menor importância e pode estar dedicada a divindades específicas de alguma das vodunsi. Mas é na segunda que se "dá comida" às divindades centrais do panteão jeje, Azonsu, Sogbo e Bessen, que recebem oferendas de animais de quatro pés, normalmente bodes e cabras, sendo o carneiro um animal proibido nos terreiros jeje, o que constitui uma outra diferença com o rito nagô-ketu, onde esse animal é a oferenda votiva mais emblemática (sobretudo em relação a Xangô). Em ocasiões excepcionais, na "matança" pode-se também imolar um boi. Além de Azonsu, Sogbo e Bessen, as outras divindades do culto recebem normalmente bichos de dois pés.

Como também já foi apontado, o momento do "corte" é o momento privilegiado

⁹⁷ Basil Femasu, Abomey, 11.8.95.

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 vodunsi 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 *xiré*, no qual são invocados os orixás, e é durante essa dança de roda que os orixás vão se manifestar. 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 vodunsi 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 *xiré*, se realiza 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 a qual vão ser oferecidos. A faca ou instrumento utilizado para a imolação, assim como o tipo de corte e os cantos associados, também variam segundo as divindades. Alguns voduns como Ogun Xoroque recebem a carne crua, mas a maioria das divindades exigem 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 esquartejado e cozinhado de forma diferente segundo a divindade para qual foi oferecida. Os chamados *exés* (partes) do animal como a cabeça, coração, pulmões, moela, patas, cauda, assas, 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 são oferecidas às divindades nos *atinsas* exteriores, enquanto outros *exés* dos animais de quatro pés, como a 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 depois da "matança" dos bichos de quatro pés. 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 vodun dono da nação jeje-mahi, mas também pode ser dedicado a outros voduns. É uma festa sempre muito concorrida pelo pessoal da casa e visitantes de fora. A parte pública da obrigação consiste numa procissão onde o fundamento do *boitá*, carregado na cabeça de uma vodunsi de Ogun, orixá que é considerado o "ordenança" de Bessen⁹⁸, 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*, contendo certas partes do animal sacrificial: "ossos secos, a cabeça cozinhada e limpa e os pés do bicho". A preparação desse carregamento é um rito secreto de fundamento e, uma vez concluído, se joga o *obi* para confirmar o beneplácito dos voduns. A utilização da cabeça do cabrito ou bode nesse preparo sugere uma hipótese etimológica do termo *boitá*, que poderia ser uma corruptela da expressão *gbo ta*, em fonje, a cabeça (*ta*) do cabrito (*gbo*), ou, alternativamente, de "*gbo yi ta*", o cabrito (*gbo*) vai (*yi*) na cabeça (*ta*). Segundo um dançante do Seja Hundé, poderia derivar também da expressão *gbo nyi ta*, sendo *nyi* boi em fonje⁹⁹.

Assistimos ao *boitá* em várias ocasiões, em anos e terreiros distintos, e para uma descrição de síntese utilizamos por conveniência estilística o tempo presente, mas é claro que esse "presente etnográfico" não supõe uma prática atemporal e sem mudanças¹⁰⁰. A obrigação inicia-se normalmente após às 14 horas, "hora dos voduns chegar à terra". No Seja Hundé, os voduns incorporam no barracão ao som do toque *adarrum* e, logo depois, eles descem ao rio para tomar um banho, antes de ser paramentados com as suas vestes rituais. Por volta das 17 horas do horário solar, o

⁹⁸ No passado, no Seja Hundé, o *boitá* era carregado por Aguesi: Geninho 28.1.01. Mas o vodun Agué "vai sempre com Ogun".

⁹⁹ Dadú, 26.12.99.

¹⁰⁰ Fomos testemunhas do *boitá* no Seja Hundé, em 9.1.99 e 9.1.00, e no Huntoloji, em 31.1.99 e 28.1.01.

cortejo entra no barracão¹⁰¹. Os atabaques e o *gan* 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 *ogans*, a *gaiaku*, os voduns e as equedes. Todos vestem rigoroso branco – os *ogans* com uma toalha branca amarrada na cintura, caindo na parte frontal até os pés descalços. Quatro *ogans* 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. A medida em que avança a procissão, o primeiro vai aspergindo o *amasi* com um ramalhete de folhas, e os outros vão jogando no chão pequenas quantidades dos alimentos. Atrás dos *ogans* vem a *gaiaku* com o *adja*, seguida de Ogun, que carrega o *boitá*. O *ogan impé*, que dirige o *séquito*, 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 procissão¹⁰². Depois de dar três voltas no barracão (e apresentar o fundamento diante dos atabaques, em 9.1.00, no Seja Hundé), o cortejo sai ao exterior. Os instrumentos, sem parar de tocar, também são deslocados para fora. O cortejo inicia, então, o seu percurso pelo terreiro, dando uma, duas ou três voltas em torno das árvores sagradas. No Seja Hundé, a procissão dá voltas em torno da cajazeira de *Averekete*, do mandacaré de *Aizan*, de mais duas árvores de voduns não identificados, do pé de mulungu de *Azonsu* (já caído), do *assento* de *Bessen*, da jaqueira de *Agué* (já caída), da jaqueira de Ogun e da gameleira de *Legba*, para, em seguida, retornar ao barracão. No *Huntoloji*, a procissão dá voltas em torno do *jaci* (*Scheelea wallisii*) de Ogun, dos pés de manga de *Badé*, *Agué*, *Odé* e *Bessen* (por essa ordem), parando em frente ao *assento* de *Dangbe* e da jaqueira de *Azonsu*, para só

¹⁰¹ No Seja Hundé (9.1.00), o *adarrum* para chamar os voduns aconteceu por volta das 12.30h. Incorporaram todos os voduns presentes, mas a maioria deles apareceu "puros" poucos minutos depois, ficando só incorporados os filhos da casa. Entre as 15 e às 16 horas esses voduns foram tomar banho no rio, primeiro as mulheres e depois os homens. Por volta das 17 horas manifestaram, no *peji*, os voduns de fora da casa. O *boitá* iniciou-se bastante tarde, por volta das 18 horas, e o *candomblé* seguiu sem interrupção em torno das 19 horas.

¹⁰² No Seja Hundé, a *gaiaku* ia atrás do fundamento e não na frente.

então voltar ao barracão. Nesse terreiro, os troncos dos *atinsá* estão amarrados com um *ala* e têm no pé quartinhas com água e algumas gamelas com oferendas de alimentos.

Com já foi dito, na chegada do cortejo na frente do *assento* de Bessen (ou Dangbe) que, no caso, não é um *atinsá* mas um monte de terra de um metro de altura recoberto de pedaços de louça, uma equede descarrega o *boitá* da cabeça de Ogun, que é depositado num tamborete e apresentado ao vodun¹⁰³. Canta-se, então, um novo canto:

Eta jero ita kaia
beta besi
Eta jero ita kaian
beta besi¹⁰⁴

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. No Seja Hundé bate-se, então, um ritmo de saudação e os voduns, depois de dançar em roda brevemente, retiram-se para homenagear aos voduns assentados nos *peji* de baixo, reaparecendo posteriormente para ir saudar o *peji* de cima. De volta ao barracão, o *adarrum* provoca a manifestação de vários voduns entre os espectadores. Em 1999, por exemplo, foi a própria *gaiaku* quem recebeu o seu vodun Loko, que se retirou após uma breve dança. No Huntoloji, com a chegada do cortejo ao barracão, o fundamento do *boitá* é depositado no centro da sala e os voduns dançam em roda durante alguns cantos, estes últimos pedindo licença aos *kaviono* para entrar no *nagô-vodun*. Com a virada do tambor, os voduns são retirados, sendo que a obrigação deve sempre acabar antes do pôr-do-sol¹⁰⁵.

Segue uma pausa em que podem ser oferecidos doces ou um aperitivo aos assistentes e, por volta das 20 horas, reinicia-se a festa com um toque público onde os voduns, desta vez paramentados com suas vestes rituais coloridas, dançam até aproximadamente às 23 horas. Nesse toque segue-se a ordem de cantos típica do

¹⁰³ No Huntoloji distinguem entre Bessen, assentado num pé de manga, e Danbé [Dangbe], cujo *assento* é um monte de terra coberto de pedaços de louça. No Seja Hundé, Bessen tem um *assento* no interior do *peji* e outro no exterior, também coberto de pedaços de louça.

¹⁰⁴ Versão transcrita a partir do *boitá* celebrado no Huntoloji em 31.1.99. Variantes do primeiro verso dessa cantiga: "*hena hero eta kaio*" ou "*hena heno eta va yo*"; Huntoloji, 28.1.01. Ou, ainda, "*ena ero ita kaia*" ou "*eno du vodun ita, eno beto esi*"; *humbono* Vicente, 4.2.99, 28.4.99.

dorozan ou da parte nagô-vodun, começando por Ogun e acabando com as danças de Bessen. Dois ou três dias após a obrigação do *boitá* tem 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 preserva¹⁰⁶.

Como já comentamos em relação às obrigações de iniciação, o *boitá* é um dos momentos privilegiados para recolher novos iniciados. No Huntoloji, em 31 de janeiro de 1999, por exemplo, uma mulher incorporou durante a procissão. Ao chegar no barracão, ela caiu no chão e permaneceu prostrada de braços e tremendo. O seu corpo foi coberto com um *ala*. Ao passo em que os outros voduns dançavam em torno do fundamento do *boitá*, seis ogans suspenderam o corpo da mulher, que foi apresentado na boca do tambor, na porta do barracão e em volta do *boitá*, para ser, finalmente, retirado para o *huncó* ou camarinha. Essa "caída" é uma forma ritual de "pedir a feitura", mas não significa que a pessoa será necessariamente iniciada¹⁰⁷.

Sabemos que o *boitá* também se celebra no terreiro Oxumaré, mas lá é uma obrigação privada e, embora consista numa procissão com carregio em volta dos *atinsá*, apresenta certas diferenças rituais com as cerimônias de Cachoeira. Por exemplo, quem carrega o fundamento é uma filha de Oxum, e, aparentemente, durante a obrigação não participam os voduns, sendo que a incorporação dos filhos-de-santo só ocorre na volta da procissão ao barracão, quando toca-se o *adarrum*¹⁰⁸. Segundo os praticantes jeje, o ritual do *boitá* é também diferente e mais complexo que o ritual chamado *ita*, ou Cabeça de Boi, de Oxóssi, obrigação em homenagem ao orixá, realizada nos terreiros ketu mais antigos como o Engenho Velho, Gantois, Axé Opo Afonja e o Portão d'Águas Claras, no Recôncavo¹⁰⁹. 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 carregio com a cabeça do animal, que é depois apresentado no barracão. No terreiro do Engenho Velho, após a missa católica matinal, celebrada na Igreja do Rosário dos Pretos, no

¹⁰⁵ No Bogum o *boitá* realiza-se de noite e com um tabuleiro: *humbono* Vicente, 4.2.99, 8.6.01.

¹⁰⁶ *Gaiaku* Luiza, em CEAO. 2º Encontro, pp. 77, 78; *humbono* Vicente, 4.2.99.

¹⁰⁷ No *boitá* do Huntoloji de 28.1.01 ocorreu uma "caída", que se deu durante o tambor público. A mulher prostrada no chão foi suspensa por quatro ogans e, sem ser apresentada na porta ou atabaques, foi recolhida no *huncó*.

¹⁰⁸ Milton Moura, 1.9.01.

¹⁰⁹ Na casa de Mestre Didi tem uma obrigação chamada "o itá": Everaldo Duarte, 21.4.99.

Pelourinho, há uma procissão levando a imagem³ de São Jorge, que vai da igreja até o terreiro donde, após salvar aos orixás, é servido um café aos visitantes. Entretanto, até onde sabemos, essa obrigação não comporta a procissão e apresentação do carregamento em volta das árvores sagradas, uma característica do jeje. *Gaiaku* Luiza comenta "Itá é parte de Queto. Nós temos o *boitá*"¹¹⁰. Na verdade, mesmo que as procissões públicas levando diversos carregamentos sejam práticas habituais nos cultos vodun do Benin, ao que nos 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-mahi 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 vodun 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 floresciam flores brancas. Em janeiro, no tempo da obrigação, ainda estava todo branco. Como comenta ogan 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, Jehova de Carvalho relatava a importância do vodun Azonodo no terreiro jeje e denunciava a especulação imobiliária que, como já comentamos no capítulo 4, em 1979 resultou com a morte da árvore sagrada:

Nos temos Zonodô ou Azanodô que, segundo me é informado, não se manifesta nos humanos. Ele é, na sua amplitude divina, uma árvore da família gameleira, mas que não é a árvore de Locô. É uma árvore diferente. Ela tem muito mais anos lá, do que tenho de idade, é a única conhecida na Bahia, (...) 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

¹¹⁰ *Gaiaku* Luiza, em CEAO, 2^o Encontro, p. 80.

