

Do calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa.

Nágila Oliveira dos Santos

Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro - Brasil

*E-mail: **nagila.oliveira@gmail.com***

RESUMO: O artigo analisa a religiosidade afro-brasileira a partir do processo de transição de culto doméstico, marcado pelos calundus coloniais aos primeiros terreiros de candomblé, caracterizados como organização política-social-religiosa. Destaca a violenta perseguição a tais manifestações, bem como personagens pouco analisados pela historiografia. Aspectos políticos, culturais e identitários, inseridos nesta transição, são destacados como importantes elementos para a formação e compreensão da história e cultura brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: religiosidade afro-brasileira, candomblé, diáspora africana.

Trazidas com a diáspora forçada pelo processo de escravidão no Novo Mundo, as crenças de origem africana, fincaram raízes profundas em nossas terras e acabaram por constituírem-se em elementos essenciais para a constituição e entendimento da identidade cultural brasileira.

A reformulação de crenças e práticas que foi originada do encontro de diferentes “nações” que se misturavam ao mesmo tempo em que misturavam e permutavam lendas, rituais e divindades pelos diversos cantos do país, deu origem ao batuque do Sul, ao tambor no Norte, a umbanda no Sudeste, ao xangô em alguns estados do Nordeste e ao candomblé em tantos mais.

Segundo Verger (1981) os primeiros registros sobre as religiões africanas, no Brasil, datam de 1680, a partir de anotações feitas pela Santa Inquisição. O resgate histórico das religiões afro-brasileiras vem nos revelando como afirma Silveira (2005) ‘muito de nossas crenças e de nossos preconceitos’. Por outro lado, apresenta -se como um elemento relevante para a análise dessa miscelânea de raças, etnias e grupos sociais que forma essa grande e complexa cabaça que chamamos de cultura brasileira.

Cabe salientar, que a diáspora africana foi responsável não só pela travessia, assentamento e reorganização dos orixás em terras brasileiras, mas também pelo assentamento de todo um universo cultural africano.

Ao mergulharmos na história da construção da religiosidade afro-brasileira nos remetemos a um passado não só de resgate de identidade e dignidade roubadas pelo cativeiro e pelo batismo cristão. Não podemos perder o fato de que nos remetemos também a um passado, não tão longínquo de perseguição ferrenha a essas manifestações religiosas. Por outro lado, também não podemos esquecer e deixar de saudar o fato da história da religiosidade afro-brasileira marcar um processo de construção de novas identidades, de novas formas de separação entre sagrado e profano, de novas bases de resistência, de novas artimanhas para a derrubada de barreiras sociais.

Como remonta Soares (1992), a violenta perseguição às manifestações religiosas africanas tinha como respaldo a legislação e interferência direta do poder eclesiástico. De

acordo com a autora, as Constituições do Arcebispado da Bahia, definiam as práticas religiosas oriundas do continente africano, como feitiçaria, como mostra o trecho a seguir:

“Dessa forma, predizer o futuro por qualquer artifício, rezar para ídolos, fazer beberagens eram atividades que presumiam a intercessão de Satã; portanto deveriam ser punidas severamente e extintas”. (Soares, 1992, p. 134)

A violência e perseguição consentida aos cultos africanos explicitam -se no âmbito legal na Carta Constituinte de 1824, a qual forçava os negros, às escondidas e recorrentemente revestidas de aparato católico, manifestarem suas práticas religiosas; uma vez que de acordo com a mesma, a liberdade religiosa estendia -se além do catolicismo ao protestantismo de brancos estrangeiros residentes no país.

Em sua análise sobre resistência negra e religião na Bahia, Soares (1992), chama a atenção para o Código Penal de 1830 que previa a repressão policial a todo agrupamento de negros, sob pretexto de manutenção da ordem pública e da segurança do Estado. Somado ao temor das faculdades “mágicas” dos cultos africanos, temia -se que a reunião de negros em torno dos mesmos pudesse dar início a uma revolta, principalmente a partir de 1835 com a Revolta dos Malês.

