

O ETHOS BARROCO EM AMBOS OS LADOS DO ATLÂNTICO SUL

Kadya Tall  

*Institut Français de Recherche pour le développement
e Institut des Mondes Africains*

Figura 1: Mesquita da feira mais antiga de Porto Novo



Fonte: Kadya Tall

Examinar as trocas e circulações em um espaço-tempo que é tanto geográfico quanto socioeconômico, o do Atlântico Sul, conforme destacado por Luís Felipe de Alencastro,¹ torna possível comparar as transformações das sociedades em ambos os lados do Atlântico. O objetivo aqui não é descrevê-las em termos de transferência e sincretismo, mas sim enfatizar que o tráfico atlântico de escravos não apenas perturbou a vida dos africanos deportados para o Novo Mundo, mas também daqueles que permaneceram no continente africano. De fato, a economia do tráfico de escravos alterou as relações de poder de tal forma que o que hoje é frequentemente considerado como tradições imemorais foram, na verdade, construções desenvolvidas nesse espaço-tempo do tráfico de escravos para acompanhar as transformações provocadas pela economia transatlântica. Os traços deixados por esse comércio ignominioso continuam a marcar territórios, relações sociais, representações e formas de entender as realidades sociais e econômicas em ambos os lados do Atlântico.

Para entender o Atlântico Sul e suas produções culturais, o conceito de ethos barroco, desenvolvido pelo filósofo equatoriano Bolívar Echeverría,² nos ajuda a compreender a maneira pela qual a modernidade entrou na região. Assim como Jean e John Comaroff,³ Echeverría observa que existem múltiplas modernidades e que a modernidade da América Ibérica se baseia em um ethos barroco desenvolvido durante o grande século XVII, quando a descoberta do Novo Mundo e o comércio atlântico de escravos provocaram uma transformação duradoura nas relações de produção.

1 Luís Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul: século XVI-XVII*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

2 Bolívar Echeverría, *La modernidade de lo barroco*, México, Ed. Era, 2000 [1998]; Bolívar Echeverría, “La clave barroca en América Latina”, 

3 Em sua introdução, os autores observam como a globalização, longe de reduzir o mundo à uniformidade, é expressa por meio de múltiplas modernidades. “As sociedades conquistadas e colonizadas nunca foram simplesmente reconstruídas à imagem da Europa [...]. Pelo contrário, seus cidadãos lutaram de várias maneiras e com diferentes graus de sucesso para implantar, deformar e desarmar as instituições imperiais”. Jean Comaroff & John Comaroff (eds.), *Modernity and its Malcontents*, Chicago: Chicago University Press, 1993, pp. xi-xix.

Echeverría define o ethos como uma configuração do comportamento humano destinada a recompor o processo de realização humana de tal forma que adquire a capacidade de superar uma situação histórica que o coloca em perigo radical. Um ethos é, portanto, a cristalização de uma estratégia de sobrevivência, inventada institivamente por uma comunidade. Essa cristalização coincide com um conjunto de hábitos e costumes coletivos, por um lado, e um conjunto subjetivo de predisposições caracterológicas plasmadas no indivíduo, por outro. Echeverría distingue quatro tipos de ethos para diferenciar tanto os períodos históricos quanto as formas de lidar com as contradições, na produção e circulação de bens, entre valor de uso e valor de troca no mundo capitalista moderno. Contestando a forma natural que Marx atribuiu ao valor de uso das coisas, ele considera que o consumo do produto do trabalho, sua fruição, é de ordem subjetiva, e que o componente cultural é altamente influente. Nesse sentido, o ethos barroco inaugura uma modernidade alternativa na qual predominam a ficção, a ostentação e o gasto suntuário. Echeverría retém do ethos barroco, cujas manifestações artísticas têm sido extensivamente analisadas em termos de ficção, ostentação e dramatização, as seguintes características: uma economia informal ou tendente ao contrabando, um gosto pronunciado pela encenação e, por último, a capacidade humana de suportar as situações difíceis da vida, desde que possa contar com a experiência através do uso da ficção. Para Echeverría, o ethos barroco, ainda hoje, permite enfrentar as contradições do capitalismo neoliberal ao priorizar o valor de uso sobre o valor de troca, ou seja, o prazer sobre a acumulação. Assim, o lema do ethos barroco pode ser o seguinte: “O homem pode, na realidade, suportar condições de vida intoleráveis sob a modernidade capitalista, mas apenas se puder simultaneamente recontar a sua experiência de outra forma, de uma forma imaginada e trans-real”.⁴

Muitos historiadores concordam que uma “economia mundo”, como Fernand Braudel a descreve, estava para ser formada no século XVII, no Atlântico. Mas, para Echeverría, esta “economia mundo”, longe de ser liderada

4 Bolívar Echeverría, “Multiple Modernity”, Colóquio do século XVII na Cidade do México, Loyola University, New Orleans, 2001. ☞

pelas Coroas Ibéricas, desenvolveu-se nas suas margens, ou mesmo contra elas, numa economia informal, mas suficientemente poderosa para alimentar a prosperidade das cidades coloniais latino-americanas. É verdade que as análises do Atlântico Sul elaboradas por Luís Felipe Alencastro ilustram a competição progressiva entre a coroa Portuguesa, o clero e os colonos no Novo Mundo.⁵ Essa rivalidade entre colônias e metrópoles levou às Independências do século XIX, que se basearam na ficção da descolonização, uma vez que os Independentistas justificaram a sua ruptura com a metrópole graças à negação colonial, cujos efeitos Christian Geffray tão bem tratou em sua pesquisa sobre a servidão na Amazônia brasileira.⁶

Se, do lado africano do Atlântico Sul, as relações com as coroas europeias foram percebidas como igualitárias durante o Trato,⁷ vale ressaltar que a maioria dos bens de troca contra escravos eram bens de prestígio.⁸ A ostentação fazia parte da representação do poder tanto político enquanto místico. As festividades dos Grandes Costumes⁹ no reino de Daomé ensejavam ocasião para o consumo suntuário de presentes por parte do rei, dos administradores das províncias do reino e dos comerciantes negreiros, durante as quais comida e bebida alcoólica fluíam.

A importância do valor de uso sobre o valor de troca em uma área dominada pela escravidão, pela economia de plantation, pela Contra Reforma e pela racialização das relações sociais estimulou comportamentos e modos de vida que ultrapassavam a arte, e cujas ficção e transgressão se tornaram estratégias de sobrevivência, tanto no Brasil quanto no Benim.

5 Alencastro, *O trato dos viventes*.

6 Christian Geffray, *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne*, Paris: Karthala, 1995.

7 Ver, por exemplo as cartas dos reis do Daomé à coroa portuguesa. Cf. Luis Nicolau Parés, Cartas do Daomé, *Afro-Ásia*, n. 47, (2013), pp. 296-395, .

8 Ver por exemplo, a tese de doutorado de Thiago C. Sapede, “Le Roi et le temps, le Kongo et le monde. Une histoire globale des transformations politiques du Royaume du Kongo (1780-1860)”, Tese (Doutorado em Historia), École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2020, capítulo IV “Marchandises, insignes de pouvoir et objets diplomatiques : la question des objets politiques” pp. 251-278.

9 Ver Catherine Coquery-Vidrovitch, “La fête des coutumes au Dahomey: Historique et Essai d’interprétation”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, ano 19, n. 4 (1964), pp. 696-716.

