

A FORMAÇÃO DO CANDOMBLÉ



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor

MARCELO KNOBEL

Coordenadora Geral da Universidade

TERESA DIB ZAMBON ATVARIS



Conselho Editorial

Presidente

MÁRCIA ABREU

ANA CAROLINA DE MOURA DELFIM MACIEL – EUCLIDES DE MESQUITA NETO

MÁRCIO BARRETO – MARCOS STEFANI

MARIA INÊS PETRUCCI ROSA – OSVALDO NOVAIS DE OLIVEIRA JR.

RODRIGO LANNA FRANCO DA SILVEIRA – VERA NISAKA SOLFERINI

LUIS NICOLAU PARÉS

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

3ª EDIÇÃO REVISTA E AMPLIADA

EDITORIA UNICAMP

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO
Bibliotecária: Maria Lúcia Nery Dutra de Castro – CRB-8ª / 17240

P216f Parés, Luis Nicolau.
A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia / Luis Nicolau Parés. – 3ª ed. rev. e ampliada – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

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

ISBN 978-85-268-1464-6

CDD - 299.6098142
- 390

Copyright © Luis Nicolau Parés
Copyright © 2018 by Editora da Unicamp

1ª edição, 2005
2ª edição revista, 2007
1ª reimpressão, 2020

Opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas
neste livro são de responsabilidade do autor e não
necessariamente refletem a visão da Editora da Unicamp.

Direitos reservados e protegidos pela lei 9.610 de 19.2.1998.
É proibida a reprodução total ou parcial sem autorização,
por escrito, dos detentores dos direitos.

Foi feito o depósito legal.

Direitos reservados a

Editora da Unicamp
Rua Sérgio Buarque de Holanda, 421 – 3º andar
Campus Unicamp
CEP 13083-859 – Campinas – SP – Brasil
Tel./Fax: (19) 3521-7718 / 7728
www.editoraunicamp.com.br – vendas@editora.unicamp.br

In memoriam
Vicente Paulo dos Santos

AGRADECIMENTOS

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

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

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

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

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

SUMÁRIO

ABREVIATURAS	11
APRESENTAÇÃO	13
1 ENTRE DUAS COSTAS: NAÇÕES, ETNIAS, PORTOS E TRÁFICO DE ESCRAVOS	23
2 FORMAÇÃO DE UMA IDENTIDADE ÉTNICA JEJE NA BAHIA DOS SÉCULOS XVIII E XIX	63
3 DO CALUNDU AO CANDOMBLÉ: O PROCESSO FORMATIVO DA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA	101
4 A CONTRIBUIÇÃO JEJE NA INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CANDOMBLÉ NO SÉCULO XIX	125
5 O BOGUM E A ROÇA DE CIMA: A HISTÓRIA PARALELA DE DOIS TERREIROS JEJES NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX	169
6 LIDERANÇA E DINÂMICA INTERNA DOS TERREIROS BOGUM E SEJA HUNDÉ NO SÉCULO XX	213
7 O PANTEÃO JEJE E SUAS TRANSFORMAÇÕES	271
8 O RITUAL: CARACTERÍSTICAS DA LITURGIA JEJE-MAHI NA BAHIA	313
CONCLUSÃO	365
BIBLIOGRAFIA	371

ABREVIATURAS

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

Para facilitar a leitura, os topônimos, etnônimos e os nomes de deuses originários da língua *gbè* utilizam a grafia dicionarizada ou já reconhecida em português (por exemplo, Daomé em vez de *Danxomè*, mahi em vez de *maxi*). Outros termos e expressões apresentam, na sua primeira ocorrência, a transcrição fonética em língua *gbè*, conforme as convenções ortográficas do dicionário da língua fon de R.P.B. Segurola e J. Rassinoux, incluindo as vogais “ɛ” (“e” semiaberta) e “ɔ” (“o” semiaberta). Para distinguir os tons, as vogais podem estar acentuadas com acento agudo, para o tom alto, com acento grave, para o tom baixo, e com acento circunflexo invertido, para o tom modulado. As vogais sem acento indicam o tom médio. Entre as consoantes, as seguintes correspondem a sons distintos do português:

- “c” corresponde a “tch,” como em *tcheco*.
- “d” se pronuncia como a /D/ mas colocando a língua na raiz dos dentes.
- “g” sempre como em *guerra*, nunca como *general*.
- “gb” se pronuncia de uma emissão de voz só ou como o /G/ mudo.
- “h” é uma velar sonora e se pronuncia como uma “r” ligeira, com uma leve expiração vindo do peito.
- “j” se pronuncia como “dj” e quase como “dji”.
- “kp” se pronuncia de uma emissão de voz só ou como o /K/ mudo.
- “ny” é uma nasal cuja pronúncia se assemelha ao português “nh”.
- “s” sempre como “ss”.
- “w” como em português a palavra *uísque*.
- “x” não existe em português, se pronuncia como a jota espanhola.
- “y” não existe em português, se aproxima à pronúncia de palavras como *iorubá, iaiá, ioió, Oiá*.

APRESENTAÇÃO

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

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

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

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

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

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

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

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

APRESENTAÇÃO

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

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

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

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

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

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

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

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

APRESENTAÇÃO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

APRESENTAÇÃO

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

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

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

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

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

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

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

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