Embora se tenha notícias de cultos africanos desde o século XVII, pouco se sabe sobre os mesmos. Pouco se conhece sobre a trajetória dos líderes e devotos do candomblé do século XIX e sobre a história das religiões afro -brasileiras como um todo. Além da história oral, os registros sobre a religiosidade dos negros africanos e de seus descendentes no Brasil são constituídos basicamente de duas fontes: os registros policiais e as notícias de jornais.

Diferente das outras religiões, como o cristianismo, por exemplo, onde parte da história foi escrita por líderes religiosos, adeptos fervorosos, intelectuais convertidos ou recém-convertidos, como é o caso, dos cristãos novos nos trópicos, a história das religiões afro-brasileiras foi escrita em grande parte por seus perseguidores. Isso explica, o grande volume de informações incompletas, distorcidas e ou equivocadas. Mesmo

assim, tais informações como aponta Reis (2005,) revelam dados relevantes sobre suas práticas e praticantes ao longo do século XIX.

Há cerca de duas décadas, a partir da análise de documentos nos arquivos públicos e da Santa Inquisição, historiadores e antropólogos, como afirma Silveira (2005 p. 18), vêm deparando-se com novos dados e novas interpretações. As recentes análises do que se convencionou chamar “calundu colonial”, chama a atenção para os responsáveis pelos cultos. Sendo assim, figuras como o congolês Domingos Umbata, flagrado pelos visitantes da Santa Inquisição em Ilhéus; a angolana Luiza Pinta, sucedida na freguesia de Sabará, em Minas Gerais entre 1720 e 1740; a angolana Branca, ativa em Rio Real, na Bahia, no início do século XVIII, dentre outros passaram a figurar a historiografia.

O calundu, como apresenta Reis (2005), foi o termo genérico utilizado para definir a prática religiosa africana em geral, até o final do século XVIII, sendo substituído mais tarde por candomblé. Estrategicamente, como mostra Silvério (2005), os adeptos dos calundus se reuniam em casas de pessoas importantes da comunidade ou em casas destinadas a outras ocupações. No entanto, essa religiosidade não se resumia ao culto doméstico; uma vez que havia um calendário de festas, a iniciação de vários fiéis em funções diversas, considerável número de frequentadores; entre esses alguns brancos oriundos de diferentes lugares. Através do atendimento individualizado o sacerdote principal, como afirmam Reis (2005) e Silveira (2005), adquiria condições de tornar-se financeiramente independente, adquirindo a alforria ou complementando formas convencionais de ganhar a vida e a liberdade.

A análise de Reis (2005) chama a atenção para o fato de uma expressiva maioria dos líderes do candomblé do século XIX ter nascido livre. Cabe destacar também que foram os libertos, os maiores responsáveis pela estruturação das religiões afro-brasileiras, do calundu ao candomblé do século XIX, sobretudo na capital, onde o sistema de ganho facilitava o acesso do escravo ao trabalho remunerado, como o de quituteiras, artesãos, operários, vendedores e carregadores.

Os sacerdotes tanto do calundu como num segundo momento do candomblé não eram apenas os que presidiam os terreiros, propriamente, mas também os auxiliares mais próximos dos sacerdotes, incluindo, por exemplo, o líder dos atabaques e o responsável

pelos sacrifícios votivos de animais. Outro fato que é destacado nos estudos de Reis (2005) é que um escravo para ser chefe de terreiro, que implicava dedicação grande de tempo necessitava ter relações especiais com o seu senhor que iam desde a negociação da renda adquirida, ao agenciamento de escravos curandeiros e ao temor de seus poderes espirituais e do conhecimento das ervas.

De acordo com Silvério (2005) nesse período, podemos identificar três tipos de sacerdócio que não raro encontrava-se reunido em uma mesma pessoa: “calundzeiro, curandeiro e adivinhadeiro”.