Inspiro-me na semântica narrativa de Louis Marin,¹⁰ para quem a representação é uma presença real que ele concebe como estando interligada ao poder. Marin argumenta que a força das coisas está sempre articulada com a sua representação e que o poder não está na materialidade de um corpo ou coisa, mas na representação que os constitui. A refração dos olhares constitui o dispositivo de poder através do qual a representação constitui o sujeito (aquele que olha e aquele que é olhado) numa lógica de subjetivação.

Até que ponto é possível reconstruí-lo além do contexto absolutista francês do século XVII para explicar experiências não cristãs ou simplesmente articuladas por meio da representação? Parece-nos que esse dispositivo também pode explicar experiências mais “táteis” de presenças divinas.

Essa comparação repercute as observações de Louis Marin em *Opacité de la peinture*,¹¹ onde ele afirma que “imagens pintadas” escondem o fato, e que o que representa não são as próprias imagens, mas o dispositivo da pintura que articula várias ordens de significante. Em uma palavra, para representar o quadro deve parecer invisível. Representa, portanto, pela sua invisibilidade. É a materialidade desse invisível que revela a visibilidade da representação.

Observamos o mesmo fenômeno com as divindades africanas, uma vez que o seu poder reside na invisibilidade da sua visibilidade. De fato, a imagem que esses objetos transmitem é sempre misteriosa. Supomos que a coisa é composta por múltiplos elementos, intuímos alguns deles, cujo poder se deve à invisibilidade da sua visibilidade.

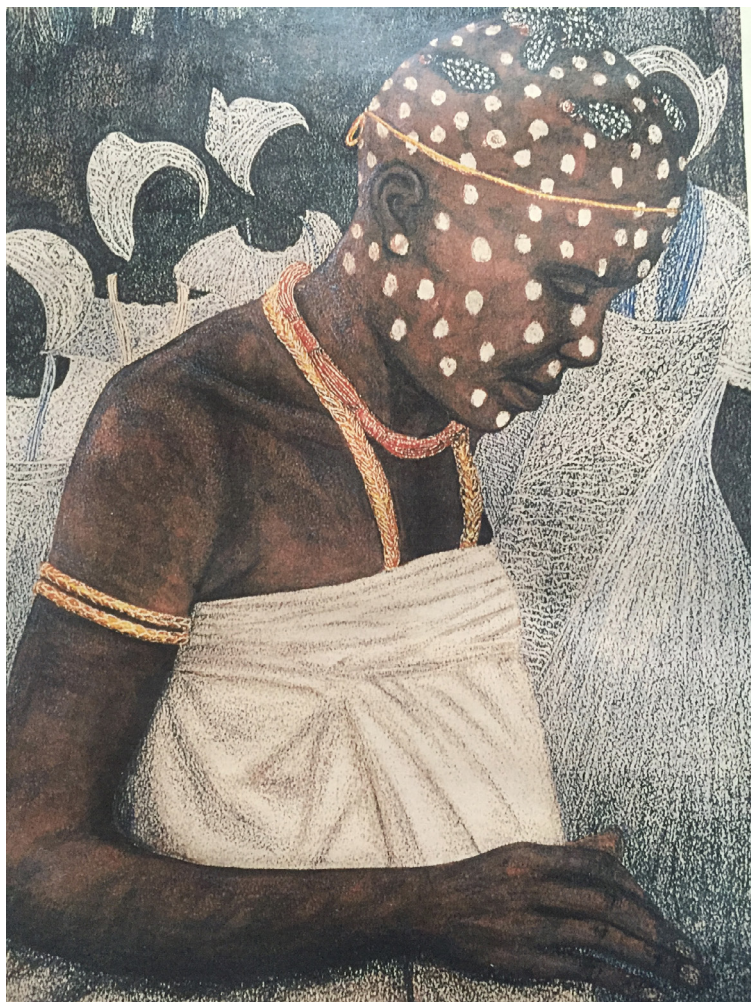
Assim, considero os rituais de possessão como imagens das divindades que vêm consagrar seus poderes. Longe de reforçar a invisibilidade da coisa sagrada, ao contrário, elas mostram, em presenças sucessivas, forças transformadas em poder/potência graças a processos eucarísticos que literalmente animam os intercâmbios entre os fiéis, os observadores

10 Louis Marin, *La Parole mangée et autres essais théologico-politiques*, Paris: Klincksieck, 1986.

11 Louis Marin, *Opacité de la peinture*, Paris: Ed. EHESS, 2006 [1989].

e os deuses celebrados. Em um cenário no qual os corpos dos fiéis e os corpos dos deuses se fundem no transe e na manducação dos animais sacrificados, e são refletidos como num espelho, o rito é acima de tudo um cenário composto pela narrativa e pela presença real do mundo do invisível.

Figura 2: Noviça do candomblé, no dia da sua saída do processo iniciático



Fonte: Foto de Pastel de Zia

O ethos barroco e o candomblé na Bahia

Na Bahia, não é difícil perceber esse ethos barroco na magnificência das celebrações públicas, nas procissões religiosas e carnavalescas ou na apresentação das divindades do candomblé para os não iniciados. Comparar o candomblé ao carnaval da Bahia, longe de o desrespeitar, ilustra a maneira pela qual os subalternos reagem ao racismo e à sujeição das populações mais humildes do país. Michel Agier,¹² em seu livro sobre o Carnaval da Bahia, mostra como os foliões, longe de se disfarçar, mostram, ao contrário, algo de seu status social e de sua filiação racial. Precedido e encerrado por eventos religiosos – o bloco carnavalesco Ilê Aiyê pesquisado por Agier é, quanto a isso, um exemplo eloquente –, o carnaval baiano é uma extensão do mundo do candomblé, ainda que hoje a sua intensa “turistificação” tenda a apagar os aspectos de protesto e afirmação identitária.

Em todas as casas de candomblé em Salvador e no Recôncavo (Cachoeira, São Félix, Muritiba e Governador Mangabeira), nas quais assisti a festas públicas em homenagem às divindades e às saídas dos iniciados, inclusive nas casas mais humildes, a ostentação é um requisito necessário tanto do respeito devido aos orixás e inquices quanto do poder (*axé*) dessas casas.

No candomblé da Bahia, cada casa compete para dar às celebrações públicas brilho e prazer aos olhos, gravar na retina e na memória. O poder de uma casa e de seu(sua) líder pode ser vistos durante as cerimônias públicas, que são espetáculos reais, muitas vezes deslumbrantes, tanto no brilho das cores quanto na coreografia dos corpos e no ritmo dos atabaques e dos cânticos.

Assim, as imagens revelam-se em toda a sua resplandecência em certas sequências rituais. Entre as mais notáveis estão aquelas que ocorrem no dia de Corpus Christi. Nesse dia, em algumas das casas de nação Nagô-Ketu, a celebração do ritual eucarístico acontece durante uma missa,

12 Michel Agier, *Ilê Aiyê: A Fábrica do Mundo Afro*, São Paulo: Editora 34, 2024.

seguida pela celebração de Oxóssi, deus da caça e da floresta, considerado na mitologia baiana como o rei do antigo reino pré-colonial de Ketu. De acordo com a casa, a missa tem lugar dentro do território dedicado a divindades pagãs ou em uma igreja pertencente às antigas irmandades seculares de pessoas de cor. Geralmente, o ritual dedicado a Oxóssi começa fora da casa, em um lugar considerado “selvagem”, devido à natureza dessa divindade.

No brilho das festas públicas também se expressa um sentimento de melancolia sobre a terra que foi perdida ou deixada. Ele permeia toda a sociedade e assume diferentes formas (*jururu*, *banzo* e *saudade*), dependendo de sua origem ameríndia, africana ou europeia.