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 Bahia¹¹¹.

Ogan 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 não existem informações precisas, mas a estimativa de 200 anos parece exagerada. Segundo declarações de equede Santa, a árvore original foi trazida da África pelo avô de Escolástica da Conceição Nazareth, a famosa Menininha do Gantois. "O avô de Menininha vem da África (...) foi ele que trouxe a muda da árvore de Azonodo dentro de uma barrica"¹¹². O avô de Menininha, de nome Salaco, devia ser um liberto que, como outros africanos naquela época, provavelmente viajou entre as duas costas atlânticas. Menininha nasceu em 10 de fevereiro de 1894¹¹³. Se calcularmos que o avô nasceu aproximadamente 50 anos antes, por volta de 1844, e que a sua viagem à África deve ter ocorrido na sua juventude, podemos especular que a chegada da árvore aconteceu na segunda metade do século XIX, talvez na década de 1860. 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 ketu e o Bogum.

A festa de Azonodo é celebrada no dia 6 de janeiro, dia dos Reis Magos. O vodun Azonodo é associado ao rei negro Melchor (ou Baltazar) e, como aponta Carvalho, trata-se de uma "manifestação particularíssima do sincretismo religioso da Bahia"¹¹⁴. A relação de Azonodo com a epifania dos Reis Magos e a idéia de que esse vodun não incorpora em corpo humano são fatos unanimemente reconhecidos¹¹⁵. Ora, o

¹¹¹ J. de Carvalho, "Nação", p. 53. Também em "Mundo Jeje comemora cinquentenário de sua mãe-de-santo", *A Tarde*, 26.7.88.

¹¹² Equede Santa, Salvador, entrevista de 1981. Outra versão sugere que foi o tio de Menininha, de nome Arcor, natural de Abeokuta, quem trouxe a árvore e que entregou ao Bogum, porque no ketu não sabiam o preceito desse vodun: Nene de Melo, 3.11.99.

¹¹³ Vivaldo da Costa Lima nos informou sobre o nome Salaco: comunicação pessoal, 10.8.99. D. F. da Silva, "A morte". Alguns afirmam que Menininha, que assumiu a chefia do Gantois em 1922, era bisneta da africana Maria Julia da Conceição Nazareth, fundadora do Moinho (Gantois). Equede Santa afirmava que Menininha era sobrinha e não filha de Pulcheria de Oxóssi que, por sua vez, era filha de tia Julia, o que implicaria que Menininha era neta e não bisneta de tia Julia. Nesse caso, o avô de Menininha, Salaco, poderia ser o marido ou um filho de tia Julia.

¹¹⁴ J. De Carvalho, "Nação", p. 53.

¹¹⁵ Lody, *Do som*, p. 47; *gaiaku* Luiza, 17.12.98.

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 reporta uma cantiga que expressaria esse vínculo: "Bessen Azonado; [para] Bessen no gueré déuá; Bessen Azonado; Bessen no gueré déuá"¹¹⁶. Já outras pessoas parecem ter confundido Azonodo com Azoani, o vodun da família de Azonsu¹¹⁷. 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 reporta o nome *Azowano* como um apelido de Sakpata. Para Rego, *Azon non do* significa a planta que provoca a enfermidade¹¹⁸. 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 vodun Sodji, da categoria Sakpata. A 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*)¹¹⁹. Mas, vejamos como Carvalho descreve a festa de Azonado no Bogum.

Ao longo do dia inteiro, no 6 de janeiro, pais-de-santo, mães-de-santo dos vários candomblés da Bahia, de todas as 'nações' da Bahia, traziam os seus tabuleiros aos pés, ao tronco da árvore de Azanodô. Por volta das 17 horas, 5 horas da tarde, antes do sol se pôr, ao entendimento religioso do povo jeje, essas frutas eram distribuídas na comunidade do Bogum, aos passantes da ladeira¹²⁰.

Raul Lody, outro ogan 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 dos 'Azanodô' a árvore sugrada. Nesse dia não há imolação de animais e o único sacrifício oferecido à Azanodô são as próprias frutas. Encerrando a festa,

¹¹⁶ *Humbono* Vicente, 13.11.99; Pai Amilton, 26.12.95; Nene de Melo, 3.11.99.

¹¹⁷ Lima, "A família", pp. 21, 43. Everaldo Duarte não identifica Azonodo com Dan e também sugere uma possível relação desse vodun com Azoani, mas sem identificá-los: 21.4.99.

¹¹⁸ Waldeloir Rego, "Mitos", p. 186. Segurola, *Dictionnaire*, p. 84. Outras interpretações mais questionáveis associam Azonodo como um vodun dos astros, ou Sogbo. Ogan Boboso, 18.12.98; J. De Carvalho, "Nação", p. 53.

¹¹⁹ Avimanjenon, Uidá, 24.11.01.

¹²⁰ J. De Carvalho, "Nação", p. 54.

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-Brasileiros¹²¹

Segundo Equede Santa, no passado a entrada ao recinto onde estava plantada a árvore de Azonodo, um lugar “fechado de mato, nativo de peregum, com muito segredo”, estava restrito às vodunsi mais velhas. Só elas participavam da obrigação na qual eram apresentadas as frutas no *atinsá* para sua consagração, e só uma vez finalizado esse rito uma delas saía ao exterior 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”¹²². 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 *atinsá*.

Everaldo Duarte comenta que Azonodo é “uma árvore que dá frutos, é vento e protetor das safras”. A 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 respeitado¹²³. Essa proibição lembra preceitos de outros rituais associados aos ciclos agrícolas, como a *festa do nyame*, celebrada em setembro no Benin e em novembro na Bahia. Lembremos o comentário do *O Alabama* em relação a *festança do nyame novo* no terreiro do Moinho (Gantois), em 1871: “uma usança africana, introduzida e adoptada pelas massas ignorantes entre nós. Consiste na consagração dos primeiros fructos da colheita de cada anno ás divindades africanas. Antes da celebração dessa cerimônia é vedado aos proselytos das seitas africanas comer delle”¹²⁴. 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 1979, 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 continuaram a ser realizadas suas obrigações até 1994, ano em que faleceu a última mãe-de-santo.

¹²¹ Lody, *Ao som*, p. 47.

¹²² Equede Santa, Salvador, entrevista 1981.

¹²³ Everaldo Duarte, 21.4.99.

A obrigação de Aziri Tobosi: o vodun das águas agonli

Voltamos de novo a Cachoeira. No passado, precedendo a obrigação de Aziri Tobosi, celebrava-se, no Seja Hundé, uma obrigação para Xangô Malaquias (provavelmente o Xangô de Malaquias). O ritual era realizado no tempo, no meio do mato, e envolvia "cinza e prato", isto é, oferendas animais e de comida. Porém, detalhes não nos foram dados¹²⁵. Em qualquer caso, 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 jeje de Salvador, como o Bogum ou o Poçu Beta.

Aziri Tobosi encontra um claro antecedente no Benin, em Azili ou Azili Tobo, um *tòvodun*, vodun das águas ou vodun 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 ao nordeste de Zagnanado, no país Agonli. O vodunon Semasusi diz que "le vodun Azili a quité derrière le Wo", o rio Wo ou Wogbo (o grande Wo), nome autóctone do rio Ouemé. Também o vodunon do templo de Azili, em Uidá, explica que Azili vem de Wodji, a região do Wo, no país Agonli. Sendo que essa área está localizada ao norte do rio Zou, fronteira do país Mahi, Azili é também considerado um vodun mahi¹²⁶. O segundo termo do nome, Tobo, poderia ser um composto dos vocábulos *bô* ("empowered object", ou 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 cabaça¹²⁷. Paralelamente, outras pessoas acreditam que *tobo* é uma contração de *tògho*, o grande (*gho*) 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 mahi associadas às divindades dos rios como Azili foram assimiladas ou apropriadas pelos fon, já no século XVIII, contribuindo em grande medida para a institucionalização do culto real dos Nesuhue, em Abomey. O culto dos

¹²⁴ *O Alabama*, 24 novembro 1871, p. 4.

¹²⁵ Humbono Vicente, 16.1.99.

¹²⁶ Semasusi, Uidá, entrevista 4.10.95. Azilinon, Uidá, entrevista 20.9.95. Maupoil (*La Géomancie*, p. 57) cita o rio Togbo, afluente do rio So, associado a um vodun Togbo, mas a localização desse rio, longe do lago Azili e a suposta origem Nagô do vodun sugerem que esse vodun não tem nenhuma relação com Azili Togbo.

tohosu (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 vodunsi dos Nesuhue são preparadas, com a presença de um especialista religioso do país de Azili para atuar como *tobosi*. Esse termo, além de designar o estágio final da iniciação, alude também a um estado especial atingido pelas vodunsi no final do ciclo de festas anuais, quando o vodun vai embora da cabeça das devotas. Nesse momento, "vem as *tobosi*", que não são identificadas como divindades propriamente, mas como um estado de transição entre a possessão do vodun e o estado normal da pessoa, que pode durar vários dias e se caracteriza por um comportamento infantil e feminino (semelhante mais não idêntico ao estado de *ere*). Durante esse estado de *tobosi* as vodunsi vão ao mercado e outros lugares para mendigar. Embora Verger mencione que as *tobosi* estão associadas ao culto de Azili, o sacerdote desse vodun em Uidá negou enfaticamente a presença dessa figura entre as vodunsi de Azili Tobo. As *tobosi* seriam, assim, uma característica exclusiva do culto Nesuhue e também do culto de Dan.

Na Casa das Minas de São Luís do Maranhão são bem conhecidas as *tobosi* como divindades infantis e femininas, e ainda que aparentemente tenham perdido o seu comportamento de mendicantes, vários outros aspectos rituais atestam um claro vínculo dessas "princesas" aristocráticas com o culto Nesuhue. Ora, esse não parece ser o caso do vodun Aziri Tobosi nos terreiros jeje-mahi de Cachoeira, nos quais essa divindade parece encontrar seus antecedentes não no culto dos Nesuhue, mas no culto do vodun Azili Tobo da área agonli¹²⁸.

Aziri Tobosi é uma entidade espiritual jeje desconhecida nos candomblés nagô-
ketu ou angola da Bahia. Os especialistas jeje falam de Aziri Tobosi (ou Tobosi Aziri) e Aziri Kaia (ou Tobosi Akaia) como duas entidades espirituais femininas associadas com as águas, sendo a primeira mais conhecida que a segunda. 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 com Iemanjá

¹²⁷ Para uma análise dos *bô* na área gbe ver Blier, *African*, pp. 2-4, e cap. 2.

¹²⁸ Para um estudo em detalhe das *tobosi* ver: Nicolau, "O triângulo", (no prelo).

e com as águas salgadas¹²⁹. Segundo *gaiaku* Luiza, Aziri Tobosi estaria relacionada tanto com a água doce como com a água salgada e seria comparável com o orixá nagô do mar, Olokum, mas também comenta que Aziri veste branco e usa contas de cristal e de prata como Iemanjá¹³⁰. Como com o vodun Azili no Benin, em todos os casos a associação com as águas é explícita. No entanto, o domínio aquático de Aziri no Brasil expandiu-se até abarcar o mar. Processo similar ocorreu com Iemanjá, que de divindade do rio Ogun, na Nigéria, passou a ser associada ao mar no Brasil.

O gênero do vodun é sempre um aspecto difícil de se determinar, contudo, apesar da finada Aguesi declarar que Aziri Tobosi é seis meses mulher e seis meses homem, na maioria dos casos, na Bahia ela é considerada um vodun 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 Nyòxo Awui, donde nyòxo pode ser traduzido como "mulher velha", sugerindo que a natureza feminina de Azili no Haiti e na Bahia tem precedentes no Benin. No entanto, na Casa das Minas do Maranhão Azili é considerado um vodun masculino, aliás, claramente diferenciado das tobosi, estas sim consideradas espíritos femininos¹³¹.

Quanto ao termo *tobosi* associado a Aziri já vimos a existência do vodun Azili Tobo no Benin e a sua possível conexão com as *tobosi* dos Nesuhue. Porém, em nenhum lugar no Benin nem na Casa das Minas o termo *tobosi* foi explicitamente relacionado com Azili do modo como ocorre na Bahia. Essa peculiar associação lingüística ou conceitual pode ser interpretada de várias formas. Algumas pessoas explicam que *tobosi* é um termo genérico para designar as entidades espirituais das águas, enquanto, para outros, *tobosi* seria uma designação jeje para os vodun femininos,

¹²⁹ Indicando, mais uma vez, a interpenetração jeje-angola, alguns consideram Kaia o nome angola de Iemanjá. "Iemanjá também é Ya Lode, mulher venerável, mãe da sabedoria. Na nação de Angola ela é Caia ou Caiala".

¹³⁰ *Gaiaku* Luiza, 28.11.98, 17.12.98.

