

PARÉS, Luis Nicolau. 2006. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da UNICAMP; 390 pp.

— LUIZ ALBERTO COUCEIRO

Candomblé como ação (dos jeje) no mundo

A formação do Candomblé na Bahia teve como pilar central a nação jeje. Esta afirmação já é suficiente para despertar o interesse do leitor pelo livro de Luis Nicolau Parés, professor de Antropologia da Universidade Federal da Bahia. É ela que dá a tônica argumentativa do livro, fruto de pesquisa de sete anos, envolvendo resenhas da literatura especializada e atual sobre o tráfico de escravos para a Bahia de Todos os Santos, as disputas internacionais pelos domínios desta atividade econômica, as relações internas de povos africanos com comerciantes europeus por aquela atividade comercial, pesquisa em fontes primárias de diversos arquivos, além de trabalho etnográfico em terreiros de Salvador e de Cachoeira, cidade do Recôncavo da Bahia. Mas, por que os jeje, e não mais os nagô, entram no centro da discussão sobre a construção do Candomblé como instituição religiosa na Bahia?

O argumento de Parés não está centrado no desmerecimento dos nagôs e dos termos iorubá, na construção do Candomblé como instituição religiosa. Os alicerces do argumento são a demonstração empírica da presença dos jeje, principalmente até a década de 1860, na formação ritual e lingüística do Candomblé na Bahia. Esta demonstração está pautada em duas linhas mestras: a movimentação do tráfico de escravos africanos da Costa da Mina para a Bahia de Todos os Santos e as fontes documentais produzidas no entorno do envolvimento de policiais e membros da elite política com rituais de Candomblé no século XIX.

Os grupos étnicos africanos classificados como jeje pertenciam à área denominada por Parés como “área dos gbe falantes”, região setentrional do atual Togo, da República do Benin e o sudoeste da Nigéria. Foi entre os grupos que habitavam esta região que surgiu o termo “vodum”, utilizado para identificar as divindades ou forças invisíveis do mundo espiritual. Esta pequena palavra designa uma crença que aparece em vários documentos sobre a América portuguesa, o Império do Brasil e a Primeira República, ou seja, a de que pessoas acreditam no poder de “espíritos” ou “entidades espirituais” para intervir em seu mundo, na vida cotidiana. Este dado é fundamental para que se possa compreender a construção de uma identidade coletiva entre os jeje, desembarcados maciçamente na Bahia de Todos os Santos da primeira metade do século XVIII. Este evento ocorreu graças aos fortes laços estabelecidos entre os portos da Bahia e os da África gbe-falante pelos traficantes de escravos baianos, que em muito se aproveitaram da produção de fumo do Recôncavo para comprar escravos naquela área. Alguns libertos retornados trataram de intermediar as relações econômicas entre os traficantes e as elites políticas locais, em cidades como Uidá, dando continuidade ao comércio de escravos, mesmo na clandestinidade, até por volta de 1850 – quando o governo imperial brasileiro se empenhou na aplicação da Lei Eusébio de Queiroz, que proibia o tráfico internacional de escravos para o Brasil, definitivamente.

Se, de um lado, temos o impacto demográfico de uma leva de africanos escravizados que compartilhavam a crença no “vodum”, em Salvador,

de outro, temos a ação policial se imiscuindo na prática religiosa, produzindo uma série de relatos ricos em dados sobre a composição social dos calundus e dos candomblés, os objetos rituais utilizados bem como alguns dos termos religiosos. A postura n.º 59, de 27 de fevereiro de 1857, proibia os batuques, as danças e as reuniões de escravos, em qualquer lugar e hora, sob pena de oito dias de prisão. Mas os livres e os libertos não tinham o dever de respeitar esta postura. Pagando uma licença à polícia, podiam organizar livremente as suas festas, muitas delas ligadas ao Candomblé. Quando ocorriam batidas policiais nos calundus ou nos candomblés, fossem para encontrar escravos fugidos, ou para reprimir batuques e festas não autorizadas, ou simplesmente para perseguir as práticas religiosas das “classes perigosas”, autos de apreensões e processos criminais eram produzidos. Tais fontes mostram que os espaços das práticas religiosas dos calundus, e depois dos candomblés, eram lugares de diferenciação das diversas nações africanas. Estas nações foram se definindo na relação entre os escravos, livres e libertos em torno das formas de ocupação do espaço urbano, e dos pontos de encontro onde eram estabelecidos os contatos.