O “jeitinho brasileiro”,¹³ aqui ressaltado como a maneira como as pessoas cruzam as fronteiras sociais e raciais e, ou, quebram as regras legais e burocráticas para obter proveito variado, faz parte desse ethos, cujos limites entre o lícito e o ilícito, a ficção e a realidade são extremamente permeáveis.

O candomblé na Bahia, como é largamente sabido, é um culto afro-brasileiro de possessão que se organiza por meio de nações, evocando diferentes regiões ou reinos africanos, compreendendo principalmente populações da antiga Costa dos Escravos e do antigo reino do Kongo. Na Bahia dos anos 1990, a doxa do Candomblé considerava a nação Nagô-Jeje como a mais completa e sofisticada, não obstante o itinerário de certos chefes de culto se iniciasse no candomblé de caboclo, candomblé de nação Bantu, com, em certos casos, posterior, deslocamento para a nação Nagô. Isso se deveu, por um lado, às revoltas de escravos, a mais importante das quais foi a revolta dos malês, em 1835,¹⁴ e cuja repressão resultou em que muitos libertos fossem

13 Em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda define o brasileiro por sua cordialidade, ou seja, sua propensão a se libertar do formalismo e das convenções sociais. Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1999. Ver também: Christian Geffray, “Le lusotropicalisme comme discours de l’amour dans la servitude”, *Lusotopie*, n. 4 (1997), pp. 361-372, [↗](#). Neste artigo, o autor analisa como as relações sociais são construídas com base no amor/amizade para transcender as relações de classe e raça.

14 João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

enviados de volta à antiga Costa dos Escravos. Alguns desses famosos *Aguda*, do Benim e da Nigéria, e os *Tabom*, de Gana e Togo, viajaram entre a África e o Brasil até a década de 1940. Importantes autores, a exemplo de Roger Bastide,¹⁵ reivindicavam a pureza do candomblé de nação Nagô-Jeje em relação às outras nações, assim como Pierre Verger, fotógrafo e etnólogo que viveu em Salvador desde o final da década de 1950 até sua morte, em 1996, e que muito contribuiu para a supervalorização dessa nação, bem documentada graças a seus trabalhos sobre a história do tráfico de escravos e dos cultos aos Vodun e Orixá na antiga Costa dos Escravos.¹⁶ Hoje, tal como na década de 1960,¹⁷ todas as nações africanas do candomblé são consideradas de igual valor e participam dos feriados públicos umas das outras.

A análise do ritual que abre o ano litúrgico nas casas de candomblé da nação nagô-ketu ilustra tanto o ethos barroco que o permeia quanto as sequências espelhadas das diferentes entidades celebradas nesse dia.

O ritual da cabeça de boi acontece no Corpus Christi nas três casas mais famosas de Salvador,¹⁸ incluindo o Gantois, cujos membros incluem importantes estrelas da música popular brasileira, como Maria Bethânia, Gal Costa e Caetano Veloso. Em duas ocasiões assisti a esse ritual em uma casa na periferia de Salvador, cujo líder procedia da região do Recôncavo Baiano, mais especificamente de Cachoeira, considerada a Roma do Candomblé devido aos seus muitos *terreiros* e à irmandade leiga de mulheres negras, a *Irmandade da Boa Morte*. As ligações entre o Candomblé e as irmandades leigas de cor são especialmente importantes, pois foi a partir dessas

15 Roger Bastide, *Les religions africaines africaines au Brésil*, Paris: PUF, 1955; Roger Bastide, *Le candomblé de Bahia. Rite jêjê-nagô*, Paris: Plon, 2000 [1958].

16 Pierre Verger, *Notes sur le culte des frisa et Bodin à Bahia, la baie de Tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne côte des Esclaves en Afrique*, Dakar: IFAN, 1957.

17 A famosa Gaiaku Luiza, de nação Jeje e imortalizada por uma foto do gravador, escultor, pintor, muralista e desenhista Carybé, como vendedora de acarajé, relatava como, em sua época, durante as festas públicas, qualquer que fosse a nação, o povo de santo era unido e vinha ampliar a roda das festas uns dos outros.

18 O Engenho Velho da Federação, conhecido como Casa Branca, o Axé Opô Afonjá e o Gantois compartilham uma genealogia comum e são todos dirigidos por mulheres. Ver: Ruth Landes, *The city of Women*, Albuquerque: Macmillan, 1947.

irmandades que surgiram as primeiras matriarcas/líderes das três casas consideradas fundadoras do Candomblé da Bahia.

Como compreender o fato de que em casas de candomblé consideradas as mais ortodoxas e africanas, a cada ano, na quinta feira do Corpus Christi, o calendário litúrgico se inicie com a celebração conjunta do Profeta Jesus Cristo e da divindade Oxóssi, presumido fundador do antigo reino de Ketu?

Ao contrário da visão hoje comum de que as conexões entre o culto dos santos católicos e as divindades africanas decorrem do que Bastide descreveu como sincretismo de máscaras,¹⁹ ocorreu-me, durante uma pesquisa realizada em meados da década de 1990, que a maioria dos rituais de Candomblé, longe de ocultar as ligações entre os mundos europeu, africano e ameríndio, ao contrário, expõe-nas nos rituais mais importantes, no que pode ser descrito como um espelho barroco.²⁰ A semântica narrativa de Louis Marin²¹ torna possível compreender as sequências que abrem e fecham o dia como um único e mesmo ritual, o da celebração do nascimento da humanidade no Brasil, através de seus antepassados primordiais. Os dois eventos evocados são reunidos em um espaço-tempo consagrado e renovado anualmente, graças aos ritos de transubstanciação que se sucedem neste dia. A sua cronologia permite evocar, ao mesmo tempo, a antiga potência colonial e as suas hierarquias, e assegurar a presença real na experiência de cada participante.

O modelo teórico de Louis Marin permite-nos, ademais, ultrapassar o paradoxo do rompimento epistemológico e analisar todo o ritual como uma narrativa teológico-política. A narrativa evocada pela transubstanciação dos corpos divinos, a sua presença real através da hóstia e da cabeça de um boi sacrificado resulta em um ritual social total que evoca e atualiza a cena primordial do encontro entre europeus, africanos e indígenas.

19 Roger Bastide, “Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien”, *Anais do XXXL Congresso internacional de Americanistas*, São Paulo, vol.1, 1955, pp. 493-503, 

20 E. Kadya Tall, *Le candomblé de Bahia, miroir baroque des mélancolies postcoloniales*, Paris: Le Cerf, 2012.

21 Marin, *De la représentation*, Paris: Seuil, 1994.

À guisa de resumir essas observações, deve-se notar que, nas três casas de candomblé mais afro-centradas de Salvador, a transformação do corpo de Cristo em vinho e pão é celebrada nas primeiras horas de cada Corpus Christi, seja em uma igreja, em particular a igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, seja nas próprias casas de culto mais modestas. O ritual eucarístico tão celebrado desde a Contra Reforma Católica é seguido por um ritual para a glória do Rei de Ketu, Oxóssi. Durante esse ritual, um boi é sacrificado, sua cabeça é transformada em um objeto divino para celebrar o poder de morte do deus da caça e, na calada da noite, a descida dos deuses nos corpos dos adeptos marca o encontro que de fato ocorreu, e o rito é concluído com um jantar comunitário que testemunha a fase final dos processos de transubstanciação celebrados ao longo de todo o dia. O sacrifício de Jesus Cristo celebra a vida, enquanto a cabeça do touro consagrada a Oxóssi é um lembrete do poder de matar do caçador. Deve-se observar também que, embora os dois personagens principais do dia sejam o Filho de Deus e o rei caçador, outras figuras também estão presentes, principalmente no espaço consagrado do Candomblé. Na soleira do salão onde se realizam as festividades públicas, vemos *Exu*, a figura africana do *trickster*, bem como *Preto velho*, o velho escravo negro doméstico, e *Maria Padilha*, a prostituta de coração grande da época colonial.²² Os vários fundadores da nação brasileira são celebrados em quadros sucessivos. Essa narrativa é alimentada pelo consumo ostensivo de corpos sacrificados, pelos corpos dos médiuns vestidos em seus melhores trajes e pela comida compartilhada, cada sequência espelhando a anterior.