¹³¹ Aguesi, 10.8.96. "In Haiti Azili was transformed into not one but two goddesses: the sensuous Ezili Fréda (Dahome), a love goddess, and "red eyed" Ezili Dantor, the hard-working warrior woman and mother"; Gleason, "Report", p. 28. Metraux identifica outros nomes de Ezili como Ezili-mapyang, Ezili-doba, Ezili-wèdo (a última talvez associada com Dan ou Aidowèdo) e confirma a sua condição feminina e aquática. "Ezili (Fréda-Dahomey), comme Aphrodite, appartient au groupe des esprits marins, mais elle s'est dégagée de ses origines pour devenir une personnification de la beauté et de la grâce féminines. Elle a tous les traits de la jolie femme: elle est coquette, sensuelle, amie du luxe et du plaisir, dépensière jusqu'à l'extravagance"; Metraux, *Le vaudou*, pp. 78, 97. Vale salientar a mesma natureza feminina, sensual e faceira compartilhada por Ezili-Fréda, no Haiti, e o orixá Oxum com a qual esta associada Aziri-Tobosi, na Bahia.

do mesmo modo que na tradição nagô-ketu usa-se o termo *yaba* para designar os orixás femininos¹³². Em 1916, Manuel Querino escreveu: "Santa Ana, em nagô é Anamburucú, em dahoméciano Tobossi"¹³³. Sendo Nanã Buruku (Anamburucú), bem como Oxum e Iemanjá, considerada um vodun feminino associada às águas, podemos pensar que, na Bahia, *tobosi* virou um termo genérico dos jeje para designar voduns femininos e/ou das águas. 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.

Em nenhum lugar na Bahia a palavra *tobosi* designa o estado infantil e de transição após a possessão, característico do Benin, nem uma categoria espiritual de meninas princesas, como na Casa das Minas. No entanto, o ritual de Aziri Tobosi, conforme se pratica nos terreiros jeje-mahi 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* nos rituais africanos¹³⁴. Essa coincidência pode não ser fortuita e tratar-se de um vestígio do culto agonli do vodun Azili Tobo.

Em Cachoeira, a obrigação de Aziri Tobosi, que consiste basicamente em "dar comida" a essa divindade, é um ritual externo, celebrado no tempo. O *assento* de Aziri está enterrado nas raízes de um *atinsá*, normalmente localizado perto de um riacho, poço ou fonte. A proximidade d'água é significativa e no Seja Hundé fala-se que o *assento* está "plantado" dentro d'água, na margem do rio Caquende, sob as raízes de um pé de dendezeiro.

As obrigações das quais fomos testemunhas, tanto no Seja Hundé, como no Huntuoloji, apresentam variações de um terceiro para outro, seja nos horários, ordem dos segmentos rituais, oferendas alimentares e outros elementos. No entanto, compartilham semelhanças na estrutura geral do ritual, que se divide em duas partes. Sem entrar em detalhes etnográficos, pode-se dizer que a obrigação se inicia pela manhã, com a reunião da *gaiaku* e seus assistentes, *ogans*, *huntos*, *equedes* e *yodunsi*, todos rigorosamente

¹³² Waldeloir Rego, 31.12.95; Everaldo Duarte, 18.12.94.

¹³³ Querino, *Costumes*, p. 37.

¹³⁴ No terreiro Bogum de Salvador Aziri Tobosi não tem *assento*, mas, pelo menos nos anos 1970, realizava-se uma obrigação para ela em janeiro. No Poçu Beta, outro terreiro jeje mina-popo de Salvador, Aziri Tobosi é identificada com Iemanjá e celebra-se a sua festa em outubro. Em nenhum desses casos a obrigação marca o fim do calendário ritual.

vestidos de branco e descalços, em frente ao *atinsá* de Aziri¹³⁵.

Primeiro, acende-se uma ou várias velas e o *ogan impé* realiza uma consulta oracular com o *vi* (noz de cola) para confirmar a aceitação da cerimônia por parte do vodun. Depois, realizam-se as oferendas alimentares. Com o sacrifício de galinhas brancas ou marrons, ao som dos primeiros cânticos, se dá a manifestação dos voduns nos seus adeptos. Numa gamela ou no pé do *atinsá*, vão sendo colocados alimentos como farofa, acaçá, mel, azeite-de-dendê, água e outros. Nessa primeira parte há cânticos para Legba e Ogun Xoroque, divindades encarregadas de abrir os caminhos e também cantos para Aziri Tobosi, entre eles:

Aê, aê, Tobo;
Tobosi lé, Tobo.

Makobo, makobo
Tobosi lé makobo

No Seja Hundé prossegue-se com a sequência de cantos do *zandrô*, com cantos para vários voduns, enquanto que no Huntoloji canta-se a sequência do *dorozan* (ou a parte nagô-vodun), com cantos para voduns e orixás, desde Ogun até Bessen. Os voduns, em grupo, dançam em frente do *atinsá* 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 *atinsá* e se realiza uma segunda oferenda no *assento*, 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, que comem com as mãos. 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 vodunsi aparecem incorporadas pelos seus *eres* e, sentadas em esteiras, compartilham a comida de obrigação com os demais participantes.

Inicialmente, tal fato, nesse contexto ritual, nos levou a pensar em alguma possível relação entre os *eres* e as *tobosi*, mas comparando-o com o ritual do Seja

¹³⁵ A descrição da cerimônia de Aziri Tobosi baseia-se nos rituais celebrados em 2.2.99, no Huntoloji, e em 12.1.00, no Seja Hundé.

Hundé, onde não há qualquer presença dos *eres*, tivemos que concluir que a manifestação dos mesmos no Huntoloji é, provavelmente, uma mera estratégia funcional para permitir às vodunsi compartilhar a comida ritual, já que o *ere*, ao contrário do vodun, está capacitado para comer. Na verdade, essa comunhão alimentar constitui um momento de *communitas* e confere o sentido essencial à obrigação: através do alimento consagrado, o *axé* da divindade é distribuído entre os membros da congregação. No Huntoloji, concluído o almoço, a *gaiaku* salva novamente os voduns e, após um cântico particular, os *eres* vão embora e os vodun se manifestam brevemente antes de abandonar o corpo dos devotos. Antes do meio-dia, no Huntoloji, ou das seis horas da tarde, no Seja Hundé, a cerimônia chega ao seu fim.

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. Cabe notar que no primeiro canto de Aziri Tobosi transcrito acima aparece o termo *tobo*, talvez uma alusão aos *bo*, os “empowered objects” que os mahi-agonli preparavam e consagravam nas águas do lago Azili ou do rio Wo.

Segundo a tradição oral, o culto de Azili foi importado em Abomey por Zonyidi, a mãe do rei Glele, que reinou entre 1858 e 1889. Hoje, Azili tem um templo no bairro Jegbe, diante da casa de Tòkpò, o antigo ministro de agricultura do Daomé. Em Uidá, conforme a genealogia providenciada pelo Azilidon, o culto deve ter chegado muito mais tarde, por volta de 1900¹³⁶. O culto de Azili Tobo, portanto, parece ter permanecido localizado e restrito à área Agonli até pelo menos a segunda metade do século XIX, isto é, após o fim do tráfico de escravos transatlântico no Brasil. No entanto, a presença dos agonli no Brasil está documentada desde o século XVIII, sendo provavelmente anterior a 1740, como atesta a presença dessa denominação étnica sob a forma “agolins” nas devoções católicas de negros mahi no Rio de Janeiro (ver capítulo

¹³⁶ Basil Semasu, Abomey, entrevista 20.9.95. Azilidon, Uidá, entrevista 20.9.95. A presença de Azili também está documentada nos cultos Nesuhue de Savalu, mas não se sabe o período da sua introdução: Gleason: “Report”.

1)¹³⁷. Aliás, os terreiros jeje de Cachoeira aqui estudados identificam-se como pertencendo à nação *mahi* ou *marrim*, denominação étnica que incluiria pela sua localização geográfica aos agonli. Essas circunstâncias reforçam a hipótese de um vínculo estreito entre o culto jeje-mahi de Aziri Tobosi e o culto agonli de Azili Tobo, enquanto a tradição das tobosi e de Azili existente na Casa das Minas do Maranhão derivaria do culto Nesuhue de Abomey.

Esse exemplo sugere que as diferenças regionais que se constatarem em relação a figura de Aziri e das *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 vamos examinar 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 jeje e, nesse sentido, não contribui para a nossa 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”. Na edição de 6 de março de 1867 acrescentam-se algumas informações sobre essa cerimônia que constituía “o encerramento das festanças da seita durante as semanas da quaresma; dura 11 dias, principiando no sabbado anterior ao entrudo e acaba na terça feira á meia noite”. Como indicam os versos acima citados, a duração da obrigação podia ser variável já que aí se fala apenas de “três dias”. 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 Novo Mundo, sem uma vinculação

¹³⁷ Soares, *Identidade*, p. 61.

direta com práticas africanas. Essa cerimônia é indicativa da capacidade de re-ajuste 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 do Candomblé, envolvendo vários dias de toque de tabaques, matanças de boi, carneiro, coquem e outras possíveis obrigações para os adeptos, como a “lavagem de cabeça”. Praticava-se em grande número de terreiros, muitas vezes com a permissão da polícia, e podia constituir uma ocasião para a reunião de especialistas religiosos de vários lugares. Já mencionamos no capítulo 2 o caso do terreiro de Maria Velludinha, localizado na banda das Arcias (provavelmente na freguesia de Penha), onde em 1869 a festa de *fechar o balaio* congregou pessoal vindo de Cachocira, São Felix, Maragogipe, assim como de vários candomblés de Salvador. Especialistas religiosos jeje como Ludovina Pessoa e o ogam Ventura compartilharam a festa com especialistas nagô como Pulcheria do Moinho (futuro Gantois)¹³⁸. A importância dessa festa “criada” no Brasil, celebrada de forma consistente 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 década do século XIX.

Hoje em dia, fala-se com frequência que durante o período da Quaresma os voduns e orixás retornam a 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 *elle retira-se para a guerra*, e só volta pela paschoa, e todo esse período não é contado no noviciado da neophyta”. Na Rua do Sodré, na freguesia de S. Pedro Velho, o jornalista do *O Alabama* relata a presença de um “verdadeiro quilombo” de africanos, onde “fervem constantemente os tabaques” para celebrar o fato do “santo ter ido a guerra, ora porque voltou da guerra”¹³⁹.

Fechar o balaio é expressão já esquecida pelo povo de santo, não obstante alguns velhos, num interessante giro semântico, ainda a lembram como significando

¹³⁸ *O Alabama*, 6 março 1867; 16 fevereiro 1869, pp. 2-3.

¹³⁹ *O Alabama*, 10 maio 1867; 19 março 1869, p. 2-3. A ambígua alusão à guerra, poderia ser uma reminiscência do *ahwan wa uli ye* (a guerra vai capturar eles) com que finaliza o *hun su dide* ou rituais de iniciação, no Benin.

“não procurar mulher na Quaresma”¹⁴⁰. 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”. Já Caciattore apresenta duas possíveis etimologias: 1- partiu (*lo*), está pronto para a guerra (*rogun*), ou 2- festival (*olórô*) da guerra (*ogun*). Mantendo a velha tradição documentada no *O Alabama*, o *loroogun* ainda simboliza a partida para a guerra das divindades, que levam armas e alimentos, carregando mochilas nas costas. 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”¹⁴¹.

Nos candomblés jeje-mahi o antigo *fechar o balaio* é hoje geralmente citado como o “encerramento”. 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 peregum procede-se a uma limpeza geral da casa. Molha-se o chão do barracão com muita água e defuma-se o espaço. Tira-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 vodun da terra Azonsu), que são jogados no chão. Durante a procissão é tocado o ritmo *avanía*, 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 é característica dos terreiros jeje e não é praticada nas casas nagô. Ascendem-se velas de sete dias para cada um dos voduns nos *assentos* do *peji* e nos *atinsas* (“se ascende 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, peregum, *mariwo* etc). O carregamento é levado pela tarde a um lugar

¹⁴⁰ Ogan Boboso. 25.9.00.

distante no mato e abandonado na sombra. Durante o período da Quaresma, o santo não responde. Fica só Olissá [e talvez Nanã] para socorrer em caso de qualquer emergência¹⁴².

Comprovamos dessa forma a progressiva perda de importância da antiga festa de *fechar o balaio*, que atualmente, pelo menos nos terreiros jeje, parece 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 reafricanização fala-se que o *lorogum* foi uma tradição imposta pela hegemonia católica e não é infrequente a interrupção dessa festa, podendo hoje em dia se praticar diversas atividades rituais durante a Quaresma.