Uma outra característica foi fundamental para o dimensionamento geográfico dos agentes sociais não-senhoriais em torno da religiosidade: a fundação e a manutenção de espaços estáveis para a adoração de “ídolos” ou “figuras”, típico das tradições da Costa da Mina, onde habitavam muitos dos escravos jeje. No início, tais espaços eram domésticos, muitas vezes para a adoração de uma divindade, passando, aos poucos, aos espaços extradomésticos, com níveis de hierarquia mais complexos, dentro de um calendário litúrgico melhor definido.

Como, então, as crenças mágicas foram institucionalizadas e ganhando um corpo explicativo racionalizado no Candomblé da Bahia? Esta é uma questão que perpassa todo o livro de Parés e que, inclusive, serve de elo de ligação

entre a construção da parte historiográfica de seu trabalho e da parte baseada em entrevistas e etnografias produzidas em terreiros de Candomblé na Bahia.

O sucesso da institucionalização do Candomblé está ligado, e Parés o demonstra de modo convincente, a outra característica: a relação entre ganhar dinheiro e obter êxito nesta empreitada através do recurso às forças mágicas. Afinal, em situações cotidianas de maior dramaticidade emocional – como era a vida de escravos, libertos e africanos livres, em todas as cidades escravistas do Atlântico – o recurso às crenças mágicas era uma garantia a mais para a obtenção do fim desejado.

Ao estudar a formação das congregações religiosas, Parés demonstra que tal fenômeno estava relacionado ao tempo e ao dinheiro disponíveis, mais ligados ao estilo de vida dos libertos e das escravas, que ganhavam a vida em atividades comerciais, em grande parte das cidades escravas das Américas.¹ Os candomblés serviam, como os quilombos e as casas de zungu, estas últimas, na Corte, como lugares de pouso para escravos fugidos dos seus senhores, que, pela natureza das atividades características de sua condição social, não podiam manter uma relação ritual constante com o Candomblé.² Em Salvador, especificamente, salta aos olhos a alta porcentagem de pessoas de cor livres e libertas, estimada entre 30% e 40% da população total, nas primeiras décadas do século XIX, como fato necessário para o entendimento da consolidação institucional dos candomblés. Com um grau de mobilidade social maior, os lí-

1. Para maiores informações acerca das atividades econômicas de libertos, africanos livres e escravos, em Salvador e na Bahia, respectivamente, ver REIS (1993 e 2003).
2. Para os quilombos como lugares de recepção de escravos fugidos, ver GOMES (1995 e 2005). Já para as casas de zungu na Corte, ver SOARES (1998). Vale notar que ambos autores montam seus argumentos levando em consideração os quilombos e as casas de zungu como espaços dinâmicos de construção de alianças e de resolução de conflitos.

deres religiosos dos calundus ou dos candomblés, desde o período colonial, conseguiram sedimentar alianças com membros de outras classes sociais, ampliando o poder político através da crença nos “voduns” para manter as casas de culto em plena atividade. Neste sentido, Parés argumenta que as figuras conhecidas como ogãs eram recrutadas entre pessoas influentes para interceder a favor dos candomblés, impedindo a prisão de seus líderes e a interrupção de suas atividades rituais. A argumentação de Parés, então, entrelaça relações políticas, formas de uso do dinheiro na sociedade escravista da Bahia e a visão de mundo dos agentes sociais, baseada na crença em poderes mágicos.

A conduta metódica de administração do dinheiro ganha por libertos e escravas, em Salvador em larga medida pode ter ajudado na consolidação dos procedimentos mágicos dos jeje, como uma ação que tinha resultado no mundo social.

Este clima social foi favorável à predominância da tradição jeje no Candomblé dos anos 1860, o que pode ser confirmado na análise minuciosa de Parés das notícias do periódico *O Alabama*, que alude a um nível complexo e bem estruturado de institucionalização religiosa em Salvador. Na cidade, predominavam os “indivíduos”, praticantes de Candomblé, mas que não lideravam hierarquia complexa alguma, desenvolvendo práticas de “exorcismo” e de “cura”, cultuando uma única entidade. Já nas roças ao redor da cidade, para onde escravos fugidos seguiam com maior frequência e onde se localizavam quilombos diversos, estavam os candomblés com uma hierarquia mais complexa e o culto de mais de uma divindade espiritual. Trata-se, mais uma vez, de um traço da matriz de culto religioso jeje, e não nagô.

Conforme Parés, há outros indícios desta marcante e fundamental presença. Ele encontrou, em *O Alabama*, um maior número de termos jeje do que nagô, na década de 1860 e que, por mais imprecisões jornalísticas que possam ter sofrido, indicam que havia uma rede de

relações ampla entre congregações religiosas de fortes traços jeje, consolidando formas de solidariedade em momentos mais críticos da repressão promovida por membros da boa sociedade imperial. Apoiando-se na historiografia recente sobre as irmandades religiosas do período colonial, Parés argumenta que as intensas ligações entre os grupos religiosos no século XIX tinham relação com um comportamento de longa duração temporal, remontando ao incentivo senhorial para a formação daquelas irmandades, as quais contavam com a participação ativa de escravos, africanos livres e libertos.