Um espelho que articula, na diversidade das modernidades capitalistas, a pluralidade de mundos por meio de corpos movidos por um ethos que cristaliza, no âmbito de uma ficção, convergência entre um conjunto subjetivo de predisposições individuais impulsionadas pelo valor de uso e um conjunto objetivo de usos e costumes coletivos.

22 Marlyse Meyer, *Maria Padilha e toda sua quadrilha. De amante de um rei de Castela à Pomba Gira de Umbanda*, São Paulo: Duas cidades, 1993.

Para identificar o “poder produtivo do espelho”, ou melhor, o poder do espelho de produzir corpos mobilizados pelo ethos barroco, voltemo-nos, uma vez mais, para Louis Marin e sua abordagem semântica do poder em sua representação.²³

Tomando emprestado dos lógicos de Port-Royal sua teoria do signo, desenvolvida a partir da análise semântica do dogma da Eucaristia, Marin faz da declaração: “Este é o meu corpo”, a palavra-coisa que realiza o poder de transubstanciação do ritual eucarístico. Para ser eficaz, uma palavra-coisa deve compreender três formas enunciativas – uma declaração narrativa, uma declaração assertiva e uma declaração prescritiva – que estão no centro do processo de transubstanciação do pão e do vinho no corpo de Cristo.

Um africanista poderia sorrir ao comparar a afirmação “Este é o meu corpo” e o ritual de transubstanciação que a ilustra com um ritual africano, mas Marc Augé mostrou claramente, em seu *Génie du Paganisme*,²⁴ o caráter “fetichista” do culto às divindades africanas. Marin, por sua vez, argumenta que, longe de simbolizar a linguagem por meio da metáfora, da metonímia ou sínédoque, esse tipo de declaração torna o que é dito ou mostrado algo efetivo e real. O poder é realizado na representação que é dele feita, e são as declarações, consideradas como “coisas-palavras”, ou seja, como ativadores do poder, que as enquadram e encenam. Ele também afirma que a força das coisas está sempre articulada em sua representação, e que o poder reside não na materialidade de um corpo ou de uma coisa, mas na representação que os constitui. A refração dos olhares constitui esse mecanismo de poder por meio do qual a representação constitui o sujeito (aquele que olha e aquele que é olhado) em uma lógica de subjetivação. O dispositivo de representação é, portanto, realizado na experiência do olhar do espectador, que se reflete no olhar do sujeito-deus-coisa, que, por sua vez, se reflete no olhar do espectador.

Até que ponto podemos considerar os ritos do Candomblé, e as várias sequências que os compõem, como uma sucessão de imagens que reúnem as divindades invocadas, os médiuns e os espectadores, na presença

23 Marin, *De la Représentation*.

24 Marc Augé, *Génie du paganisme*, Paris: Gallimard, 1982.

real dessa transubstanciação operada na estrutura dos corpos impulsio-
nados pelo ethos barroco?

Em primeiro lugar, deve-se enfatizar que, tal como o ritual eucarístico, todo rito de possessão funciona como uma palavra-coisa: a teologia de um enunciado “pagão” também deve sua eficácia ao fato de recitar uma narrativa, repetir um discurso e reproduzir uma lei. Vemos as mesmas “três modalidades enunciativas contidas precisamente no cânone da missa católica, no momento da consagração: a da representação narrativa ‘então Jesus, tomando o pão e dando graças, partiu-o e o deu aos seus discípulos...’, a de um discurso assertivo: ‘este é o meu corpo que vai ser dado por vós’, e a de um discurso prescritivo que estabelece o espaço da comunidade eclesial: ‘Tomem..., comam..., bebam..., façam isso em memória de mim, a nova aliança em meu sangue’”.²⁵

Nos cultos do Vodun e do Candomblé, o rito também é sustentado por uma narrativa (uma lenda ou um mito sobre a divindade e/ou o encontro entre os humanos e a divindade para enfrentar um perigo que ameaça a vida da sociedade), um discurso assertivo (a verdade da palavra divinatória e a linguagem corporal na descida dos deuses sobre os iniciados) e um discurso prescritivo (proibições e obrigações) que estabelece a reprodução do espaço da comunidade de adeptos, reforçado pelo compartilhamento de uma refeição comunitária. Pode-se dizer, então, que as palavras-coisas acompanham as diferentes fases de um rito de Candomblé, que, como todos os ritos, são caracterizados por seu aspecto codificado e sua natureza reiterativa, que, por meio da transubstanciação de corpos divinos e corpos movidos por um ethos barroco, tornam possível ver e ouvir algo além da linguagem e é muito mais da natureza de comunhão do que comunicacional.

Os ritos do candomblé, sejam eles ritos terapêuticos ou ritos de regeneração do poder de *deus-coisa*,²⁶ funcionam como imagens que

25 Marin, *La parole mangée*, p. 31. (Tradução nossa).

26 Jean Bazin, “Retour aux choses-dieux”, in Jean Bazin, *Des clous dans la Joconde*, Toulouse: Anacharsis, 2008, pp. 493-520.

encenam e representam processos de transubstanciação que ligam os diferentes atores presentes e que são celebrados. Juntos, eles formam um retrato, e é o olhar de cada um deles, um voltado para o outro, que transforma as imagens encenadas em uma sessão cinematográfica com começo, meio e fim, geralmente escandidas em três fases, i.e., separação, liminaridade e agregação inscritas em uma moldura, não no sentido Batesoniano²⁷ de um playground, mas no sentido Mariniano de uma moldura que define o quadro.

A performance concebida por Louis Marin, em outras palavras, a presença real de figuras de diferentes mundos imaginários reunidas em um mesmo dia, parece aplicável, sinteticamente, à celebração da história da construção do Brasil por meio de corpos divinos, corpos capturados pelo ethos barroco que os compõe. Em suma, essas diferentes figuras, pertencentes a diferentes épocas e culturas, seriam, no Corpus Christi, ativadas em uma mesma sequência ritual, a da celebração dos ancestrais na fundação do Estado-nação brasileiro e da “cordialidade de seu povo”, de acordo com Sérgio Buarque de Holanda.²⁸

Acolhida essa interpretação, o Candomblé equivaleria a uma notável ilustração do encontro dos imaginários ameríndio, africano e europeu²⁹ sob a forma de uma ficção barroca que parece testemunhar a realidade da fraternidade sociorracial entre os colonizadores europeus, os ameríndios que foram amplamente dizimados e os africanos deportados para a escravidão.