Segundo Reis (2005), também não raro, o sacerdócio era exercido sem a participação dos mesmos na hierarquia do candomblé. Esses sacerdotes, dentro de um contexto em que os serviços essenciais que o Estado colonial eram oferecidos de forma insatisfatória, apresentavam-se como personagens importantes no cotidiano colonial, ao prepararem ungüentos e tisanas que aliviavam os males vulgares dos habitantes da colônia. No entanto, eram capazes de curar males mais graves como varíola, lepra e tuberculose; a partir do uso da farmacopéia; e através de tratamentos combinados e complexos sabiam curar distúrbios mentais ou espirituais.

Nesse contexto, em que serviços essenciais não eram assegurados pelo Estado, encontramos na historiografia casos como os apresentados por Silvério (2005) em que não é recorrente a associação entre brancos e negros para a abertura de espaços de cura e adivinhação, com lucros divididos. Em seus estudos sobre a trajetória e devotos do candomblé, Reis (2005) ressalta que o papel do líder era desempenhado também por crioulos, pardos e até brancos.

Embora a eficiência dos saberes africanos fosse pública e notória, a prática da mesma era vista como um instrumento perigoso ao monopólio de cura atribuído à igreja católica e a medicina oficial.

Inseridos na paisagem social do Brasil colônia, desde o século XVII, os calundus, por sua funcionalidade gozavam de considerada “frouxidão”, até o momento em que seus líderes não se tornassem muito visíveis; não se envolvessem com revoltas e não reunissem muitos brancos entre seus adeptos. Outro aspecto que explica essa certa

frouxidão com as práticas do calundu está diretamente relacionado com formas de controle de uma massa escrava e liberta principalmente nos centros urbanos.

Em termos didáticos, cabe ressaltar que os cultos africanos no Brasil, são oriundos de dois grupos culturais e geograficamente distintos: os escravizados da área de *gbe*, região dominada pelo antigo reino de Daomé, atual República do Benin; e escravizados do grupo lingüístico ioruba, originários das terras localizadas na atual Nigéria. No Brasil, os primeiros foram conhecidos como jejes enquanto o segundo como nagôs.

De acordo com a historiografia, ainda no continente africano, a partir de uma longa história de contato cultural entre os dois grupos os cultos aos voduns de origem “jeje” e o culto aos orixás de origem ioruba apresentavam grandes semelhanças. Em terras brasileiras, devido ao que Nina Rodrigues denominou de “íntima fusão” entre essas tradições, as práticas religiosas foram comumente classificadas como jeje -nagô. (Parés, 2005)

No que se refere ao sincretismo religioso, os calundus de origem jeje, acabaram “aderindo” ao catolicismo, enquanto que o de origem banta tiveram dupla “adesão”, ao catolicismo e aos cultos ameríndios. Alguns, no entanto, misturaram tradições africanas, católicas e indígenas no mesmo ritual, dando origem ao que se convencionou chamar umbanda.

Silvério (2005) ao analisar a organização do culto no espaço urbano chama a atenção para o calundu jeje do Pasto da cidade de Cachoeira, segundo ele, uma organização tipicamente urbana, e o primeiro culto jeje a ter como endereço uma rua, embora de periferia como afirma o autor. Enquanto isso, os candomblés do Recôncavo Baiano, até meados do século XIX, localizavam-se em chácaras cercadas por mata atlântica. Esses últimos, caracterizavam-se pelo caráter comunitário e pela intensa tradição litúrgica, implantada na Bahia, com forte apoio e influência dos calundus de origem banta.

Dentro da trajetória da constituição da religião afro-brasileira, podemos apontar como um marco importante, a organização do culto na cidade e a conseqüente transição de culto doméstico para a consolidação de organização político-social-religiosa. Nesse sentido, cabe ressaltar que a consolidação do candomblé enquanto um culto urbano e

não doméstico deu-se, de acordo com as tradições orais dos nagôs baianos, a partir da construção do primeiro terreiro, localizado atrás da capela de Nossa Senhora da Barroquinha, no centro histórico de Salvador.

Nas tradições orais não há referência à data de fundação do candomblé da Barroquinha, atual, *Ilê Axé Iya Nassô Oká*, nome dado em homenagem a sua fundadora principal, mais popularmente conhecido, como Casa Branca do Engenho Velho da Federação.