Depois da Quaresma a única obrigação importante nos terreiros jeje 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 gostaríamos 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 se 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 jeje 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 28 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

¹⁴¹ Francisco Viana, "Ritual da Guerra Fecha Candomblés após o carnaval!", *A Tarde*, 17.2.73. Cacciatore, *Dicionário*, p. 165.

derivaria não tanto da sua associação com o fogo mas do seu vínculo com o milho. De fato, como aponta Segurola, Gbadé, além de ser um vodun da família Hevioso, em fongbe significa milho, “à Ouidah on dit *ghadé*; à Abomey, c’est la forme *agbadé* qui est employée”. Já em 1741, Peixoto menciona o termo *abádê* como milho¹⁴³. Conforme comenta Correia Lopes, “Keibiossô, o Xangô gêge, passou a Badé, Badé é o milho (cf. Obra Nova, f. 23), e nada mais natural que ter-se ligado o culto de Keibiossô ao cultivo da gramínea, numa daquelas festas agrícolas de escravos como a sympathica festa dos amendoins de que cedo encontramos notícia em Gabriel Soares”¹⁴⁴. Sendo que 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 retira-se a “palha” –, água, açúcar, cravo, manteiga, canela em pau, e leite de coco a vontade. A preparação da fogueira, feita com lenha de árvores sagradas, é de preceito e responsabilidade do ogan. Uma vez acendida a fogueira, o pessoal da casa dá três voltas em torno do fogo com a canjica e as frutas, especialmente laranjas, para logo serem os alimentos apresentados no “pé do santo”. Provavelmente nesse momento realiza-se uma oferenda animal. 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. Como já foi dito, no passado essa obrigação, junto com o *boitá*, era um dos momentos privilegiados para recolher na camarinha novas vodunsi 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 laranja¹⁴⁵.

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

¹⁴² *Gaiaku* Luiza, 16.2.99, 14.2.99, 2.4.00; *humbono* Vicente, 19.2.99.

¹⁴³ Segurola, *Dictionnaire*, p. 200; Peixoto, *Obra*, p. 18.

¹⁴⁴ Lopes, “O pessoal”, p. 47.

¹⁴⁵ *Gaiaku* Luiza, 20.8.96, 22.6.99, 25.6.99; *humbono* Vicente, 22.8.99.

obrigações criadas no Brasil e, portanto, resultado do consenso, tendem a ser espaços rituais onde a 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 re-significados, em elementos africanos diferenciados.

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 ser 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 tratam-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 características 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 apontamos em relação aos processos de identidade étnica. Em outras palavras, 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 caráter 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 meta-étnico 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 nagô ou angola, 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 à terras ou cidades africanas. No caso do jeje, como já vimos, seriam mahi, savalu, dagome, mudubi etc. Essas categorias não têm hoje em dia um embasamento ritual tão forte como o das nações meta-étnicas, 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 sub-nação que desbancou as categorias concorrentes.

Vemos, assim, que a multidimensionalidade da identificação étnica dos negros do século XVIII e XIX acha correspondências no âmbito religioso, embora a importância e visibilidade social dos vários níveis identitários seja dinâmica e historicamente variável. Enquanto houveram africanos na Bahia envolvidos nos candomblés, o terceiro nível das "subnações" devia ainda ter uma relevância significativa; enquanto esses africanos foram morrendo e substituídos por crioulos, as denominações meta-étnicas 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.

Seja como for, 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 apontamos repetidas vezes, a diferença é só possível 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-vodun (ou na sua versão intelectualizada jeje-nagô) — expressando a interpenetração dessas duas grandes tradições étnico-religiosas — é um termo freqüentemente usado pelos praticantes jeje para referir a suas práticas.

Todavia o sistema classificatório acima esboçado não deve ser entendido como rigidamente 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 ecleticismo no uso dessas identificações religiosas sugere o constante movimento de práticas e valores de um grupo para o outro, o que indica que tais identificações respondem, freqüentemente, a tentativas de legitimação

de determinados grupos frente a outros, e nem tanto a continuidades diretas com tradições africanas específicas.

No caso do Bogum e do Sejá 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 é 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, até o ponto que o que na área gbe eram categorias genéricas (Dan, Sakpata) no Candomblé tendem a converter-se em entidades individualizadas. Não identificamos nenhum caso claro em que o nome de um vodun fosse "inventado" no Brasil, mas a possibilidade existe, sendo que vários nomes de voduns conhecidos na Bahia não são registrados nas etnografias da área gbe.

Vimos o caso das oferendas sacrificiais a Legba e Ogun Xoroque que, embora compartilhando a estrutura "assento-ebó" comum ao Candomblé e tendo algumas características funcionais semelhantes às do *padé* nagô, constituem no seu conjunto uma singularidade da liturgia jeje. Essas divindades são diferenciadas das suas homologas nagô 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 nagô, algumas pessoas, mesmo das casas jeje, 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 vodun da área gbe persistem como variantes regionais dentro da liturgia jeje no Brasil, o que indica uma continuidade não apenas do complexo conceptual 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 vodun e os cultos orixá, mas em alguns casos houve persistência de diferenças entre distintos cultos vodun, 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 *zandro*, a continuidade de formas complexas de atividade ritual que, apesar das mudanças, acréscimos ou esquecimentos, encontram claros antecedentes nas práticas vodun da área gbe. Podemos, assim, dizer que uma parte importante dos sinais diacríticos que estabelecem as fronteiras da nação jeje estão ancorados em práticas dos cultos vodun importadas durante a época do tráfico.

Ora, em relação a outros elementos rituais que hoje constituem singularidades da nação jeje, não é tão fácil achar tais antecedentes. Comentamos o caso da obrigação iniciática do *gra*, que até onde sabemos não é conhecida na área gbe, pelo menos com esse nome, ou ainda a obrigação do *boitá*, essa homenagem às árvores sagradas que também não encontra uma correspondência clara nas práticas vodun africanas. Também o culto de Azonado no Bogum, embora provavelmente fosse uma árvore importada da área gbe associada a algum culto do vodun Sakpata, como sugere o seu nome, não há na África, até onde sabemos, um antecedente da "festa das frutas" como era realizada em Salvador. É claro que as etnografias religiosas da área gbe apresentam grandes lacunas e que o que consideramos 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 angola 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 proceder a uma avaliação sobre o grau de continuidade de outros elementos rituais como as coreografias e os ritmos *mudubi* e *quebrado* do jeje-mahi cachoeirano, embora de forma intuitiva possamos pensar 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, como já vimos, a utilização desse elemento em relação ao vodun 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, confirmamos que segmentos rituais que foram elaborados no Brasil – como a festa de fechar o balaio ou a fogueira de São João, resultado da interpenetração das práticas africanas com tradições católicas ou ibéricas e, portanto, resultado do consenso de africanos de procedência heterogênea e não de qualquer nação particular – se constituíram como espaços rituais pouco favoráveis para sustentar sinais diacríticos diferenciadores, embora, claro está, cada casa possa ter desenvolvido detalhes particulares.

Finalmente, apontamos o caso de segmentos rituais como o *deka* e o *panan* que poderiam ter sido originariamente práticas dos cultos vodun, aos poucos esquecidas pelos jeje 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, re-elaborados e valorizados pelos nagô nos cultos orixá, chegando a se converter nos seus sinais diacríticos. Esse movimento de práticas de um grupo para outro e a sua posterior re-elaboração 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 re-significadas, ou ainda "criações" idiossincráticas surgidas da bricolagem cultural desenvolvida nas novas condições do Novo Mundo. 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 vodun – 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 orixá da nação nagô-ketu. Como advertimos na Introdução, neste trabalho tendemos a valorizar o jeje, mas não num 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 adotamos é importante na medida em que permite entender ou avaliar o jogo das continuidades e mudanças. Não foi a nossa intenção utilizar a História de forma ideológica, para justificar ou legitimar qualquer hierarquia.

O nosso 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 jeje, como as angola, devem inevitavelmente medir-se com os terreiros nagô-ketu, 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-ketu "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 enquices. Do outro lado, os membros de terreiros de outras nações, se bem conscientes e aceitando a predominância dos referentes nagô-ketu, 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 nossa intenção polemizar com essa "hegemonia" nagô, mas também é certo que, frente à avultada literatura que estuda o candomblé nagô-ketu, este trabalho sobre a nação jeje se posiciona como um olhar alternativo. Reconhecemos que se trata de uma humilde contribuição, tentativa, parcial e provisória, que vai precisar de futuras

pesquisas para corrigir ou refinar as suas hipóteses. No entanto, se conseguimos apontar para a pluralidade de influências que intervieram na formação histórica do Candomblé e, nesse quadro, conseguimos dimensionar a contribuição jeje, nos daremos por satisfeitos. *Humbono* Vicente falava que "o jeje já foi", porém pensamos que as tradições dos cultos vodun, através das suas constantes transformações, seguem como seiva antiga filtradas e atuantes na dinâmica contemporânea do Candomblé.

FONTES CITADAS

Abraham, R. C.

Dictionary of Modern Yoruba, London, University of London Press, 1958.

Adoukonou, Barthélemy

Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen, Paris, Editions Lethielleux - Le Sycomore, 1980.

Aguessy, Honorat

"Convergences religieuses dans les sociétés aja, éwé et yoruba sur la côte du Bénin", em François de Medeiros (editor), *Peuples du Golfe du Bénin (Ajá-Ewé)*, Paris, Éditions Karthala, 1984, pp. 235-40.

Akindélé, A. & Aguessy, C.

"Contribution à l'Étude de l'Histoire de l'Ancien Royaume de Porto-Novo", *Mémoire de l'Institut Français d'Afrique Noire*, 25, Dakar, IFAN, 1953.

Akinjogbin, I. A.

Dahomey and its neighbours 1708-1818, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

Alburquerque, Wlamyra Ribeiro de

"Africanos e Africanismos: representações da África na Bahia no pós-abolição", texto apresentado no seminário *Escravidão e Liberdade*, mestrado em História, UFBA, 2000.

Amaral, Braz do

"As tribos negras importadas. Estudo etnográfico, sua distribuição regional no Brasil" em Dantas Silva (org.) *Estudos sobre a escravidão Negra*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco - Editora Massangana, 1988 [1915].

Anais do Arquivo Público da Bahia (AAPBa)

"Livro de Tutelas e Inventários da Vila de São Francisco do Conde", n. 37,****

"Devassa do Levante de Escravos ocorrido em Salvador em 1835", n. 38,****

"Devassa do Levante de Escravos ocorrido em Salvador em 1835", n. 40, 1971.

"Devassa do Levante de Escravos ocorrido em Salvador em 1835", n. 53, 1996.

"Devassa do Levante de Escravos ocorrido em Salvador em 1835", n. 54, 1996.

Andrade, Maria José de Souza

"A mão-de-obra escrava em Salvador, de 1811 a 1860; um estudo de História Quantitativa, Salvador", UFBA, tese de mestrado em Ciências Sociais, 1975.

Anônimo

"Étude sur la Région de Holli-Ketou", *Mémoire du Bénin (matériaux d'histoire)*, n. 2, Cotonou, Les Editions du Flamboyant, 1993 [1936-8], pp. 11-26.

Antonil, André João,

Cultura e Opulência do Brasil por suas drogas e Minas, São Paulo-Rio de Janeiro, 1923 [1706].

Apter, Andrew

"Notes on Orisha Cults in the Ekiti Yoruba Highlands", *Cahiers d'Études africaines*, 138-139, XXXV-2-3, 1995, pp. 369-401.

Araújo, José de Souza Azevedo Pizarro (monsieur Pizarro).

Memórias históricas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 10 vol., 1948.

Aronson, Dan

"Ethnicity as a cultural system" em F. Henry (org.), *Ethnicity in the Americas*, 1976.

Asiwaju, A. I.

"The Aja-speaking peoples in Nigeria: A note on their origin, settlement and cultural adaptation up to 1945", em François de Medeiros, (editor), *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, Paris, Éditions Karthala, pp. 87-102.

Atkins, John

A voyage to Guinea, Brazil, & the West Indies in his Majesty's ships, the Swallow and Weymouth, Describing the several islands and Settlements, London, Frank Cass & Co. Ltd., 1970 [1735].

Aufederheide, Patricia

"Order and Violence: Social Deviance and Social Control in Brazil, 1780-1840", University of Minnesota, tese de doutorado, 1976.

Awolalu, J. Omosande

Yoruba beliefs and sacrificial rites, London, Logman, 1979.

Ayé, Olu

"Nação Jeje Marrym perde Gaiaku Agüesse 1900+1998", *Orixas & Africanos (orgão oficial de divulgação do culto e da cultura Afro-Brasileira)*, n. 45, ano XI, Rio de Janeiro, 1998, p. 3.

Bancolé, Alexis & Soglo, Gilles Raoul

"Porto Novo et la traite négrière", em *Le Bénin et la Route de l'Esclave*, Cotonou, ONÉPI, 1994.

Banton, Michael

"Etnogênese", *A idéia de raça*, Lisboa, Edições 70, 1979.

Barbosa, Mons. Manoel de Aquino

(a) *Efemerides da Freguezia de Nossa Senhora da Conceição da Praia*, Salvador, Coleção Conceição da Praia, vol. 1, 1970.