Concentrei-me aqui nas festividades públicas do candomblé porque é através delas que este ethos barroco é expresso, permitindo que as pessoas convivam apesar das fortes desigualdades dos agentes sociais e da sociedade como um todo. Expor o poder das divindades do candomblé em festivais públicos frequentados por todos os estratos sociais não deve, naturalmente, fazer-nos esquecer de que a iniciação da maioria dos seguidores do candomblé

27 Bateson, Gregory, *La Cérémonie du naven*, Paris: Éditions de Minuit, 1971.

28 Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*.

29 Ver E. K. Tall, “La transe dans tous ses états: voduns, orixàs, caboclos et erês”, *Gradhiva*, n. 23 (1998), pp. 35-46.

valor de uso de bens de prestígio que circulam no espaço-tempo em que as sociedades envolvidas experimentam o risco do perigo de sua morte.

A antiga Costa dos Escravos e a África Central foram as duas regiões mais ativas durante o comércio de escravos no Atlântico Sul. Echeverría associa esse comércio, a colonização do Novo Mundo e a Contra Reforma como elementos operativos de um ethos barroco, passível de ser encontrado no catolicismo dos reis do Kongo e nos messianismos que o ampliaram no final do século XIX. Dona Beatriz, conhecida como Kimpa Vita, a fundadora do primeiro movimento profético de Santo Antônio na região, foi queimada na fogueira em 1706. Quanto ao antigo reino de Danhomè, embora o catolicismo³⁰ não tenha se enraizado antes da chegada dos *Retornados* no início do século XIX, o ethos barroco permeou o centralismo burocrático do reino, com a apropriação exclusiva de certos bens por seu valor de uso e, entre os séculos XVIII e XIX, com a invenção de novos rituais e a ostentação, cada vez mais exacerbada, durante o festival anual da chamada Grande Alfândega.³¹ Catherine Coquery-Vidrovitch remonta a existência desses costumes ao século XVII, que teriam atingido seu auge sob os reinados de Guezo (1818-1858) e Glele (1858-1889), o período do comércio do “submundo”.³² William Snelgrave relata grandes festas com distribuição de presentes entre o rei, seus grandes dignitários e a população do reino durante esse festival.³³ A ostentação e os gastos, bem como os sacrifícios humanos, deixaram sua marca na mente dos viajantes europeus.³⁴

30 John D.Y. Peel, *Christianity, Islam, and Orisa-Religion. Three Traditions in Comparison and Interaction*, Oakland: University of California Press, 2015. 

Neste livro, ele observa que os estados centralizados, como Danhomè e Akan, servem como uma espécie de barreira ao monoteísmo, ao contrário dos reinos descentralizados, como Oyo organizado em províncias.

31 Ver: Edna G. Bay, Asen, *Ancestors and Vodun. Tracing Change in African Art*: Urbana & Chicago, University of Illinois Press, 2008.

32 Coquery-Vidrovitch, “La fête des coutumes au Dahomey”.

33 Captain W. Snelgrave, *A full account of some parts of Guinea & the slave trade*, trad., Amsterdam, 1785. (Funcionário da companhia real em Juda et no campo de Allada em 1726-1727).

34 Análises metaproteômicas recentes revelaram o uso de sangue humano e de aves nos materiais de construção de túmulos reais de Gezo, em Abomey. Ver: Charlier, P. &

Em seu estudo sobre o reino do Kongo, Kajsa Ekholm afirma que o poder da aristocracia se baseava no monopólio do comércio exterior, controlando não os bens de produção, mas os objetos de prestígio com alto valor de uso (cobre, marfim, escravos).³⁵ Thiago Sapede considera esses objetos de prestígio como objetos políticos, pois permitiriam que o rei legitimasse e perpetuasse seu poder na escala de suas relações interafricanas.³⁶ Em Danhomè, onde o poder era centralizado, em que pese a realza nunca ter retido o monopólio do comércio de escravos, os objetos políticos de origem externa permitiram que ela legitimasse a violência, pois, como Patrick Manning aponta, os escravos procediam de menos de duzentos quilômetros da costa.³⁷ Esses objetos e imagens de poder consistiam em armas, pólvora, barras de ferro, móveis, roupas, tecidos, canos, louças e assim por diante.

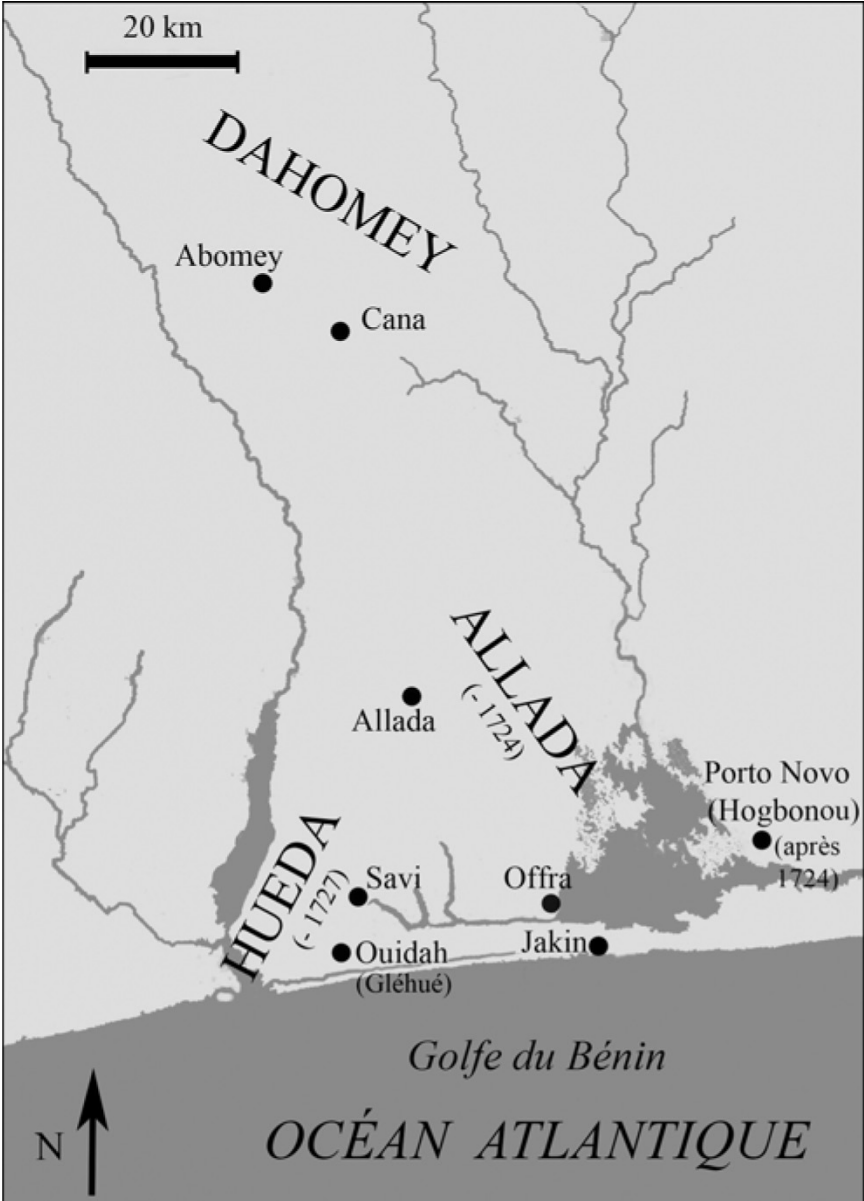
et al., [DOI](#), Proteomics (2024), e2400048.