Mas e após os anos 1860, como ficou a influência jeje na institucionalização do Candomblé na Bahia, o leitor, como eu mesmo ao ler o livro, pode ter se perguntado?

Nos anos 1871-1891, houve o que ficou conhecido entre os intelectuais que estudaram as “religiões afro” na Bahia e o “povo-de-santo” como “processo de nagoização” do Candomblé da Bahia, quando a identidade nagô-iorubá sobrepujou as referências às características jeje. Neste período, a “africanidade” foi construída como uma forma de resistência das antigas casas de culto, mesmo já crioulas no século XIX, para se manterem à frente das casas fundadas mais recentemente. Parés ressalta que, neste período, a idéia de que as “coisas da África” eram mais fortes do que as “crioulas”, nos efeitos dos feitiços, passava fortemente vários grupos sociais. Assim, aquilo que as pessoas não diziam ser “africano”, passou a ser dito africano. Também neste período muitos terreiros baianos se comunicavam com a Costa da Mina, legitimando a sua hierarquia frente aos outros terreiros que não tinham estes vínculos diretamente estabelecidos.³

O século XX foi palco de uma proliferação de Candomblés baseados, direta ou indiretamente, em certas características da religião “vodum”, ou

3. Para uma discussão detalhada das ditas “nações africanas” em Salvador e no seu entorno, ver OLIVEIRA (1995/1996 e 1997).

seja, o culto a uma constelação ou a grupos de divindades, com rituais que utilizam a performance seriada. As etnografias produzidas por Parés demonstram como tais características, construídas historicamente através da influência da religiosidade dos jeje na Bahia, se transformaram em pontos centrais da vida social dos candomblés e do exercício ritual da crença nas divindades, essencialmente dinâmicas. Na formação do Candomblé, além destes elementos demonstrados no livro, encontra-se também a capacidade, oriunda do “vodum”, de, ao longo dos séculos, incluir outras divindades aos panteões existentes. A formação é, assim, compreendida como termo que dá dinamismo à leitura das fontes diversas pesquisadas e produzidas pelo autor.

O sentido do termo formação usado por Parés não remonta, assim, o entendimento do modo pelo qual as características dos Candomblés na Bahia, no presente, foram gestadas no passado para que se possa compreender como chegamos ao presente. Ao compreendermos isso, ter-se-ia as bases para a definição dos rumos da nossa sociedade, vista muitas vezes como monolítica e homogênea. Parés usa o conceito de formação no sentido de pensar o passado à luz do cruzamento dos dados coletados das fontes impressas, das conclusões da historiografia pertinente ao assunto, da memória oral e da prática ritual – etnografada pelo autor – de certas casas de Candomblé de Salvador e do Recôncavo Baiano. Ele não coloca o presente em estado pronto e inquestionável, mas como fruto de uma construção de uma narrativa e das percepções que os agentes sociais têm do passado. Neste sentido,

Parés mostra a importante diferença entre os métodos e investigação da História, as formas de construção da memória e os métodos de análise baseados na etnografia, uma das marcas da Antropologia, para a construção do livro.

O livro de Parés trata, em suma, das condições de possibilidade para a força do Candomblé na Bahia como religiosidade institucionalizada, condições estas historicamente construídas e com uma compreensão memorial do “povo-de-santo” nos dias atuais. Candomblé, assim, não é um termo engessado, mas em movimento constante de mudança social, como a própria vida social. Ainda, e sempre, em formação.

Referências bibliográficas

- GOMES, Flávio dos Santos. 1995. *História de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. (2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006).
- _____. 2005. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil – séculos XVII-XIX*. São Paulo: Editora Unesp / Polis.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. 1995/1996. Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. *Revista USP*, São Paulo, n. 28: 175-193, dez./fev.
- _____. 1997. Quem eram os “negros da Guiné?” A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*, n. 19-20: 37-73.
- REIS, João José. 1993. A greve negra de 1857 na Bahia. *Revista USP*, n. 18: 7-29, jun./jul./ago.
- _____. 2003. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. Ed. revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras.
- SOARES, Carlos E. Líbano. 1998. *Zungu: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.

autor Luiz Alberto Couceiro

Professor de Sociologia e Antropologia / Faculdade São Bento - BA
Doutorando em Antropologia / UFRJ

Recebida em 25/10/2006

Aceito para publicação em 13/12/2006