No entanto, vários autores como Silvério (2005), trabalham o candomblé da Barroquinha a partir de três momentos importantes: fundação inicial de um pequeno culto na casa de uma sacerdotisa filiado à irmandade e moradora do bairro; o segundo momento marcado pelo arrendamento do terreno situado atrás da igreja, onde se fundou o candomblé propriamente dito; e um terceiro momento marcado pela perseguição policial, invasão do templo e expulsão do bairro.

Há indícios, de que o candomblé da Barroquinha, teria sido fundado em 1789, coincidindo com dois fatos importantes: a chegada na Bahia, dos primeiros escravos provenientes do reino de Kétu, de onde seriam seus fundadores e a oficialização da irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, em 1788.

Membros da família real Aro, do reino de Ketu, capturados em 1789 na cidade de Iwoyê pelo exército do reino de Daomé, chegaram à Bahia. De acordo com historiadores, a mãe de Aláketu Akibiorru, natural dessa cidade veio na primeira leva de escravos e após nove anos de cativeiro, Iyá Adetá conquistou alforria e fora morar na Barroquinha, onde fundou no final do século XVIII, um culto doméstico a *Oxossi* na sua casa, semelhante a alguns calundus. (Silvério, 2005)

No século XIX, há um crescimento da população escrava baiana originária da região jeje-nagô; refletindo no aumento de frequentadores do calundu de Iyá Adetá, contribuindo para o início de um projeto de aquisição de um espaço apropriado para o terreiro.

O terreno contíguo à capela pertencia a um casal filiado à irmandade branca de Nossa Senhora da Barroquinha, que dividia com a irmandade negra do Senhor dos Martírios a administração da capela. As negociações do arrendamento do terreno atrás da

capela de Nossa Senhora da Barroquinha, que deu origem ao primeiro terreiro de candomblé, começaram em 1904 e foram concluídas em 1908.

De acordo com Reis (2005), são recorrentes na historiografia relatos em que apresentam a idéia de que os candomblés baianos, de forma ampla, serviram de esconderijo para escravos fugidos; assim como até a metade do século XIX, registros que expressam o temor dos batuques africanos originassem verdadeiros levantes. Dentro desse contexto, em terras baianas, entre 1805 e 1809, os cultos africanos sofreram dura repressão do governo do conde da Ponte.

Em 1810, sob o falso escudo de um governo reformista e liberal do conde dos Arcos, vemos o abrandamento das perseguições aos cultos. Com a missão de modernizar a Bahia e partidário da corrente moderada da ideologia colonialista, cuja estratégia era *“encorajar as manifestações culturais das diversas ‘nações’ africanas, pequena liberdade que estimularia a diferença entre elas... impedindo-as assim de se unir contra a ordem colonial”*. _ Arcos tornou-se irmão honorário da irmandade dos Martírios em 1811. (Silvério, 2005. p. 22)

A adesão de um membro do governo a irmandade dos Martírios acabou por acelerar o processo de licença oficial para a construção do espaço de reunião, que posteriormente deu origem ao *Iyá Omi Axé Airá Intile*, dirigido por *Iyá Akalá*, a segunda das fundadoras, de acordo com a tradição oral nagô. Por outro lado, a irmandade dos Martírios, também vinha sendo fortalecida pela crescente comunidade jeje -nagô que crescera e ganhara importância dentro da irmandade.

Podemos perceber, que o intento de desagregação das diversas “nações”, a partir do incentivo a liberdade de manifestação cultural, explícito na política reformista; não foi forte o suficiente para abafar o intento de reconstrução e consolidação das matrizes africanas em território brasileiro.