35 Ekholm Kajsa, *Power and Prestige. The Rise and Fall of the Kongo Kingdom*, Uppsala: Skriv Service AB, 1972.

36 Thiago C. Sapede, “Le Roi et le temps, le Kongo et le monde. Une histoire globale des transformations politiques du Royaume du Kongo (1780-1860)”, Tese (Doutorado em Historia), École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2020, [DOI](#).

37 Patrick Manning, *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Figura 4: Os antigos reinos de Danhomè, Allada, Porto Novo e Savi.



Fonte: Cambridge University Press & Assessment

Se o gosto por itens de luxo, sob a forma de objetos raros, é inerente a qualquer sociedade, no caso dos reinos da antiga Costa dos Escravos, antes do comércio escravagista, eles eram adquiridos por meio da navegação costeira³⁸ entre a costa da atual Gana e da Nigéria: os búzios eram trocados por tangas de tecido *kita*. Mas, com o comércio atlântico, vieram porcelana, veludo e vários tecidos da Europa, álcool, cachimbos e armas, além de ouro e tabaco, do Brasil. O ouro brasileiro era usado como moeda de troca com os comerciantes de escravos europeus para aquisição de artigos de luxo (armas, vários tecidos, louças, álcool etc.). A transição de uma economia de troca e de uma única moeda (búzios) para uma pluralidade de moedas (libras inglesas e francesas, ouro brasileiro) levou todos os reinos africanos à modernidade pré-capitalista.

Em ambos os lados do Atlântico Sul, a religião foi um pivô essencial para o exercício da dominação. Enquanto a Contra Reforma desempenhou um papel central na legitimação da colonização no Novo Mundo, no Danhomè foi por meio do controle do culto e da celebração dos Grandes Costumes que as potências de Abomey legitimaram seu governo, que às vezes foi descrito como absolutista.³⁹ Os cultos locais foram reorganizados após a conquista do reino Savi sob o reinado de Agaja (1711-1740), cujo posto comercial em Uidá lhe deu acesso ao comércio atlântico de escravos. Seu sucessor, Tegbesu (1742-1774), sob a influência de sua rainha-mãe, incorporou um grande número de divindades de origem proto-iorubá e criou um ministério de culto (*ajaxò*) para garantir que os detentores de cultos vodun não organizassem golpes de estado,⁴⁰ como parece ter sido o caso durante o reinado de Akaba (1685-1708). Em particular, *Sakpata*, divindade da terra quente,⁴¹ foi banida sob vários reinados por causar epidemias de

38 Jean-Pierre Chauveau, « Une histoire maritime africaine est-elle possible ? Historiographie et histoire de la navigation et de la pêche africaines à la côte occidentale depuis le XV^e siècle », *Cahiers d'études africaines*, v. 26, n. 101/102 (1986), pp. 173-235, [📄](#).

39 Cf. Maurice Glélé, *Le Danxome. Du pouvoir Aja à la nation Fon*, Paris: Nubia, 1974.

40 Cf. Robin Law, "Ideology of royal power: The dissolution and reconstruction of political authority on the slave coast, 1680-1750", *Africa*, v. 57, n. 3 (1987), pp. 321-344, [📄](#).

41 Christine Henry, "La terre de Sakpata", *Journal des Africanistes*, v. 80, n. 1-2 (2010), pp. 253-265, [📄](#).

varíola, nas quais dois reis sucumbiram, Akaba, em 1708, e Kpengla, em 1789. Foi somente no reinado de Gezo (1818-1858) que o clero dessa divindade voltou a ter liberdade de movimento no reino.

A importação e o controle das divindades das populações subjugadas culminavam nas festas conhecidas como Grandes Costumes, com a presença de todos os oficiais do reino. Esse era o momento em que eles traziam o tributo de todos os súditos do reino que estavam sob sua responsabilidade e quando certos assuntos eram julgados. Esses festivais anuais ocorriam após a temporada de ataques militares, e alguns dos prisioneiros mais importantes eram sacrificados juntamente com os condenados à morte, para alimentar os espíritos dos ancestrais reais.

De acordo com Robin Law, o objetivo desses grandes costumes e dos demais rituais era fazer com que “as pessoas de bem” acreditassem, por meio da comunhão de corpos, que o rei era o representante de todos os ancestrais. De fato, os cultos vodun eram, antes de tudo, cultos de linhagem e clã, antes de formar um panteão com divindades genéricas ligadas aos quatro elementos da natureza, sob a pressão de um estado centralizador. Com base na intuição de Law, Luis Nicolau Parés reconhece a natureza eminentemente ostensiva e ficcional dessas celebrações rituais.⁴²

Ao analisar o surgimento de novas figuras e objetos sob a lógica do retrato proposta por Louis Marin em sua análise do poder absolutista, podemos considerar os cultos e altares dos antigos reis do Danhomè como espelhos direcionados a si mesmos por um reino em perigo de morte – o que é uma característica do ethos barroco – a fim de materializar, na conduta do corpo de cada indivíduo, a presença, por meio do olhar, da própria força, do próprio poder. O efeito é de representação, em outras palavras, de trazer o poder do reino para a presença real. Durante o período da proibição do tráfico negreiro, o esplendor dos Grandes Costumes aumentou,⁴³ como se, com a pressão contra a escravidão, fosse necessário superar uns aos outros

42 Luis Nicolau Parés, *O Rei, o Pai e a Morte. A religião vodun na antiga costa dos escravos na África ocidental*, São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

43 Coquery-Vidrovitch, «La fête des coutumes au Dahomey», p. 699.

com imagens de poder. Com o fim oficial do comércio de escravos, em 1850, a produção de novas figuras permitiu que o Danhomè mantivesse seu poder. Os altares *Asen*,⁴⁴ inicialmente prerrogativas dos príncipes, se tornaram um sinal diacrítico de identidade Fon durante a colonização francesa e até os dias de hoje.

Figura 5: Asen do rei Gbehanzin



Fonte: Musée du quai Branly

44 Bay, *Asen, Ancestors and Vodun*.

Figura 6: Asen Contemporâneo em Kpomassé (2016)



Fonte: Kadya Tall

Vale a pena observar a importância do olhar na medida em que os rituais são como imagens diante das quais atores e observadores compartilham, por meio da mistura de seus corpos socializados, na presença real do poder real, especialmente durante os Grandes Costumes. Os gastos ostensivos com as melhores comidas e bebidas, os sacrifícios humanos que transformavam escravos e homens condenados em *sacrae* para alimentar os ancestrais na vida após a morte, tudo isso contribuía para a ficção do rei como pai da nação dahomeana.

Qual é a situação atual no Danhomè pós-colonial?

Um ethos barroco nos cultos contemporâneos em Benim

O cristianismo realmente se estabeleceu no século XVIII com a chegada dos *Retornados* do Brasil, e foi entre 1903 e 1909 que a Catedral de Ouidah foi construída, por iniciativa do primeiro vigário apostólico de Daomé, Dom Louis Dartois. Os seguidores do vodun Dan (pítón) apreciam muito contar, em frente à catedral, como seus ancestrais ajudaram a construí-la, carregando tijolos e outros materiais.

Embora a evangelização da região tenha se enraizado no início da colonização francesa, alguns prelados e administradores coloniais⁴⁵ logo registraram atos de violência por parte de alguns seguidores de cultos anti-bruxaria que pareciam ser novos na região. Com origem no norte da antiga Costa de Ouro, via o país Akan, esses cultos ainda estão muito vivos, embora sem a violência do início frente aos cultos mais antigos. Eles têm a particularidade de incorporar elementos da cultura cristã (cruz, alvorada, Natal) ou islâmica (sacrifício de Abraão em Tabaski) em suas práticas rituais.

