

HISTÓRIA ATLÂNTICA EM TORNO DA RELIGIÃO VODUM

PARÉS, Luis Nicolau. *O rei, o pai e a morte: a religião Vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. 487p.

Para os interessados nos estudos das culturas negras nas Américas, vale a pena conhecer o novo livro de Luis Nicolau Parés, que vai além do clássico debate afrocentrismo x crioulização, e aponta para a ideia de intercâmbio e criações atlânticas. Parés, que é professor da UFBA, publicou há cerca de dez anos *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, pela Editora da Unicamp, livro cujo reconhecimento se evidencia no fato de ter sido traduzido em inglês e francês. Com *O rei, o pai e a morte*, Parés conduz a um elevado patamar os estudos dos cultos de possessão no Brasil e suas origens na região africana onde predominam as línguas do grupo gbe, que equivale, na sua maior extensão, à atual República do Benim e o vizinho Togo.

Neste livro Parés considera a importância da micropolítica religiosa na dinâmica interna da Costa da Mina e também as influências externas da bacia Atlântica para a reconstrução do universo religioso dessa região e seus embates com o

cristianismo. Em outras palavras, ele pretende trazer subsídios historiográficos para uma reflexão mais aprofundada sobre as práticas associadas aos voduns, tanto do lado africano quanto do brasileiro. O título do livro decorre do argumento central da obra: a relação entre os vivos e os mortos. Em outras palavras, estuda-se aqui o pai e o rei, que exerciam, respectivamente, a paternidade biológica e social sobre os filhos (vivos), relações de parentesco e política mediadas pelo ancestral mítico, o *tohuiyo*. Assim como em outras sociedades africanas, os mortos devem ser agradados, pois o mundo invisível que eles habitam tem mais poder que o mundo visível dos vivos.

Para escrever esse livro original, Parés lançou mão de rica historiografia sobre a região africana dos voduns, bem como utilizou fontes escritas por viajantes europeus e relatórios comerciais, além de tradições orais, iconografia de diversos períodos, objetos da cultura material e resultados de pesquisas

arqueológicas. Para entender o pensamento dos “autores-viajantes” e o problema do eurocentrismo, o autor usa o método do cruzamento de diferentes fontes e explora as biografias desses autores. Além disso, arrola conceitos e categorias religiosas utilizados pelos viajantes que implicaram diretamente no conhecimento produzido sobre o continente africano desde o século XVI até a atualidade. Nesse sentido, termos como diabo, idolatria, superstição e fetiche são analisados levando em conta os filtros culturais desses autores. Para o pesquisador, *fetiche* representou um conceito-chave da história intelectual europeia para compreender a religiosidade africana. A noção de fetichismo seria fundamental para a formação de uma ideia equivocada de África primitiva, selvagem e ahistórica, e esse discurso serviu de base às teses do evolucionismo racial do século XIX que justificaram a dominação colonial, em última instância.

O período analisado vai de 1650 a 1850. Contudo, em razão do uso de tradições orais e da etnografia ritual como fontes, o estudo na verdade se estende ao século XX. Assim, o trabalho compreende uma análise na perspectiva da longa duração, o que permite perceber rupturas e continuidades no culto aos voduns nos dois lados do Atlântico.

Nicolau Parés faz parte do grupo de estudiosos que se dedicam à investigação das sociedades africanas como espaços atlânticos, as quais tiveram suas tradições culturais e economia política alteradas a partir

do contato com os europeus desde o século XV, processo que se intensificou com o crescimento do tráfico de escravos. No Brasil, maior consumidor de escravos nas Américas, é cada vez maior o interesse historiográfico pela perspectiva que se convencionou chamar “história atlântica”, nesse caso em torno da religião e da cultura de um modo mais amplo, um campo praticamente fundado pela obra de Pierre Verger.¹

O livro tem sete capítulos, seis dos quais dedicados, em grande parte, ao entendimento das formas de organização política e religiosa nos reinos de Aladá, Uidá e Daomé, localizados na Costa da Mina, litoral do golfo do Benim, na atual República do Benim. O sétimo capítulo traz os voduns até o Brasil.