(b) *Retalhos de um Arquivos*, Salvador, 1972.

Barbot, Jean

(a) *A Description of the Coasts of North and South Guinea; and of Ethiopia Inferior, vulgarly Angala: being A New and Accurate Account of the Western Maritime Countries of Africa*, London, 1732.

(b) *Barbot on Guinea: the writings of Jean Barbot on West Africa 1678-1712*, Paul Hair, Adam Jones & Robin Law (eds.), 2 vol., London, Hakluyt Society, 1992.

Barikman, B. J.

(a) "Até a véspera: o trabalho escravo e a produção de açúcar nos engenhos do Recôncavo Baiano (1850-1881)", *Afro-Ásia*, n. 21-22, pp.177-238.

(b) *A Bahian Counterpoint. Sugar, Tobacco, Cassava and Slavery in the Recôncavo, 1780-1860*, Stanford, Stanford University Press, 1998

Barlei, Gaspari

Res gestae Mauritii in Brasilia, Amsteladami, 1647. [ou Barléus, Gaspar: *Rerum per Octennium in Brasiliën*, Clèves, 1660; traduzido ao português pelo Ministério da Educação e Saúde, Rio de Janeiro, 1940].

Barnes, Sandra

Africa's Ogun: Old World and New, Bloomington, Indiana University Press, [1989] 1997.

Barth, Frederick

Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of cultural difference, London, George Allen & Unwin, 1969.

Bastide, Roger

(a) *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*, Rio de Janeiro, Cruzeiro, 1945.

(b) *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*, São Paulo, 1978.

(c) *Sociología de la Religión*, Madrid, Ediciones Jucar, 1986 [*Les Religions africaines au Brésil*, 1960. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, São Paulo, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1971.]

(d) "Memoire collective et sociologique du bricolage", *L'Année Sociologique*, n. 21, 1970, pp. 65-108.

Baudin, R. P.

Fetichism and Fetish Worshipers, New York, 1885.

Bay, Edna G.

(a) "Belief, legitimacy and the Kpojito: an institutional history of the 'Queen Mother' in precolonial Dahomey", *Journal of African History*, n. 36, 1995, pp. 1-27.

(b) *Wives of the Leopard. Gender, Politics and Culture in the Kingdom of Dahomey*, Charlottesville & London, University of Virginia Press, 1998.

Bergé, J.A.M.A.R

"Etude sur le Pays Mahi (1926-1928)", *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, (Oct.-Dec.) vol. 11 (4), 1928.

Blier, Suzanne Preston

(a) *African Vodun. Arts, Psychology, and Power*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1995. [<http://lux1.eiu.edu/~cfrb/bociereview.htm>.]

(b) "The Path of the Leopard: Motherhood and Majesty in early Danhomè", *Journal of African History*, 36, 1995.

Bolouvi, Lèbéné Philippe

Nouveau Dictionnaire Etymologique Afro-Bresilien. Afro-brasilérismes d'origine Ewé-Fon et Yoruba, Lomé-Togo, Presses de l'Université du Bénin, 1994.

Borghero, Francesco

(a) "Relation sur l'établissement des missions dans le vicariat apostolique du Dahomey", *Annales de la Propagation de la Foi*, 36, 1864.

(b) *Journal de Francesco Borghero, premier missionnaire du Dahomey 1861-1865*, Paris, Karthala, 1997.

Bosman, William

A New and Accurate Description of the Coast of Guinea, London, Frank Cass & Co. Ltd., 1967 [1704].

Bouche, Abbé P.

La Côte des Esclaves et le Dahomey, Paris, E. Plon, Nourrit et Cie. Imprimeurs-Éditeurs, 1885.

Bowen, Rev. T. J.

A Grammar and Dictionary of the Yoruba Language, Washington, 1858.

Bowser, Frederick P.

The African Slave in Colonial Peru 1524-1650, Stanford, 1974.

Braga, Julio

Na Gamela do Feitiço, Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia, Salvador, EDUFBA, 1995

Brásio, António

Monumenta Missionaria Africana, primeira série, 14 vol., Lisboa, 1952-85.

Brenner, Louis

"Histories of Religion in Africa", *Journal of Religion in Africa*, XXX, 2, 2000, pp.142-167.

Burton, Richard

A mission to Gelélé King of Dahome, London, Routledge & Kegan Paul, 1966 [1864].

Butler, Kim. D.

Freedoms Given Freedoms Won, Afro-Brazilians in Post-abolition São Paulo and Salvador, New Brunswick, Rutgers University Press, 1998.

Cabrera, Lydia

(a) *El Monte (Igbo-Finda. Ewe Orisha-Vititi Nfinda)*, Miami, Ediciones Universal, Colección del Chiherekú, 1983.

(b) *Yemanjá y Ochún. Kariocha, Iyaloriyas y olorichas*, Miami, Ediciones Universal, 1996

Cacciatore, Olga Gudolle

Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1977.

Campos, João da Silva

(a) "Tradições Bahianas", *Revista do Instituto Histórico Geográfico*, n. 56, 1930.

(b) "Procissões Tradicionais da Bahia", *AAPBa*, n. 27, 1941, pp. 252-518.

(c) "Ligeiras notas sobre a vida íntima, costumes, e religião dos africanos na Bahia", *AAPBa*, n. 29, 1943 [1937].

Cancelini, Néstor García

"Museos, aeropuertos y ventas de garage (las identidades culturales en un tiempo de desterritorialización)", em Cláudia Fonseca (org.), *Fronteiras da cultura*, UFRGS, 1997*****.

Capo, Hounkpati B. C.

(a) "Elements of Ewe-Gen-Aja-Fon dialectology" em François de Medeiros (editor), *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, Paris, Éditions Karthala, 1984, pp. 167-178.

(b) *Comparative Phonology of Gbe*, Berlin-New York, Foris Publications, 1991.

Capone, Stefania

La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil, Paris, Karthala, 1999.

Caprara, Andrea

"Médico ferido: Omolu nos labirintos da doença", em Paulo César Aves e Miriam Cristina Rabelo (orgs.), *Antropologia da Saúde - Traçando identidade e explorando fronteiras*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1998.

Carneiro, Edison

(a) *Religiões Negras e Negros Bantos*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira S.A., 1991 [1937].

(b) *Candomblés da Bahia*, Salvador, Ediouro, 1985 [1948].

Carvalho, Jehová de

(a) *Reinvenção do reino dos voduns*, Salvador, Littera, 1989/1991.

(b) "Nação Jeje" em *Encontro de nações-de-candomblé*, Salvador, Inamá - CEAO, 1984, pp. 49-58.

Carvalho, José Murilo

Teatro de Sombras, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ/Relume Dumará, 1996.

Carvalho, Marcos Antônio Lopez de

Castro, José Guilherme da Cunha (org.)

Miguel Santana, Salvador, EDUFBA, 1996

Castro, Yeda Pessoa de

(a) "A Presença Cultural Negro-Africana no Brasil: Mito e Realidade", Salvador, CEAO, 1981.

(b) "Língua e nação de candomblé", *África*, 4, São Paulo, CEA/USP, 1981, pp. 57-77.

(c) "Das línguas Africanas ao Português Braileiro", *Afro-Ásia*, n. ***, 1983, pp. 81-106

Castro, Yeda Pessoa de & Castro, Guilherme A. de Souza Santos

"Culturas Africanas nas Américas: Um Esboço de Pesquisa conjunta da localização dos empréstimos", trabalho apresentado em Lagos, Nigéria, FESTAC, 1977.

CEAO [Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia]

(a) "Pesquisa sobre os Candomblés de Salvador" dirigida por Vivaldo da Costa Lima (113 fichas), Salvador, CEAO, 1960-69.

(b) *2o Encontro de nações de Candomblé* (Salvador, 1995), Salvador, CEAO, 1997.

Cornevin, Robert

Histoire du Dahomey, Paris, 1962.

Cossard, Binon

(a) "Contribution à l'Étude des Candomblés au Brésil. Le Candomblé Angola", Paris, tese de doutorado, 1979.

(b) *La musique dans le Candomblé*, coleção "La Musique dans la Vie", vol. 1, Ocora, 1967.

Costa, Ana de Lourdes Ribeiro da

"Ekabô: Trabalho escravo, condições de moradia e reordenamento urbano em Salvador no século XIX", Salvador, UFBa, mestrado em Arquitetura e Urbanismo, 1989.

Craemer, Willy de & Vansina, Jan & Fox, Renée C.

"Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study", *Comparative Studies in Society and History*, 18 (4), 1976, pp. 458-475.

Cuche, Denys

A noção de cultura nas ciências sociais, Bauru, EDUSC, 1999.

Cunha, Maria Manuela Carneiro da

"Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível", *Antropologia do Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1987.

D'Albeca, A. L.

"Essai sur les langues jedji et mina parlées au Dahomey et dans les établissements", *Les Établissements français du Golfe de Bénin*, Paris, Librairie Militaire de L. Baudoin et Cie., 1889.

Dalzel, Archibald

The History of Dahomy, an Inland Kingdom of Africa, London, Frank Cass & Co. Ltd., 1967 [1793].

Dantas, Beatriz Góis

(a) *Vovô Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1988 [1982]

(b) "Pureza e Poder no Mundo dos Candomblés", em Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.), *Candomblé: Desvendando Identidades (Novos Estudos sobre a Religião dos Orixás)*, São Paulo, EMW Ed., 1987, pp. 121-128.

Dapper, Olfert

Naukeurige Beschrijvinge der Afrikaensche Gewesten, Amsterdam, 1668 [2a ed., 1676]

Dawley, Alan

"E. P. Thompson and the Peculiarities of the Americas", *Radical History Review*, n. 19, inverno 1978-9.

Debret, Jean B.

Voyage pittoresque et historique au Brésil au séjour d'un artiste français au Brésil depuis 1816 jusqu'en 1834 inclusivement, Paris, Ed. Firmin-Didot Frères, 1835.

De Marees, Pieter

Description and Historical Account of the Gold Kingdom of Guinea (1602), Albert Van Dantzig and Adam Jones (trad. e ed.), Oxford, 1987.

De Sandoval, Alonso

Natureza, policia sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos Etiopes, Sevilla, 1627.

Desribes, E.

L'Évangélie au Dahomey et à la Côte des Esclaves, ou, Histoire des Missions Africaines de Lyon, Clermont-Ferrand, Imprimerie Centrale, Meneboode, 1877.

Disso, M. I.

"Essai de reconnaissance et de détermination de l'origine des principales familles yoruba de Porto Novo à partir de leur 'Oriki'", *Etudes Dahoméennes. Nouvelle série*, 13, Porto Novo, I.R.A.D., 1969.

Drewal, Margaret Thompson

"Dancing for Ògún in Yorubaland and Brazil", em Sandra T. Barnes (ed.) *Africa's Ogun. Old World and New*, Indiana University Press, 1997, pp. 199-234.

Duarte, Everaldo

"O terreiro do Bogum e o Parque São Bartolomeu", em Ana Luzia Menezes Formigli et al. (org.) *Parque Metropolitano de Pirajá: História, Natureza e Cultura*, Salvador, Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu, 1998, pp. 19-22.

Du Casse,

"Relation du voyage de Guynée fait en 1687 sur la frégate 'La Tempeste' par le Sieur Du-Casse", em Paul Roussier (ed.), *L'établissement d'Issiny 1687-1702: voyages de Ducasse, Tibierge et d'Amon à la Côte de Guinée*, Paris, 1935 [1687].

Duncan, John

Travels in Western Africa in 1845 and 1846, London-New York, Johnson Reprint Corporation, Richard Bentley, 2 vol., 1967 [1847].

Dunglas, Edouard

"Contribution à l'histoire du Moyen Dahomey", *Etudes Dahoméennes*, vols. XIX, XX, XXI, Porto Novo, I.R.A.D., 1957-58.

Eduardo, Otavio da Costa

The Negro in Northern Brazil. A study in Acculturation, Seattle-London, University of Washington Press, 1966 [1948].

Ellis, Alfred B.

(a) *The Ewe-speaking People of the Slave Coast of West Africa*, London, Chapman & Hall, 1890.

(b) *The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*, Oosterhout, Netherlands, Anthropological Publications, 1966.

Faculdade de Arquitetura, UFBa

Introdução ao estudo da evolução urbana de Cachoeira. Convenio IPHAN-UFBa, Salvador, Faculdade de Arquitetura-CEAB, 1979.

Falcon, R. P. Paul

"Religion du vodun", *ED (nouvelle série)*, n. 18-19, Porto Novo, IRAD, 1970.

Faria, Sara Oliveira

"Irmãos de Cor, de Caridade e de Crença: A irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia do século XIX", Salvador, UFBa, tese de mestrado em História, 1997.

Farris Thompson, Robert

Flash of the Spirit. (African & Afro-American Art & Philosophy), New York-Toronto, First Vintage Books Edition, 1984 [1983].