Assim como as casas de candomblé mais famosas da Bahia, esses cultos neo-vodun celebram suas entidades em momentos-chave do calendário das duas religiões monoteístas presentes na região. Os cultos de inspiração cristã são celebrados no Natal, enquanto os de inspiração islâmica celebram a submissão de Abraão à vontade de Alá.

No entanto, se esses cultos neo-vodun surgiram na antiga Costa dos Escravos em época em que a colonização francesa foi acompanhada, como qualquer conquista colonial, de uma religião para legitimar a violência, mais de um século depois esses cultos estão crescendo exponencialmente, principalmente nas áreas urbanas. E embora a luta contra a bruxaria tenha cedido lugar, em grande parte, às terapias cotidianas, como observou Jérémy Cordon,⁴⁶

45 Cf. Christian Merlo, “Synthèse de l’activité fétichiste aux bas Togo et Dahomey”, *Bulletin de l’IFAN*, v. 12, n. 4, pp. 1156-1166.

46 Jérémy Cordon, *Cotonou, le vodun et la part des anges*, Paris: L’Harmattan, 2024.

o fato é que esses cultos são muito procurados pelas elites políticas em busca de poder, e todos os tipos de rumores os acompanham.

Esta seção analisa três situações rituais que são exemplares da dinâmica Vodun contemporânea.

Figura 8: Culto Tron Kpeto Deká em Cotonou, no século XXI. Durante a cerimônia anual (xwetanu), os iniciados que se tornaram líderes do culto vão à casa de seu iniciador para reabastecer seus deuses por meio de altares portáteis.



Fonte: Bruno Jouan

Em Tchiakpecodji, uma península entre Cotonou e Ouidah

Minha primeira experiência com o que, na segunda metade da década de 1980, eram considerados cultos contra feitiçaria e de prosperidade, foi participar de uma cerimônia anual (*xwetanu*) do culto *Tron Kunde* em uma península no lago Toho, cerca de trinta quilômetros a oeste da

capital econômica de Benim, Cotonou. Essa comemoração anual, que reuniu mais de cem seguidores em um sábado de novembro para um ritual de reafirmação da solidariedade e do poder de *Tron Kunde*, em torno de seu distribuidor na região de Ouidah e de seus muitos discípulos, foi um verdadeiro choque para os sentidos.

É importante lembrar que esse evento ocorreu no contexto de um regime autocrático marxista-leninista em que toda atividade religiosa era considerada o ópio do povo e que os cultos “endógenos” tinham de respeitar um calendário que não interferisse nas atividades agrícolas. Por exemplo, eles tinham de ser realizados entre o início de dezembro até o início de março. Não é preciso dizer que além das fronteiras da capital econômica Cotonou e da capital administrativa Porto Novo, todos seguiam seu próprio calendário, de acordo com os preceitos locais.

Em uma manhã de sábado, fomos para Kpahou bem cedo, onde um seguidor do culto, um cozinheiro que trabalhava para um expatriado, nos esperava para levar às festividades anuais de um líder desse culto, considerado sincrético ou neo-vodun na literatura antropológica. Desejando chegar cedo o suficiente para não presenciarmos apenas o auge do ritual, chegamos a um lugar chamado Tchiakpekodji, em uma península às margens do Lago Toho. Fomos recebidos em uma, à época, rara casa de dois andares e imediatamente levados ao andar superior da casa. Há um lounge mobiliado com um grande sofá de couro sintético cor de vinho, em frente ao qual, em uma mesa de centro de vidro, repousa uma impressionante variedade das mais luxuosas bebidas destiladas: ao lado do gim Royal Stork,⁴⁷ conhaques, martinis, uísques escoceses e irlandeses de dez anos e vários licores parecem estar competindo com uísques americanos. É um dia quente e, embora uma janela nos permitisse ver, de pé, o que estava acontecendo no andar térreo, depois de algumas horas de espera, em um calor cada vez mais sufocante, e percebendo que o ritual de comemoração está pronto para começar,

47 O gim holandês dessa marca é a oferta mais popular em todos os cultos Vodun da antiga Costa dos escravos. Ver Dmitri van den Bersselaar, *The king of Drinks. Schnapps Gin from modernity to Tradition*, Leiden: Brill, 2007.

eu me permito descer as escadas para não perder nada de um espetáculo muito impressionante.

Sob um toldo de lata, há um altar cuja composição não é possível entender. Ele está coberto por um monte gigantesco de nozes de cola que cada seguidor derrama à medida que chega, enquanto coloca algumas notas aos pés do líder do culto, notas que serão contadas por um de seus assistentes diante da congregação reunida, ao final do dia. Mais de 3.000 euros em dinheiro de hoje, em uma época em que o salário-mínimo oficial era de 83,82 euros.

A sugestão de certa licenciosidade suscitada pela presença de bebidas alcoólicas de luxo, nozes de cola e cédulas me pareceu corresponder perfeitamente à noção de gasto improdutivo, conforme concebida por Georges Bataille, para quem “a ênfase é colocada na perda, que deve ser a maior possível para que a atividade assuma seu verdadeiro significado”.⁴⁸ Naquele dia, os cerca de cem seguidores reunidos em torno do distribuidor local do vodun *Tron kunde*, vieram para celebrar seu pai espiritual e recarregar o poder de seus objetos-deuses portáteis, que durante esse fim de semana seriam regenerados pelos vários sacrifícios de animais e libações acompanhados de cânticos e transe mediúnicos. Ao retornarem para casa, esses líderes do culto transferiam o poder reativado de seu vodun portátil para os altares de seu templo, como se fosse uma infusão, por meio de mais sacrifícios e libações dentro de sua própria comunidade espiritual.

Em Ouidah, um antigo posto comercial, na casa do descendente do camponês que foi ao encontro dos Europeus

Alguns meses depois, a cerca de dez quilômetros de distância, fui recebida por Kpatenon. Ele é o chefe da comunidade Kpate, cujo ancestral foi divinizado

48 George Bataille, “La notion de dépense”, *La critique sociale*, n. 7 (1933), reproduzido em: Georges Bataille, *La part maudite*, Paris: Éditions de Minuit, 1949. Tradução nossa.

por ter sido a primeira pessoa a estabelecer contato, destemidamente, com os primeiros europeus a desembarcar na praia de Ouidah, que viria a se tornar o mais importante entreposto comercial no século XVIII. Diz a lenda que ele ofereceu laranjas para matar a sede dos recém-chegados, enquanto seu companheiro fugia, gritando que seres luminosos, brilhantes como o fogo, haviam surgido do oceano. Sua função na cidade não é muito importante, mas devido à sua preeminência nos contatos com os europeus, todos os eventos rituais que envolvem a comunidade local de agricultores *hweda*, pescadores *hula* e produtores de sal exigem sua presença. O ciclo ritual para todas as divindades dessas comunidades sempre começa com uma vigília em sua casa, onde todos os chefes de divindades locais vêm dançar ao som dos tambores, enquanto algumas mulheres, sentadas de frente para os tambores, batem no peito com as palmas das mãos em ritmo, entoando canções para a glória de Kpate. Não há possessões durante essa vigília, tampouco há refeição comunitária. Kpate preservou cuidadosamente a porcelana oferecida por seus anfitriões portugueses durante o primeiro contato, e essa louça foi transformada em *sacrae*. Essa vigília inaugura uma série de procissões e sacrifícios de animais nos vários templos *hweda* e *hula* da cidade. A vigília na casa de Kpate termina sem nenhum processo de transubstanciação pública, uma vez que se trata de um ancestral deificado em virtude de um feito individual. Segue-se, em ordem sucessiva, uma procissão para uma fonte organizada por Kpassenon, o ancestral do clã dos antigos governantes do reino de Savi; depois para as divindades do antigo território do reino de Savi, Dangbe, a píton real; depois para Zo, o fogo trazido pelo trovão, Li, uma divindade da terra do panteão *Hweda*, e uma série de vodun da floresta do panteão do céu (*hunvè*, literalmente vodun vermelho), cuja aparência é bastante espetacular, pois os seguidores carregam, sobre os ombros, seus pesados objetos divinos envoltos em um pano vermelho flamejante.