Já em 1928, um juiz de paz como relata Reis (2005. p. 28) *prendeu tanto mulheres africanas quanto crioulas, dançando para os deuses africanos em Salvador, na freguesia de Brotas*. Isso significa, um ponto importante dentro do histórico das religiões afro-brasileiras, tanto a nível litúrgico _ a incorporação ritual de negros nascidos no Brasil, quanto ao nível de reordenamento social; uma vez que “negras nascidas no Brasil

deveriam ser exclusivamente católicas”. Continuando o relato, tais negras de acordo com o juiz de paz, “adoravam esses deuses africanos sem preocupação de escondê-los, embora fingissem devotas dos santos católicos”. Estamos diante de dois fenômenos novos para a sociedade brasileira da época, tanto a incorporação de brasileiros como a circulação de pessoas entre diferentes sistemas religiosos, sem, no entanto, necessariamente misturá-los. Essa circulação sem mistura acabou se constituindo uma marca e uma das principais estratégias da religiosidade afro-brasileira.

A grande contribuição do terreiro da Barroquinha como apresenta Silveira (2005) foi a organização do candomblé enquanto sociedade. Para explicar essa transição, o autor retoma a organização político social do império de Oyó, a capital do maior dos Estados nagô-iorubá. Por volta de meados da década de 1830, Oyó fora saqueada por tropas fundamentalistas do califato de Sokoto e do emirado de Ilórin. Esse fato desencadeou um grande êxito para terras mais ao sul com a fundação de uma nova capital e reorganização das forças do império nessa região.

A queda de Oyó, resultou num intenso processo de guerra civil que se estendera até o final do século. Como resultado, multidões de prisioneiros dessa guerra aportaram na Bahia na condição de escravizados, um dos motivos pelo qual, podemos explicar o fato de que em meados do século XIX, mais da metade da população escrava baiana era de origem nagô-iorubá.

Formada por vários subgrupos étnicos de regiões ocupadas por iorubás na África Ocidental, como os *oyós*, *ketos*, *efans*, *ijekás* dentre outros, a população escravizada trouxe para o exílio como aporte todas as suas divindades, as quais foram assentadas no terreiro da Barroquinha. Outras associações urbanas, como as *egbés* também se organizaram de forma clandestina da Bahia, desde os primeiros anos do século XIX. Tais associações desapareceram com o tempo, deixando, no entanto, um rico substrato como os títulos, máscaras, cantigas, objetos de culto e associações femininas cívico-religiosas. Há ainda de se destacar o culto dos *eguns* (almas dos mortos) que como afirma Silveira (2005) fora preservado em poucos terreiros, mas que ainda hoje mostra sinais de vitalidade. O culto aos orixás, objeto de nosso estudo, constitui-se na herança religiosa de matriz iorubá, mais bem sucedida.

Um ponto importante destacado por Reis (2005) em seus estudos sobre o candomblé, está no fato de todos esses grupos exceto os tapas, serem falantes do mesmo universo lingüístico, as línguas gbe. Ao analisar documentos relativos ao período do final do século XVIII e primeira metade do século XIX, o autor apresenta relatos de cultos com a participação de indivíduos com identidades étnicas diversas, o que segundo ele reforça a idéia de que antes mesmo da criação do Ilê Iya Nassô, a religião africana já servia de instrumento de alianças interétnicas na Bahia.

A presença de um extenso contingente nagô-iorubá fez com que a Bahia recebesse atenções especiais dos estrategistas da reorganização do império. Dessa forma, como conta as tradições, missões secretas com figuras do alto escalão dos estados iorubás vieram para a Bahia, a fim de organizar os cultos assentados na Barroquinha e articulá-los aos *egbés* baianos. (Silveira, 2005, p. 22). Uma das figuras mais importantes foi Iyá Nassô, pertencente ao primeiro escalão cerimonial do palácio de Oyó. A partir dessa nova organização até certa medida intencional e planejada, estruturou-se o grande candomblé de ketu, como é conhecido hoje.