¹ Pierre Verger, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*, São Paulo: Edusp, 1999; idem, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de todos os Santos: século XVII ao XIX*, São Paulo: Corrupio, 1987. Ver também, apenas a título de exemplo, James H. Sweet, *Domingos Álvares, African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011; João José Reis, Flávio dos Santos Gomes e Marcus J. M. de Carvalho, *O alufã Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico negro (c. 1833 - c. 1853)*, São Paulo: Companhia das Letras, 2010; João José Reis, *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras, 2008; e Roquinaldo Ferreira, *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil During the Era of the Slave Trade*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

O autor notou que, na Costa da Mina, as relações dos filhos com o pai se reproduzia por meio da autoridade do rei e dos chefes de grupos familiares. Em Aladá e no Daomé o culto aos ancestrais legitimava o poder do rei, que se tornava uma espécie de deus-rei. Ou seja, a ideologia da descendência era mediada pela relação entre identidades coletivas e práticas religiosas. Nas cerimônias públicas ou cultos extradomésticos, o rei reproduzia em vida os rituais funerários e o culto aos antepassados, os quais, obviamente, ganhavam legitimidade política com a entronização ou confirmação do novo chefe. E isso envolvia mais do que a função sacerdotal, incluía, especialmente, a sacralização e deificação do soberano ainda em vida. Prova disso foram os suntuosos cultos da serpente e do leopardo, símbolos da monarquia.

O culto à píton Dangbe, em Uidá, introduzida no final da década de 1650, tornou-se instituição que contribuiu para a formação de uma identidade nacional, de cunho supra-familiar. Da mesma maneira, o culto ao leopardo Agassu, que se tornou o maior vodum de todo o Daomé em razão da sua estreita relação com o rei, que era o próprio leopardo, também foi elevado ao nível “nacional”. Ou seja, ambos os cultos mostram que o processo de centralização política encontrou expressão nas práticas religiosas.

Parés fez notável análise das celebrações públicas em memória aos ancestrais reais, que recebiam

sacrifícios humanos. Chamadas de Costumes, o rei ostentava nestas festas seu poder por meio dos tributos e presentes coletados dos chefes do reino e dos estrangeiros, e retribuía os presentes recebidos. Essas cerimônias aconteciam depois das guerras para capturar pessoas para o tráfico transatlântico de escravos, cujo destino era principalmente o Brasil. Para o autor, estas celebrações representavam uma “economia da ostentação”, pois a “dramaturgia do ritual do Estado cultivava o esplendor do luxo e o excesso da festa” (p.197).

Este “teatro da dominação” é analisado a partir do campo religioso e ideológico, mais precisamente do ritual sin-kon, que consistia em regar com sangue as tumbas dos reis ou ancestrais reais. Os sacrifícios humanos encerravam a festa. As vítimas eram concebidas como “messageiras encarregadas de levar ao mundo espiritual os recados e pedidos dos viventes” (p. 212), e também fortaleciam o poder do rei. Embora parecessem voluntárias, muitas pessoas não gostariam de ser sacrificadas. O autor analisa o sacrifício a partir da economia do religioso; e desconstrói ideias simplistas em torno do tema, visto pelos observadores estrangeiros como exemplo de barbárie, ou, ao contrário, uma forma benigna de piedade religiosa. Para o historiador havia uma relação direta entre tráfico e sacrifícios; e o declínio do tráfico fez aumentar tanto as celebrações dos Costumes anuais, quanto os sacrifícios às divindades,

para que retornasse a prosperidade decorrente do negócio negreiro.

O último capítulo do livro trata das criações e diálogos entre as duas costas atlânticas em torno da religião dos voduns. O culto *tohusu* Nesuhue é ponto emblemático desse diálogo. Este culto envolve várias entidades espirituais associadas aos familiares dos reis do Daomé. Elas eram divididas em três categorias: crianças mortas no período da amamentação; todos os demais defuntos; e os *tohusu* — espíritos de príncipes nascidos com alguma anomalia.

Partindo de observações feitas até o século XVIII, o autor analisa a progressiva centralidade do complexo cosmológico e ritual dos *tohusu* no culto Nesuhue, que no passado era aristocrático e foi sendo paulatinamente apropriado pelas famílias “plebeias”. É difícil precisar o surgimento dos *tohusu*, bem como sua procedência geográfica, mas é evidente a influência da região mahi e agonli no processo iniciático das sacerdotisas do vodum, as *vodunsi*. As iniciadas passavam por experiências como a morte ritual, chamada *Yivodo*, depois tornavam-se *tobosi* (mulher devota de Tobo) e finalmente *mahisi*, e como tal faziam uso de língua ritual mahi por algum tempo.

Parés identificou sobrevivências do culto aos *tohusu* do Abomé no Brasil; e observou que, no Maranhão, a atividade conventual das *vodunsi* do culto Nesuhue tem sua correspondência na Casa da Mina Querebetã de Zomadonu. Esta casa teria sido fundada por volta de 1847

(p. 250) por pessoas próximas da corte daomeana, hipótese do autor. Ele também apresenta documentos históricos, tradições orais e entrevistas que esclarecem sobre a data da viagem transatlântica da famosa Ná Agotimé, a “mãe” do rei Guezo, que foi vendida para o Brasil, entre 1797 e 1816, e teria fundado a Casa da Mina do Maranhão (tese de Pierre Verger). Nicolau ainda ressalta que a historicização desse culto no Brasil pode ajudar a compreender melhor as práticas rituais dos Costumes e dos Nesuhue no Daomé (p. 255).