Fernandes, Dr. Gonçalves

Xangôs do Nordeste. Investigações sobre os cultos negro fetichistas do Recife, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira SA Editora, 1937.

Ferraz, Aydano do Couto

"Vestígios de um culto daomeano no Brasil", *Revista do Arquivo Municipal*, ano VII, vol. 76, São Paulo, maio 1941, pp. 271ss.

Ferretti, Sérgio Figueiredo

(a) *Querebentan de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. São Luís, EDUFMA, 1996 [1985].

(b) *Repensando o Sincretismo*, São Paulo, EDUSP, 1995.

Figueira, Luiz

Africa Bantu: raças e tribos Angola, Lisboa, 1938.

Filho, Luiz Viana

O Negro na Bahia, São Paulo, Martins/MEC, 1976 (2a. ed.).

Fio Agbonon II

Histoire de Petit Popo et du royaume Guin, N.L. Gayibor (ed.), Lomé, Université du Bénin, 1984 [1934].

Forbes, Frederick E.

Dahomey and the Dahomans, London, 2 vols., 1966 [1851].

Freyre, Gilberto

Casa-Grande e Senzala, Rio de Janeiro, Record, 1999 [1933].

Frézier, A. F.

Relation d'un Voyage de la Mer au sud des Côtes du Chili, du Pérou et du Brésil, faites pendant les années 1712, 1713 et 1714, Amsterdam, 1717.

Frobenius, Léo

Mythologie de l'Atlantide, Paris, Payot, 1949.

Gadmer, Frédéric

"Dahomey Mission: R. P. Aupiais - Frédéric Gadmer", seção "Religion" [filme], Boulogne, Archives de la Planète, Musée Albert Kahn, 1929-30.

Gavoy

"Note historique sur Ouidah par l'Administrateur Gavoy (1913)", *ED*, vol. XIII, Porto Novo. I.R.A.D., 1955 [1913].

Gayibor, Nicoué Lodjou

(a) *Les Peuples et Royaumes du Golfe du Bénin*, Lomé, Université du Bénin, 1986.

(b) "Les villes négrières de l'ancienne Côte des Esclaves, d'Ada à Grand-Popo", em Robin Law & Silke Strickrodt (orgs.), *Ports of the Slave Trade (Bights of Benin and Biafra)*, University of Stirling Centre of Commonwealth Studies, Occasional Paper Number 6, Outubro 1999, pp. 35-47.

Geertz, Clifford

(a) *Old Societies and New States - The Quest of Modernity in Asia and Africa*, Glencoe, Free Press, 1963.

(b) *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, LTC, 1989 [1973].

(c) *Nova luz sobre a Antropologia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001

Gilroy, Paul

O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência, São Paulo, Editora 34, Rio de Janeiro, UCAAM, 2001.

Glazer, Nathan & Moynihan, Daniel Patrick

Beyond the Melting Pot, Cambridge & Massachusetts, Harvard University Press & MIT, 1963.

Gleason, Juthid

"Report from Savalu", *Attitude: The Dancers' Magazine*, (primavera-verão 1992).

Glélé, Maurice Ahanhanzo

Le Daxomé. Du pouvoir Ajà à la nation Fon, Cotonou, Nubia, 1974.

Gluckman, Max

Politics, law and ritual in tribal society, Chicago: Aldine, 1965.

Goldman, Marcio

"A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé", em Carlos Eugenio Marcondes de Moura (org.), *Candomblé, Desvendando Identidades*, São Paulo, EMW Editores, 1987.

Graden, Dale

"'So Much Superstition Among These People!': Candomblé and the Dilemmas of Afro-Brazilian Intellectuals, 1864-1871", in H. Kraay (ed.), *Afro-Brazilian Culture and Politics*, Armonk, NY, and London: M. E. Sharpe, 1998, pp. 57-73.

Guran, Milton

Agudas. Os "brasileiros" do Benim, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

Hansen, J.

"Dahomey & Pays Limitrophes. Carte dressée d'après les plus récentes explorations, 1892", <http://www.axs-tech.com/demo/lumiere/>.

Harding, Rachel Elizabeth

(a) "Candomblé and the alternative spaces of black being in nineteenth century Bahia, Brazil: a study of historical context and religious meaning", University of Colorado, tese de doutorado em Historia, 1997.

(b) *A Refuge in Thunder. Candomblé and Alternative Spaces of Blackness*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2000.

Hazoume, Paul

(a) *Le Pacte de Sag au Dahomey*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1937.

(b) "L'âme du Dahoméen animiste révélée par sa religion", *Revue Présence Africaine*, n. XIV-XV, Paris-Dakar, 1957, pp. 65-86.

Herskovits, Melville J.

(a) "African Gods and Catholic Saints in the New World Negro Belief", *American Anthropologist*, XXXIX (4), 1937, pp. 635-43.

(b) *Dahomey, an ancient West African kingdom*, New York, J.J. Augustin Publisher, 2 vol., 1938.

(c) *The myth of the Negro Past*, New York, Harper Bross, 1941

(d) "The Panan, an Afro Bahian Religious Rite of Transition" em *Les Afro-Américains*, Mémoire de l'Institut Français d'Afrique Noire, n. 27, Dakar, IFAN, 1952, pp. 133-140.

Herskovits, Melville J. & Herskovits, Frances E.

(a) "An Outline of Dahomean Religious Belief", *Memoirs of the American Anthropological Association*, v. 3, n. 41, 1933.

(b) "Afro-Bahian religious songs from Brazil; songs of the African cult groups, 1941-42". Registro sonoro. Há uma cópia no American Folklife Center, Library of Congress, Washington, D.C., e outra nos Archives of Traditional Music, Indiana University.

Higgs, David

"The Inquisition in Brazil in the 1790's", comunicação ao Seminário *Laté Colonial Brazil*, University of Toronto, 1986.

Horton, R.

(a) "African traditional thought and Western Science", em R. Horton, *Patterns of Thought in Africa and the West*, pp. 197-258.

(b) "Tradition and Modernity Revisited", in R. Horton, *Patterns of Thought in Africa and the West*, pp. 301-346.

Houseman & alrii

"Notes sur la structure évolutive d'une ville historique", *Cahiers d'Études Africaines*, 104, XXVI-4, 1986, pp. 530-541.

Iroko, Felix A.

Mosaïques d'Histoire Beninoise, Éditions Corrèze Buissonnière, 1998.

Isert, Paul Erdman

Voyage en Guinée et dans les îles Caraïbes en Amérique, Nicoué Gayibor (ed). Paris, Karthala, 1989 [1793].

Janzen, John M.

(a) *The Quest for Therapy: Medical Pluralism in Lower Zaire*, Berkley & Los Angeles, University of California Press, 1978.

(b) *Ngoma (Discourses of Healing in Central and Southern Africa)*, Berkley & Los Angeles, University of California Press, 1992.

Johnson, Rev. Samuel

The history of the Yorubas, Lagos, CSS Bookshops, 1976 [1921].

Jones, Adam

German sources for West African history 1599-1699, Wiesbaden, 1983.

Karasch, Mary C.

A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850, São Paulo, Companhia das Letras, 2000 [1987].

Karl, Emmanuel

Traditions Orales au Dahomey-Benin, Niamey (Niger), Centre Regional de Documentation pour la Tradition Orale, 1974.

Kubik, Gerhard

Theory of African Music, Wilhelmshaven, Florian Noetzel Verlag, vol. 1, 1994.

Labat, Jean-Baptiste

Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1727, Paris, Chez Saugrain, Quay de Gefvres, à la Croix Blanche, 4 vol., 1730.

Labouret, Henri & Rivet, Paul

Le Royaume d'Arda et son Évangélisation au XVIIe siècle, Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, VII, 1929.

Edição faccímil e comentada da *Doctrina Christiana; Y Explicación de sus Misterios en Nuestro Idioma Español, y en Lengua Arda. Consagrarse, y Dedicarla a la Concepcion Purissima de Maria Santissima Señora Nuestra los Primeros Misioneros de aquel Reyno*, Madrid, Biblioteca San Isidro, opusculo 8º, nº 47.523, 1658.

Lander, Richard & Lander, John

Journal of an expedition to explore the Coast in termination of the Niger, New York, Happer & Brothers, 1837

Lara, Silvia Hunold

"Linguagem, domínio senhorial e identidade étnica nas Minas Gerais de meados do século XVIII", em Cristiana Bastos, Bela Feldman-Bianco e Miguel Vale de Almeida (orgs.) - *Actas do Simpósio Tensões Coloniais, Reconfigurações Pós-coloniais: Diálogos críticos luso-brasileiros*, Lisboa, Editora do ICS (no prelo).

Law, Robin

(a) *The Oyo Empire c.1600-c.1836: A West African imperialism in the era of the Atlantic Slave Trade*, Oxford, 1977.

(b) *The Slave Coast of West Africa 1550-1750: The impact of the Atlantic Slave Trade on an African society*, Oxford, 1991.

(c) *The Kingdom of Allada*, Leiden, Research School CNWS-CNWS publications, 1997.

(d) "Francisco Felix de Souza in West Africa, 1800-1849", artigo apresentado na Conferencia *Enslaving Connections: Africa and Brazil during the era of the Slave Trade*, Toronto, York University, 12-15 outubro 2000.

Law, Robin (ed.)

Further Correspondence of the Royal African Company of England Relating to the 'Slave Coast', 1681-1699: Selected documents from Ms. Rawlinson C745-747 in the Bodleian Library. Oxford, University of Wisconsin-Madison, African Studies Program, 1992.

Leach, Edmund

Sistemas Políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin, Barcelona, Editorial Anagrama, 1976 [1954].

Le Herissé, A.

L'Ancien Royaume du Dahomey: Moeurs, Religion, Histoire. Paris: Emile Larose Ed., 1911.

Lepine, Claude

"As Metamorfoses de Sakpata, Deus da Variola", em Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.), *Leopardo dos Olhos de Fogo - Escritos sobre a religião dos orixás VI*, São Paulo, Ateliê Editorial, 1998, pp. 119-44.

Lewis, I. M.

(a) *Ecstatic Religion. A study of shamanism and spirit possession*, London-New York, Routledge, 1989. [1971].

(b) *Religion in context. Cult and Charisma*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Lima, Vivaldo da Costa

(a) "Os obás de Xangô", *Afro-Asia*, n. 2-3, Salvador, CEAQ, junho-dezembro 1966, pp. 5-36. [reeditado em Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.), *Olóòrisá*, São Paulo, Agora, 1981]

(b) "A família-de-santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais", Salvador, UFBA, tese de mestrado, 1977.

(c) "O candomblé da Bahia na década de trinta" em Vivaldo da Costa Lima, & Waldir Freitas Oliveira (ed.), *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*, São Paulo, Corrupio, 1987, pp. 37-74.

(d) "Ofereças e sacrifícios: uma abordagem antropológica", em Ana Luzia Menezes Formigli et al. (org.) *Parque Metropolitano de Pirajá: História, Natureza e Cultura*, Salvador, Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu, 1998.

(e) "Liderança e Sucessão, Coerência e Norma no Grupo de Candomblé", em Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.), *Leopardo dos Olhos de Fogo - Escritos sobre a religião dos orixás VI*, São Paulo, Ateliê Editorial, 1998, pp. 33-84.

Linday,

"To return to the Bosom of their Fatherland: Brazilian Immigrants in Nineteenth-Century Lagos", *Slavery and Abolition*, 15 (1) Abril, 1994.

Lody, Raul

Ao som do Adja, Salvador, Dept. de Cultura da SMEC, Prefeitura Municipal de Salvador, 1975.

Lopes, Edmundo Corrêa

(a) "Vestígios de África no Brasil", *O Mundo Português*, n. 63, 1939, pp. 109-129.

(b) "O pessoal gôge", *Revista do Brasil*, Rio de Janeiro, N.S., 1940, pp. 44-47.

(c) "Exequias no Bogum do Salvador", *O Mundo Português*, n. 109, 1943, pp. 559-567.