Ao analisar o nascimento do candomblé da Barroquinha, Silveira (2005) chama a atenção para o caráter político que o cerca. Segundo ele, a criação do candomblé da Barroquinha, apresentou-se como um espaço que abrigou um grande acordo político entre os nagô-iorubás da Bahia, sob a liderança dos partidários das divindades de Oxossi de Ketu e Xangô de Oyó. O acordo se explicita, tanto na estrutura espacial básica do candomblé como nas duas principais festas do calendário da Casa Branca. Na estrutura espacial, temos o terreiro, no seu conjunto pertencente a Oxossi, senhor da terra; enquanto que o barracão principal, lugar da festa pública, pertencente a Xangô, o senhor do palácio. O calendário festivo que comemora a fundação dedica a primeira festa a Oxossi, no dia de Corpus Christi e a segunda, dedicada a Xangô, no dia de São Pedro.

Além de seu caráter político é indiscutível o caráter inovador do candomblé da Barroquinha, do ponto de vista ritual. Nele, como destaca Silveira (2005) pela primeira vez da história da religião africana, reuniu-se o culto de todos os orixás no mesmo templo, significando uma “ordem unificada das hierarquias dos diversos cultos, sob o comando da iyalorixá, a sacerdotisa suprema”. (Silveira, 2005. p. 23)

O culto de diferentes orixás num mesmo templo iniciada no candomblé da Barroquinha reflete uma complexa rede de alianças entre grupos étnicos diferentes, contribuindo para a consolidação de novas identidades africanas em terras brasileiras.

No entanto, é enfatizado por Parés (2005) que a união e celebração de divindades de origens distintas no mesmo espaço, já pudessem ser encontradas no século XVIII em solo africano. Segundo ele, o culto de várias divindades num mesmo templo era prática comum entre as tradições voduns. Por outro lado, não se tem relatos em solo africano de tal prática entre as tradições de culto aos orixás.

Outra inovação litúrgica do candomblé da Barroquinha foi a titulação de lideranças *egbés* iorubanos nos cultos dos principais orixás. Tais lideranças eram casualmente dirigentes de organizações oficiais, como as irmandades de Nossa Senhora da Boa Morte e do Senhor dos Martírios.

Além de um modelo de organização que teria sido reproduzido por inúmeros grupos africanos com suas divindades particulares, os jejes introduziram significativas influências do ponto de vista lingüístico nas religiões afro-brasileiras. Podemos perceber a importância dos mesmos, a partir da terminologia referente aos aspectos do que Parés denominou de “estrutura profunda” do ritual, ou seja, nomenclaturas utilizadas no processo iniciático; denominação de instrumentos e de espaços sagrados e hierarquia do grupo.

No entanto, não só de nagôs e *jejes* foi constituído o candomblé da Barroquinha, mas também de *ijexás* e *efans*, numericamente mais numerosos na Bahia do que do outro lado do Atlântico. Sendo assim, no barracão da festa pública foram plantados quatro pilares centrais que representavam os quatro cantos do país iorubá. Cada pilar foi dedicado a um orixá regente da casa de forma que todos os grupos étnicos fossem contemplados, _ Oxossi de Ketu, ao Xangô Oyó, a Oxum de Ijexá e ao Oxalá de Efan. Dessa forma, os candomblés de ketu na Bahia, como lembra Silveira (2005) não seguem apenas as tradições jeje-nagô, mas também as tradições de outras etnias: oyó (ou iorubá-tapá), ijexá e efan. No entanto, como afirma Reis (2005) no final do século XIX, os nagôs já tinham estabelecido a sua hegemonia religiosa.

O terceiro marco temporal do terreiro da Barroquinha, como mostra a história oral é constituído pela invasão das forças policiais da província e conseqüente expulsão do terreiro do bairro. No entanto, nem a história oral e nem historiadores tem com exatidão esse momento. Sabemos que a Casa Branca, já funcionava no lugar onde atualmente se encontra no bairro da Federação. Temos, no entanto, alguns fatos datados que podem nos servir como pistas, embora imprecisas sobre a suposta data de expulsão do terreiro do bairro.