Esse intercâmbio atlântico se materializou pelo fluxo e refluxo de pessoas entre as duas costas do Atlântico, a troca de ideias daí decorrente e, com epicentro na Bahia, evoluiu de uma hegemonia jeje (dos gbe-falantes) para uma hegemonia nagô (dos iorubá-falantes), além de constituir uma comunidade culturalmente “brasileira” na Costa da Mina. O autor sugere os seguintes “momentos” desse processo: (1) grupos étnicos da Costa da Mina pautaram suas instituições religiosas a partir de um modelo conventual trazido da região gbe para São Luiz do Maranhão e o Recôncavo da Bahia, cidade de Salvador incluída; (2) uma elite de sacerdotes e comerciantes afro-atlânticos da Bahia, que transitavam entre ambos os lados do Atlântico, desenvolveu a ideia de superioridade nagô; (3) importantes sacerdotes afro-baianos também fizeram repetidas viagens a Lagos e levaram crianças para serem educadas segundo padrões da cultura iorubá; e (4) o refluxo de pessoas,

como os libertos retornados que saíram da Bahia para viver nas cidades litorâneas da Costa da Mina, com mais intensidade após a Revolta dos Malês.

A comparação entre as duas costas atlânticas não pretende servir de argumento à noção de que as tradições africanas no Brasil representavam simples réplicas. No contexto do tráfico de escravos, foram necessárias reconfigurações e rupturas, ou recriações pautadas na dinâmica da fragmentação (relação individual com as divindades) e agregação (reconfiguração dos panteões em famílias rituais inclusivas e diversificadas) (p. 354). Dois exemplos evidenciam essas transformações: a iniciação de devotos na África usava a linguagem da escravidão e no Brasil a da busca pela liberdade. As coletividades na África constituídas em torno da família, do chefe e do rei foram no Brasil reconfiguradas para uma genealogia familiar, num claro paralelismo entre “dinastia do reino” e “dinastia espiritual do terreiro”, aqui em torno dos ancestrais da casa. No campo das autoridades religiosas, Parés mostra paralelismos e diferenças nas estruturas de poder presentes em hábitos corporais e em gestualidades carregados de historicidade e memórias.

As principais contribuições deste livro são o trabalho minucioso com as fontes produzidas por viajantes de diversas nacionalidades para mostrar que, para além da ideia homogênea de “fetiche” africano, havia um sistema religioso comple-

to e dinâmico, que o autor sistematizou sem empobrecê-lo; a relevância dos cultos domésticos e públicos e suas interrelações; a importância dos ritos iniciáticos femininos como centrais para os cultos públicos; e as novas evidências de trocas atlânticas que configuraram os cultos aos voduns na Bahia e no Maranhão.

O livro tem alguns problemas que não interferem na sua qualidade e contribuição para o estudo do Atlântico negro. O primeiro é sobre o suposto “alto grau de tolerância religiosa” (p. 39) do complexo cultural do vodum, conclusão discutível diante dos sacrifícios humanos involuntários, mesmo que se compreenda a dimensão religiosa do ato; ou seja, através dos sacrifícios a religião foi usada como instrumento de opressão política, em geral sobre povos submetidos, e nesse sentido entramos no campo da intolerância. O mesmo pode ser dito sobre as severas punições a quem matasse uma determinada espécie de serpente ou um leopardo, considerados seres sagrados.

O segundo problema é metodológico, e diz respeito à longa periodização e o uso de dados contemporâneos para responder a questões do passado remoto, o que abre margem a possíveis anacronismos, embora o autor recomende cuidado metodológico com o uso da “etnografia ritual como subsídio histórico” (p. 42).

O terceiro problema, de menor monta, tem a ver com o uso regular do termo *plebeia/plebeu* para se referir à gente socialmente margina-

lizada – *ahovi*. Uma vez que existe uma palavra nas línguas dos povos estudados, o vocábulo europeu poderia ser dispensado depois de uma nota explicativa.

O último problema é mais técnico: a lista com os “créditos das imagens” (pp. 455-6) traz, sistematicamente, a referência incorreta da

página onde cada imagem se encontra, como se na hora de preparar a última prova para a impressão do livro ocorresse um deslizamento, em geral de quatro páginas para a frente, o que passou despercebido pela editora. Felizmente, a lista de mapa, tabelas e figuras (p. 11) está com a indicação correta das páginas.

Vanicléia Silva Santos
vanijacobina@gmail.com
Universidade Federal de Minas Gerais