- (d) "Os trabalhos de Costa Peixoto e a Língua Evoc no Brasil", em Antônio da Costa Peixoto, *Obra Nova da Língua Geral de Mina*, Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1945.
- (e) "A proposito de A Casa das Minas", *Atlantico, revista luso-brasileira*, (nova serie, n. 5), Lisboa, 1948.
- Lovejoy, Paul**
 "The African Diaspora: Revisionist Interpretations of Ethnicity, Culture and Religion under Slavery", *Studies in the World History of Slavery, Abolition and Emancipation*, II, 1, 1997.
- Lühning, Angela E.**
 "O compositor Mozart Camargo Guarnieri e o 2o Congresso afro-brasileiro em Salvador, 1937 (homenagem póstuma)", em L. Sansone & J. Teles dos Santos (orgs) *Ritmos em Trânsito. Sócio-Antropologia da Música Baiana*, São Paulo-Salvador, Dynamis Editorial & Programa a Cor da Bahia, 1998, pp. 59-72.
- MacGaffey, Wyatt**
 "Lineage Structure, Marriage, and the Family amongst the central Bantu", *Journal of African History*, 24: 2, 1983, pp. 173-187.
- Machado, Thiago & Sena, Tiago**
 "A irmandade da Boa Morte", 1999, website: <http://www.ufba.br/com024/boamorte/>.
- Maffesoli, Michel**
 "A ética estética", *Papéis Avulsos*, n. 3, Rio de Janeiro, Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos - Escola de Comunicação - UFRJ, s.d..
- Maia, Rita (dir.)**
 "Projeto Fundiário do Engenho Velho da Federação", Salvador, Vice-Reitorado para Assuntos Comunitários, Universidade Católica de Salvador, s.d..
- Maggie, Ivonne**
Guerra de Orixá. Um estudo de ritual e conflito, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001 [1975].
- Malinowski,**
Magic, Science and Religion, Boston, 1948.
- Matory, J. Lorand**
 (a) "Man in the 'City of Women': Transnationalism, Matriarchy and the Rise of the Afro-Brazilian Candomblé", versão 24.2.97 de *Black Atlantic religion. Tradition, trans-nationalism and matriarchy in the Brazilian Candomblé*, Princeton University Press (no prelo).
 (b) "The Trans-Atlantic Nation: Rethinking Nations and Transnationalism", versão 6.7.99 do capítulo 3 de *Black Atlantic religion. Tradition, trans-nationalism and matriarchy in the Brazilian Candomblé*, Princeton University Press (no prelo), pp. 2-74.
 (c) "The Trans-Atlantic Nation: Reconsidering Nations and Transnationalism", texto apresentado na Conferência *Rethinking the African Diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*, Atlanta, Emory University, 17-18 abril 1998. (inédito).
 (d) "Jeje: Repensando Nações e Transnacionalismo", *Mana*, n. 5, abril 1999, pp. 57-80.
 (e) "Afro-Atlantic Culture: On the Live Dialogue Between Africa and the Americas", http://www.africana.com/tt_669.htm.
- Mattos, Wilson Roberto de**

"Negros contra a Ordem: Poder público, populações negras e territorialidade na cidade de Salvador (1871-1888)", artigo apresentado no seminário 'Escravidão e Liberdade', UFBa, (inédito), 1999.

Mattoso, Katia M. De Queirós

(a) "A propósito de Cartas de Alforria", *Anais de História*, n. 4, 1972.

(b) *Bahia: A cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*, São Paulo, Haucitec-Salvador, Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1978.

(c) "Testamentos de escravos libertos na Bahia do século XIX", *Publicações do Centro de Estudos Baianos*, no. 85, 1979.

(d) *Bahia século XIX. Uma Província no Império*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1992.

Maupoil, Bernard - www.mnhn.fr/mnhn/mdh/mthomzi.htm

La Géomancie à l'Ancienne Côte des Esclaves. Paris, Institut d'Ethnologie, 1988 [1946].

Mauss, Marcel

Sociologie et anthropologie, Paris, Quadrige-PUF, 1993 [1950].

Mckenzie, P. R.

"O culto aos òrisà entre os yoruba: algumas notas marginais relativas a sua cosmologia e seus conceitos de divindade", em Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.), *Candomblé. Desvendando Identidades*, São Paulo: EMW Editores, 1987, pp. 129-148.

Medeiros, François de

"Le couple aja-ewê en question, note sur l'historiographie contemporaine en Afrique de l'Ouest" em François de Medeiros, (editor), *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewê)*, Paris, Éditions Karthala, pp. 35-46.

Mercier, Paul

"Notice sur le peuplement yoruba au Dahomey-Togo", *Études Dahoméennes*, n. 4, Porto Novo, IRAD, 1950.

Merlo, Christian

"Hiérarchie fétichiste de Ouidah", *Bulletin de l'IFAN*, vol. 2, n. 1-2, 1940.

Merlo, Pierre & Vidaud, Christian

"Dangbé et le peuplement houêda", em François de Medeiros (editor), *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewê)*, Paris, Éditions Karthala, 1984, pp. 269-304.

Metraux, Alfred

Le vaudou haïtien, Paris, Gallimard, 1958.

Milton, Aristides A.

Ephemerides Cachoeiranas, Bahia, Typographia Bahiana, 1903.

Mintz, Sidney W. & Price, Richard

(a) *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*, Philadelphia, ISHI, 1976.

(b) *The Birth of Afro-American Culture. An anthropological perspective*, Boston, Beacon Press, 1992.

Monteiro, Antonio

Notas sobre Negros Malês na Bahia, Salvador, Inamá, 1987.

Mouléro, Thomas

"Histoire et légendes des Djêkens", *ED (nouvelle séries)*, n. 3, Porto Novo, IRAD, 1964, pp. 51-76.

Moura, Carlos Eugênio Marcondes de

A Travessia da Calunga Grande: Três Séculos de Imagens sobre o Negro no Brasil (1637-1899), São Paulo, EDUSP, 2000.

Mott, Luiz

- (a) "Acolundá - raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro", *Revista do Museu Paulista*, nova série, vol xxxi, 1986, pp.124-147.
- (b) "A vida mística e erótica do escravo José Francisco Pereira 1705-1736", *Tempo Brasileiro*, n. 92/93, janeiro-junho 1988, pp. 85-104.
- (c) "O Calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739", *Revista do Instituto de Artes e Cultura*, n. 1, Universidade Federal de Ouro Preto, dezembro 1994, pp. 73-82.

Mott, Luiz & Cerqueira, Marcelo (orgs.)

- (a) *Candomblés da Bahia. Catálogo de 500 Casas de Culto Afro-Brasileiro de Salvador*. Salvador, Editora Centro Baiano Anti-Aids, 1998..
- (b) *As religiões Afro-Brasileiras na luta contra a Aids*. Salvador, Editora Centro Baiano Anti-Aids, 1998.

Mulvey, Patricia

"The black lay brotherhoods on Colonial Brazil", New York, Columbia University, tese de doutorado, 1976.

Nascimento, Ana Amelia Vieira

Dez freguesias da cidade de Salvador: aspectos sociais e urbanos do século XIX, Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1986.

Nascimento, Luiz Cláudio Dias do

- (a) *A Boa Morte em Cachoeira*, Cachoeira, CEPASC, 1988.
- (b) *A Capela d'Ajuda já deu o sinal. Relações de Poder e Religiosidade em Cachoeira*, Cachoeira, CEAO, 1995.
- (c) *Candomblé e Irmandade da Boa Morte*, Cachoeira, Fundação Maria América da Cruz, 1999.
- (d) "Presença do Candomblé na Irmandade da Boa Morte. Uma investigação etnográfica sobre ritos mortuários e religiosidade afrobaiana", Salvador, Universidade Federal da Bahia, PPCS, tese de mestrado, 2001.

Nicolas, Guy

"Fait 'ethnique' et usages du concept d'éthnie", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LIV (20), Paris, PUF, pp. 95-126.

Nicolau, Luis

- (a) "The Jeje in the Bahian Candomblé and in the Tambor de Mina of Maranhão" em Kristin Mann e Edna Bay (orgs.), *Rethinking the African Diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*, Londres, Frank Cass & Co Ltd., 2001.
- (b) "O triângulo das *tobosi* (uma figura ritual no Benin, Maranhão e Bahia)", *Afro-Asia*, n. 25-26, Salvador, CEAO, 2001.
- (c) "Transformations of the sea and thunder voduns in the Gbe-speaking area and in the Bahian Jeje Candomblé", em J. Curto e R. Soulodre (orgs.) *Africa and the Americas: Interconnections through the Slave Trade*, Toronto, LaFrance ed., 2002.

Norris, Robert

Memoirs of the reign of Bossa Ahádee, King of Dahomy, an inland country of Guiney, to which are added the author's journey to Abomey, the capital, and a short account of the African slave trade, London, Frank Cass & Co. Ltd., 1968 [1789].

Nouhouayi, Albert

"Zagnanado (Agonlin) et la Route de l'Esclave", em *Le Bénin et la Route de l'Esclave*, Cotonou, ONÉPI, 1994.

Oke, Finagnon Mathias

"Notice sur les villages lacustres du Dahomey", *ED*. (nouvelle série), n. 13, Porto Novo, IRAD., 1969.

Oké, Raymond

"Les siècles obscurs du royaume Aja du Danxome", em François de Medeiros (org.), *Peuples du Golfe du Bénin. Adja-Ewé*, Paris, Karthala, 1984, pp. 47-66.

Oliveira, Altair B.

Cantando para os Orixás, Rio de Janeiro, Pallas, 1993.

Oliveira, Maria Inês Côrtes

(a) *O Libertino: o seu Mundo e os Outros (Salvador, 1790-1890)*, Salvador, Corrupio, 1988.

(b) "Retrouver une identité: jeux sociaux des africains de Bahia vers 1790-1890", Paris IV, Université Sorbonne, tese de doutorado em História, 1992.

(c) "Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX", *Revista da USP*, São Paulo, n. 28, dez.-fev. 1995-96.

(d) "Quem eram os 'negros da Guiné'? A origem dos africanos na Bahia", *Afro-Asia*, n. 19-20, 1997, pp. 37-74.

Oliveira, Roberto Cardoso de

"Problemas e Hipóteses Relativos à Fricção Interétnica", *Sociologia do Brasil Indígena*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976 [1967].

Ortiz, Fernando

(a) *La Africa de la Música Folklórica de Cuba*, La Habana, , 1950.

(b) *Los Bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, La Habana, Publicaciones del Ministerio de Educación, 1951.

(c) *Contrapunteo cubano del tabaco el azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*, La Habana, 1940.

Ossorio, Uvaldo

A ilha de Itaparica, Salvador, S. A. Artes Gráficas, 1953 [2ª edição],

Ott, Carlos

"O Negro Bahiano", em *Les Afro-Américains*, Mémoire de l'Institut Français d'Afrique Noire, n. 27, Dakar, IFAN, 1952, pp. 141-153.

Patterson, Orlando

(a) "Context and Choice in Ethnic Allegiances: A Theoretical Framework and Caribbean Case Study", *Ethnicity*, 1975.

(b) *Slavery and Social Death*, Cambridge, 1982.

Pazzl, Roberto

(a) *Introduction à l'histoire de l'aire culturelle ajatado*, Lomé, Université du Bénin, Institut National des Sciences Humaines, 1979.

(b) "Aperçu sur l'implantation actuelle et les migrations anciennes des peuples de l'aire culturelle Aja-Tado", em François de Medeiros (editor), *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*, Paris, Éditions Karthala, 1984, pp. 11-20.

Peel, John

"A comparative Analysis of Ogun in Precolonial Yorubaland", em Sandra T. Barnes, *Africa's Ogun (old world and new)*, Indiana University Press, 1997, pp. 263-89.

Peixoto, António da Costa

Obra Nova da Língua Geral de Mina, (manuscrito da Biblioteca Pública de Évora, publicado e apresentado por Luis Silveira em 1943), Lisboa, Agência Geral das Colonias, 1943-44 [1741].

Pereira, Duarte Pacheco

Esmeraldo de situ orbis, Lisboa, Imprensa Nacional, 1892 [1508].

Pereira, Nunes

A Casa das Minas. Culto dos voduns Jeje no Maranhão, Petropolis, Vozes, 1979 [1947].

Pérez, Jesús Guanche

"Contribución al estudio del poblamiento africano en Cuba", La Habana, 1995, (inédito).

Pierson, Donald

Branços e Prêtos na Bahia: estudo de contacto racial, São Paulo, Ed. Nacional (Col. Brasileira 241), 1971 [1942].

Pietz, William

(a) "The Problem of the Fetish, I", *Res: Anthropology and Aesthetics* 9, primavera 1985, pp. 5-17.

(b) "The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish", *Res: Anthropology and Aesthetics* 13, primavera 1987, pp. 23-45.

(c) "The Problem of the Fetish, IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism", *Res: Anthropology and Aesthetics* 16, outono 1988, pp. 106-23.

Pinto, Tânia

"Relações entre senhores e escravos, libertos e colonos no Brasil colonial a partir de fontes inquisitoriais", texto apresentado no seminário *Escravidão e Liberdade*, Mestrado em História, UFBa, 1999.

Pommegorge, Pruneau de

Description de la Nigritie, Paris, 1789.

Pondé, Maria do Carmo

"A Capelinha dos Quinze Mistérios e a Devoção do Rosário entre os pretos", *Anais do Arquivo Público da Bahia*, n. 29, 1943.

Poutignat Philippe & Streiff-Fenart, Jocelyne

Teorias da Etnicidade. Seguindo de "Grupos Étnicos e suas Fronteiras" de Fredrik Barth, São Paulo, Editora UNESP, 1997.