No início da década de 1850, mudanças políticas como a chegada ao poder de um grupo conservador liderado por Francisco Gonçalves Martins, homem da linha dura e ex - chefe de polícia durante a Revolta dos Malês, em 1835. Já em 1851, chegou ao Brasil, a ideologia do progresso, momento em que as elites tentaram esquecer e apagar o passado colonial em troca de um modelo moderno de sociedade, “fotocopiado” da Europa e da América. Dentro dessa lógica, e com o apoio de doutrinas científicas raciais, a imigração européia, seria o único instrumento capaz de ‘limpar’ a nossa raça. É nítido o, o fato de que a perseguição e conseqüente expulsão do candomblé da Barroquinha de uma área central como o bairro homônimo fizesse parte dessa política.

Durante o século XIX, a truculência política e policial elevou os cultos das religiões afro-brasileiras, a categoria de conspiração e rebeldia social, o que de certa forma não deixava de ser, uma vez que o candomblé era responsável por novas estratégias de ascensão e ordenamento social, como compra de alforrias; troca de favores entre brancos de prestígio e negros pobres; concorrência e superação de práticas de cura da igreja católica e da medicina oficial, que buscava sua hegemonia dentre todas as formas de conhecimento e intimidação da ação policial a partir do medo da feitiçaria dentre outros.

Não é raro, no entanto, registros policiais e noticiários de confisco de vários objetos de crença como prova de feitiçaria e como afirmava tais documentos ofensas à moral pública envolvendo negros e brancos.

Na segunda metade do século XIX, iremos acompanhar uma transformação na composição dos adeptos dos candomblés, uma vez que nesse período observa-se um processo de nacionalização desse universo cultural, embora sua liderança permanecesse majoritariamente africana.

Segundo Reis (2005), já no final do século XIX, o candomblé baiano, passava por um processo, no qual, deixava de ser uma forma de espiritualidade exclusivamente africana e uma religião apenas de escravos e abria as portas para o acalento e iniciação de uma população marcada pela mistura étnica, racial e social.

Em sua análise sobre os cultos africanos do século XIX, Parés (2005) chama a atenção para a perda de visibilidade das tradições jejes frente às tradições nagôs. Segundo ele, o processo de “nagonização” do candomblé inicia-se no período pós-abolição, ajustando-se ao gradativo desaparecimento de africanos entre a população negra do país.

Esse processo de crescente iniciação dos filhos da terra no candomblé, no final do século XIX, pode ser visualizado como um dos fatores introdutórios do conceito de pureza africana a uma categoria de status entre os terreiros dessa época e mais tarde responsável pela hierarquização dos mesmos.

Em suas análises sobre a composição do candomblé baiano nesse período, Reis descreve que o mesmo era predominantemente formado por indivíduos emancipados da escravidão, jovens e filhos da terra. Quanto a sua clientela o autor apresenta um grupo bastante heterogêneo:

“Entre os clientes ocasionais e visitantes, encontra-se nos documentos todo e qualquer grupo, fosse de cunho racial, étnico, social ou ocupacional. Havia negros, brancos e mulatos, escravos e senhores, homens de negócio e vendedores de rua, professores e estudantes, prostitutas e madames, policiais e criminosos, artesãos, empregados públicos, padres católicos, políticos. Pessoas de todos os estratos sociais consultavam adivinhos e curandeiros e compareciam a funerais, ritos de iniciação e festas que celebravam divindades específicas ao longo do ano”. (Reis, 2005, p. 30)

No entanto, o poder de atração do candomblé sobre os diversos grupos culturais, sociais e étnicos, não só na Bahia, mas em todo o território brasileiro não foi capaz de permitir a inserção do mesmo nas culturas locais dominantes. Isso se explica pela permanência da visão do candomblé enquanto prática anticristã e incivilizada o que dava legitimidade à perseguição e violência policial. Por outro lado, mesmo inserido num contexto de repressão os candomblés a partir da inserção de elementos não africanos

conseguiram realizar a transição entre bases de linhagem étnica para bases de afiliação espiritual, como aponta os estudos de Reis (2005)

Outro fato importante para a análise da religiosidade afro-brasileira é a hegemonia feminina na hierarquia do candomblé, construída dentro de uma sociedade escravista e urbana do século XIX.

A complexidade dos ritos iniciáticos apresenta-se como um dos fatores determinantes para a superioridade do número de mulheres entre os iniciados. No entanto, cabe destacar o fato de que a mulher escrava e urbana, gozava de maior independência e oportunidade de ascensão social do que os homens, uma vez que essas formavam a grande massa de escravos de ganho. Como resultado, o número de mulheres que conseguiam a alforria e tornavam-se independentes, principalmente a partir do comércio de comidas era significativo.

A “emancipação” da mulher negra, seja africana ou da terra, contribuiu de forma significativa para o surgimento de grupos iniciáticos femininos que se tornaram tradição entre as casas de cultos baianas. Se por um lado, os terreiros se tornavam espaços da mulher por excelência, por outro, cargos exclusivamente masculinos, como o de *babalaô*, o sacerdote adivinho de Ifá ou Fa, entrou em declínio, até quase a sua extinção. Dessa forma as mulheres, reorganizaram práticas e hierarquias e passaram a dominar a adivinhação em concomitância com outras atribuições rituais.

Nina Rodrigues em 1977 (BARROS e TEIXEIRA, 2000, P.103) já afirmara que os terreiros, roças ou casa-de-santo, designações usuais para espaços e grupos de cultos aos orixás, inquices e voduns _ “representavam historicamente formas de resistência cultural e coesão social”.

Como podemos perceber a história da trajetória do candomblé de culto doméstico para uma organização político-social-religiosa marca a história não só de uma população negra em busca de um “assentamento” de deuses, identidades e culturas na diáspora. Mas uma trajetória marcada pela inversão, por novos reordenamentos sociais, novas formas de resistência, novas formas de fazer política, novas formas de liberdade.

Cabe-se destacar nessa trajetória o papel primordial das mulheres que trazidas para serem escravas e gerarem uma descendência escrava, as mulheres negras,

africanas ou mestiças, ganharam o espaço da rua como escravas de ganho, com praram alforrias, se tornaram livres por estabelecerem acordos entre brancos e negros, homens e mulheres, religiosos e curiosos. Liberdade esta que as mulheres brancas suas contemporâneas (ainda prisioneiras do espaço da casa) nunca chegaram a conhecer.

Dessa forma, as mulheres negras, com a ajuda de seus orixás e enquices estabeleceram limites através da fé, da cura e do medo. Criaram e recriaram estratégias políticas entre nações e deuses, entre libertos, escravos e senhores. Essas mulheres foram capazes de reorganizar todo um arcabouço religioso e cultural num novo território.

Não podemos deixar de considerar que o candomblé, assim como outras formas de religiosidade africana em nosso território, representa fatores fundamentais, como afirmam Barros e Teixeira (2000) para a formação dos reagrupamentos institucionalizados de africanos e seus descendentes, escravos, foragidos e libertos.

REFERÊNCIAS

- _ BARROS, José Flávio Pessoa e TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código dos Orixás: Inscrições e marcas dos Orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (org.) Candomblé: religião de corpo e alma. Rio de Janeiro: Pallas: 2000.
- _ BASTIDE, Roger. "Contribuição ao estudo do sincretismo católico -fetichista", in: Estudos Afro-Brasileiros. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _ PARÉS, Luís Nicolau. Antes dos Orixás. Dossiê África Reinventada. Revista de História da Biblioteca Nacional. Ano 1. Nº. 6. Dezembro de 2005.
- _ PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. – São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _ REIS, João José. Bahia de todas as Áfricas. Dossiê África Reinventada. Revista de História da Biblioteca Nacional. Ano 1. Nº. 6. Dezembro de 2005.
- _ SILVEIRA, Renato da. Do Calundu ao Candomblé. Dossiê África Reinventada. Revista de História da Biblioteca Nacional. Ano 1. Nº. 6. Dezembro de 2005.
- _ SOARES, Cecília Moreira. Resistência negra e religião: a repressão ao candomblé de Paramerin, 1853. In Estudos Afro-Asiáticos (23): 133-142, dezembro de 1992.
- _ VERGER, Pierre Fatumbi. Orixás. Salvador: Corrupio, 1981.