Quénun, Maximilien

Au Pays des Fons. Us et Coutumes du Dahomey, Paris, Éditions Maison Neuve et Larose, 1983 [1938].

Querino, Manuel

Costumes Africanos no Brasil. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1988 [1938].

Ramos, Artur

(a) *O Negro Brasileiro. Etnografia religiosa e psicanálise*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1988 [1934].

(b) *Introdução à Antropologia Brasileira*, Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1943.

(c) "Introdução", em Nunes Pereira, *A Casa das Minas. Culto dos voduns Jeje no Maranhão*. Petropolis, Vozes, 1979 [1947], pp. 11-20.

Reginaldo, Lucilene

"Experiência e Identidade: Irmandades de Africanos e Crioulos no Recôncavo da Bahia (1810-1860)", texto apresentado no seminário *Escravidão e Liberdade*, UFBa, (inédito), 1999.

Rego, Waldeloir

(a) "Terras Beneditinas", em *A Grande salvador. Posse e Uso da Terra*, Salvador, Governo do Estado da Bahia - Secretaria de Saneamento e Desenvolvimento Urbano, 1978.

(b) "Mitos e Ritos Africanos da Bahia", em Carybé, *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*, Salvador, Editora Bigraf, 1993.

Reis, João José

(a) *Rebelião Escrava no Brasil. A história do levante dos Malês 1835*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.

(b) "Nas Malhas do Poder Escravista: A Invasão do Candomblé do Accú na Bahia, 1829", *Religião e Sociedade* 13 (3), 1986, pp. 108-127.

(c) "Magia Jeje na Bahia: A Invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785", *Revista Brasileira de História*, v. 8, n. 16, mar.-ago. 1988, pp. 57-81, 233-49.

(d) *A morte é uma festa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

(e) "The Politics of Identity and Difference among Slaves and Freedmen in Nineteenth Century Bahia", artigo apresentado na conferência *The World the Diaspora Makes*, Ann Arbor, Michigan, 1992.

(f) "Recôncavo rebelde: revoltas escravas nos engenhos Baianos", *Afro-Ásia*, n. 15. Salvador, CEAO - Ianamá, 1992.

(g) "Candomblé in Nineteenth-Century Bahia: Priests, Followers, Clients", em Kristin Mann e Edna Bay (orgs.), *Rethinking the African Diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*, Londres, Frank Cass & Co Ltd., 2001.

Reis, João José & Silva, Eduardo

Conflito e negociação. A resistência negra no Brasil escravista, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

Reis, Meire Lucia Alves dos

"A Cor da Notícia: discursos sobre o negro na imprensa baiana. Do pós-abolição à 1937", Salvador, UFBa, tese de mestrado em História, 2000.

Rex, John

Raça e emia, Lisboa, Col. Ciências Sociais n. 3, Editorial Estampa, 1988.

Rio, João do

As Religiões no Rio, Rio de Janeiro, Ed. Nova Aguilar, 1976 [1904].

Rodrigues, Nina

(a) *O animismo felichista dos negros baianos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935 [1896].

(b) *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, (Col. Brasiliana 9), 1977 [1906].

Russell-Wood, A. J. R.

"Aspectos da vida social das irmandades leigas da Bahia no século XVIII", em *O Bi-Centenário de um Monumento Bahiano*, Salvador, Coleção Conceição da Praia, vol. 2, 1971.

Sahlins, Marshall

Ilhas de História, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1990.

Santos, Deoscóredes Maximiliano dos (Mestre Didi)

(a) "Rascunhos de filhos dos terreiros de cecia africanas e cabocla existentes na Bahia" (manuscrito), Salvador, CEAO, 1966.

(b) *História de um terreiro Nagô: crônica histórica*, São Paulo, Carthago & Forte, 1994.

Santos, Jocélio Teles dos

O dono da terra. (o caboclo nos candomblés da Bahia), Salvador, Editora Sarah Letras, 1995.

Santos, Juana Elbeim dos

Os Nago e a Morte: Pade, Asésé e o Culto Ègun na Bahia, Petropolis, Vozes, 1986.

Santos, Maria Stella de Azevedo

Meu tempo é Agora, São Paulo, Editora Oduduwa, 1993.

Saul, John

The State and Revolution in Eastern Africa, New York, Monthly Review Press, 1979.

Schwarcz, Lilia Moritz

As Barbas do Imperador D. Pedro II, um monarca nos trópicos, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

Schwartz, Stuart B.

(a) "Resistance and Accommodation in 18th century Brazil", *Hispanic American Historical Review*, vol. 57, no. 1, February 1977, pp. 69-81.

(b) *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999 [1985].

Segurola, R. P. B.

Dictionnaire Fon-Français, Cotonou, Procure de l'Archidiocèse, 2 vol., 1988 [1963].

Serra, Ordep (dir.)

Projeto MAMNBA, (Relatório e outros documentos), Prefeitura Municipal de Salvador, Casa Civil, Grupo de Coordenação de Assuntos Culturais, 1981-85.

Silva, Denise Ferreira da

"A morte de Mãe Menininha: cooptação ou resistência?", *Comunicação do ISER*, n. 21, ano 5, 1986.

Silva, Pedro Celestino da

"Datas e Tradições Cachoeiranas", AAPBa, n. 29, 1943 [1938].

Silva, Pedro Ratis, e

"Exu-Obaluaí e o arquétipo do médico ferido na transferência", em Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.), *Candomblé. Desvendando Identidades*, São Paulo, E.M.W. Editores, 1987.

Silva, Rita de Cássia Maia da

"O espetáculo como construção de mundo. A noite da beleza negra do Ilê Ayê", Salvador, texto de qualificação no doutoramento, Faculdade de Comunicação, UFBa, 1999.

Silva, Vagner Gonçalves da

"O Candomblé na Cidade. Tradição e Renovação", São Paulo, FFLCH-USP, tese de mestrado, 1992. [editado como *Orixás da Metrópole*, Petropolis, Vozes, 1995]

O Antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras, São Paulo, EdUSP, 2000.

Silveira, Renato da

"Iyá Nassô Oká, Babá Axipá e Bomboxê Obitikô. Uma narrativa sobre a fundação do Candomblé da Barroquinha, o mais antigo terreiro baiano de Ketu", Salvador, (inédito).

Simon, J. P.

"Aspects de l'ethnité bretonne", *Pluriel-débat*, n. 19, 1979, pp. 23-43

Slenes, Robert W.

(a) *The Demography and economics of Brazilian slavery 1850-1888*, Stanford University, 1976.

(b) *Na Senzala uma Flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava - Brasil Sudeste, século XIX*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira SA, 1999.

Smith, Robert S.

Kingdoms of the Yoruba, London, James Currey Ltd., 1988 [1969].

Snelgrave, Captain William

A New Account of Some Parts of Guinea and the Slave Trade. London, Frank Cass & Co. Ltd., 1971 [1734].

Soares, Mariza de Carvalho

- (a) "Identidade Étnica, Religiosidade e Escravidão. Os 'pretos minas' no Rio de Janeiro (século XVIII)", Niterói, Universidade Federal Fluminense, tese de doutorado, 1997.
- (b) *Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.
- Sodré, Jaime (org.)
 "Música Sacra do Candomblé", [CD áudio], Salvador, 1990.
- Sodré, Muniz
O Terreiro e a Cidade, Petropolis, Vozes, 1988.
- Sogbossi, Hypolite Brice
 "Mina-jeje em São Luis do Maranhão, Brasil: Contribuição ao estudo de uma tradição daomeana", Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS, tese de mestrado, 1999.
- Soumonni, Elisée A
Daomé e o mundo atlântico, Rio de Janeiro, SEPHIS-CEAA, 2001
- Souza, Laura de Mello e
O diabo e a Terra de Santa Cruz, São Paulo, Companhia das Letras, 1999 [1986].
- Spieth, Jacob
Die Religion der Eweer in Süd-Togo, Leipzig, 1911.
- Spiro, Melford E.
Buddhism and Society, Berkeley, University of California Press, Tambiah, Stanley Jeyaraja, 1982.
- Buddhism and the spirit cults in north-east Thailand*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Strickrodt, Silke
 "Afro-Brazilians of the Western Slave Coast in the Nineteenth Century", artigo apresentado na conferência *Enslaving Connection: Africa and Brazil during the Era of the Slave Trade*, York University, Toronto, 12-15 Outubro 2000.
- Taylor, Lucien
 "Introduction", em David MacDougall, *Transcultural cinema*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1998.
- Thompson, E. P.
A Formação da Classe Operaria Inglesa, 3 vol., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988 [1963].
- Tidjani, A. Serpos
 "Notes sur le mariage au Dahomey", *Etudes Dahoméennes*, IFAN, 1951.
- Turner, Victor Witter
 (a) *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester, Manchester University Press, 1964
 (b) *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
 (c) *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*, Ithaca, Cornell Paperbacks Edition, 1977.
- Van Dantzing, Albert
Dutch Documents Relating to the Gold Coast and the Slave Coast (Coast of Guinea) 1680-1740. (Translations of letters and papers collected in the Algemeen Rijks Archief, State Archives of the Netherlands at The Hague), 1971 (copia depositada na Fundação Verger, Salvador).
- Van den Boogaart, Ernst & Emmer, Pieter

"The Dutch participation in the Atlantic slave trade, 1569-1650", em Henry A. Gemery & Jan S. Hogendorn (eds.), *The Uncommon Market: Essays in the economic history of the Atlantic slave trade*, New York, 1975, pp. 353-75.

Van Gennep, A.

Rites of passage, University of Chicago Press, 1960 [1909].

Vatin, Xavier

"Etude comparative de différentes nations de candomblé à Bahia, Brésil", Paris, EHESS, tese de doutorado em Antropologia Social e Etnologia, 2001.

Videgla, Michel

"Le Royaume de Porto Novo face à la Politique Abolitionniste des Nations Européennes de 1848 à 1882", em Robin Law & Silke Strickrodt (orgs.), *Ports of the Slave Trade (Bights of Benin and Biafra)*, University of Stirling, Centre of Commonwealth Studies, Occasional Paper Number 6, Outubro 1999, pp. 135-52.

Verger, Pierre

(a) "Notes sur le culte des Orisa et Vodun, à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique", *Mémoire de l'Institut Français d'Afrique Noire*, no. 51, Dakar, IFAN., 1957.

(b) *Bahia and the West Coast trade (1549-1851)*, Ibadan, 1964.

(c) "Raisons de la survie des religions africaines au Brésil" em *Vodun*, Paris-Dakar, Présence Africaine, 1993 [1970]

(d) *Trade Relations Between the Bight of Benin and Bahia from the Seventeenth to the Nineteenth Century*, Ibadan, 1976.

(e) *Notícias da Bahia - 1850*, Salvador, Corrupio, 1999 [1981].

(f) *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos*, São Paulo, Corrupio, 1987.

"The Yoruba high god - a review of the sources", *Odu*, 2, 1966, pp. 19-40

(g) *Os Libertos. Sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*, São Paulo, Corrupio, 1992.

(h) "Orixás da Bahia", em Carybé, *Os Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*, Salvador, Editora Bigraf, 1993.

(i) "Grandeza e Decadência do Culto de Iyami Osòròngà (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yorubá" em Carlos Eugênio Marcondes de Moura, *As senhoras do Pássaro da Noite*, São Paulo, EDUSP, 1994.

Walman, Sandra

"The Boundaries of Race. Processes of Ethnicity in England", *Man*, n. 13, 1979, pp. 200-217.

Weber, Max

Economia e Sociedade. Fundamentos de sociologia compreensiva, Brasília, EDUB, 1994 [1972].

Wimberly, Fayette

(a) "The African Liberto and the Bahian Lower Class: Social Integration in Nineteenth-Century Bahia, Brazil, 1870-1900", Berkeley, University of California, tese de doutorado, 1988.

(b) "The Expansion of Afro-Bahian Religious Practices in Nineteenth-Century Cachoeira" in H. Kraay (ed.), *Afro-Brazilian Culture and Politics*, Armonk, NY, and London: M. E. Sharpe, 1998, pp. 74-89.

Wimmer, Linda

"Ethnicity and Family Formation among slaves of Tobacco Farms in the Bahian Recôncavo, 1698-1820", artigo apresentado na conferência *Enslaving Connections*

Africa and Brazil during the Era of the Slave Trade, Toronto, York University, outubro 2000 (inédito)

Wirth, Louis

"The Problem of Minority Group", *Theories of society*, USA, The Free Press, 1965.

Wright, Erik Olin

"Varieties of Marxist Conception of Class Structure", Madison, (inédito), 1979.

Yai, Olabiyi Babalola

"From Vodun to Mahu: Monotheism and history in the Fon cultural area" em Jean-Pierre Chrétien (ed.) *L'invention religieuse en Afrique: histoire et religion en Afrique Noire*, Paris, Karthala, 1992., pp.242-63.