Figura 9: Portadores de Acina



Fonte: Bruno Jouan

E, por fim, Adantohu, uma divindade marítima masculina que, desde a época da conquista do Danhomè, deveria liderar todas as divindades locais sob a responsabilidade de seu chefe, Daagbo Hunon.

A procissão ao mar de Daagbo Hunon, chefe supremo dos cultos vodun hweda e hula em Ouidah

A procissão para a praia feita por Daagbo Hunon (DH), responsável pelos vodun do mar, em particular Adantohu, a divindade territorial que reina sobre o antigo posto de comércio de escravos desde que Danhomè conquistou o antigo reino de Savi, marcou o ápice da renovação do poder das divindades sob seu encargo.

Figura 9: Procissão ao mar por Daagbo Hunon Huna, líder dos cultos vodun locais em Ouidah, nos anos 2000



Fonte: Bruno Jouan

Daagbo Hunon (DH) é o título reconhecido para a pessoa responsável pelas divindades marítimas desde que Ouidah se tornou o posto comercial de Danhomè. Ao derrubar as hierarquias dos cultos locais, o colonizador abomeense realizou dois atos subsequentes, ou seja, subjugou as divindades e os corpos de seus seguidores ao poder absoluto do rei danhomè, e criou imagens de abundância, tornando o mar e suas divindades os fornecedores de todas as riquezas do mundo. Portanto, tal como foi desenvolvido detalhadamente,⁴⁹ a procissão ao mar é o ápice do calendário ritual, que pode se estender por vários anos, colocando em ação, de acordo com uma determinada cronologia, os principais cultos *hweda* e *hula* acima mencionados.

A importância dessa procissão reside no fato de ela reunir todas as divindades e seus seguidores sob a autoridade do DH e regenerar todas as divindades convocadas e que acompanham a procissão ao mar por meio de sacrifícios de animais. Todas as divindades marítimas e terrestres pertencentes aos Hweda e aos Hula de Ouidah estavam presentes por meio de seus objetos divinos, que eram ativados pelo sangue dos animais (aves e cabras) sacrificados antes de serem embrulhados em pacotes de tecido branco, durante a curta vigília na praia. Esse ritual evoca a jornada empreendida pelos escravos antes de atravessar a *Passagem do Meio*, marcada por três alfândegas principais, em cada uma das quais libações são feitas para pagar o preço da passagem.

Entre 1987 e 1989, pude acompanhar várias dessas procissões, que reuniam até oitocentas vodunsi, a maioria mulheres, carregando na cabeça jarros cheios de água lustral ou outros objetos divinos envoltos em percal branco. Essas procissões aconteciam durante o dia e envolviam toda a população Hweda e Hula de Ouidah. Em contraste, a procissão para o mar ocorre na calada da noite, e o DH começa sua jornada sobre as ondas, ao amanhecer. O sol já está alto quando uma piroga aparece no horizonte, DH é avisado e deixa o pequeno templo vestindo uma tanga e um lenço branco. Ele, como os reis de Abomey, é proibido de ver o mar, tabu que,

49 Ver Kadya Tall, “La procession à la plage de Ouidah, une production de l’Atlantique Sud ? », in Kadya Tall & Romulad Tchibozo, *Circulations et Productions Cultu(r) elles dans l’Atlantique Sud*, Cotonou: Éditions des Diasporas, pp. 88-99, [↗](#).

como todos os demais, só é transgredido em um contexto ritual. Não foi sem dificuldade que seus acompanhantes o içaram para a piroga, com vários pacotes embrulhados em percal branco e um cordeiro branco para oferecer ao mestre das profundezas do mar. O barco é conduzido por Dehwe, um barqueiro cujos ancestrais já haviam servido aos reis do antigo reino de Savi. Durante o banquete, subsequente ao sacrifício de um boi por asfixia, DH recebe, como sinal de privilégio, a língua do boi que foi reservada para ele.

A piroga conduzida por Dehwe logo desapareceu no horizonte e a longa espera pelo retorno do filho pródigo foi reforçada pelo canto e pela dança das vodunsi acampadas na praia. No meio da tarde, as centenas de seguidores que haviam formado a procissão noturna foram acompanhados por um grande número de pessoas que chegavam, em pequenos grupos, para testemunhar o retorno de DH das profundezas do oceano. Pouco depois das 16 horas, ele reapareceu, dessa vez orgulhosamente em pé no barco que o levava à terra, reconhecível por sua cartola, um símbolo, se é que já existente, de seu pacto com os europeus. Assim que os vodunsi o veem, correm para a água e a maioria entra em transe antes mesmo de DH colocar os pés em terra. *Tannyi*⁵⁰ e os jovens garantem que eles não se afastem muito da costa, pois as ondas são muito fortes devido aos recifes que formam uma barreira ao longo da costa do Benim. Pessoas do público leigo que vieram assistir ao retorno do DH também entraram em transe, principalmente as meninas, que foram imediatamente enroladas em tecido branco como se estivessem mortas e levadas, correndo, por homens jovens até o templo próximo à mesquita, antes de serem conduzidas ao convento, onde permanecem trancadas por muitos meses até a sua iniciação. O retorno a Ouidah foi feito a toda velocidade, com todos os líderes religiosos da cidade presentes para testemunhar o retorno de DH. Uma multidão de sombrinhas de dignitários vodun balouçavam na estrada de volta para casa.

No dia seguinte à procissão, um touro foi sacrificado, também por asfixia, no pátio de DH, na presença de seus correligionários e de alguns noviços recrutados no dia anterior. Dois dias depois, os líderes do culto sob o

50 Equede no Brasil, i.e. iniciada, que não incorpora o orixá/vodun.

domínio de DH se reuniram, novamente, no mesmo pátio para comer, ritualmente, o corpo dos deuses, um pedaço da cabeça do boi que, desde o dia anterior, havia sido deixado para apodrecer no telhado do templo de Adantohu.

Nessas três situações no sul do Benim, a minha suposição é de que os vários rituais articulam, por meio da mistura de olhares e corpos mobilizados pelo valor de uso dos objetos (cola, animais, tecido, cabeça de boi, álcool, etc.), a linguagem específica do ethos barroco, que é, como já referido, mais de comunhão do que comunicacional. O mesmo padrão seria encontrado no Brasil, com três sequências de fundamentação, i.e., narrativa (relato de como o perigo de extinção enfrentado pela sociedade foi superado na história da escravidão e da colonização), assertiva (a verdade da palavra divinatória e da linguagem corporal na descida dos deuses sobre os iniciados) e, finalmente, prescritiva (várias proibições), que estabelece o espaço da comunidade de adeptos, reforçado pelo compartilhamento de uma refeição à guisa de comunhão.

Se, no Brasil, a articulação entre candomblé e catolicismo é evidenciada pela festa de Corpus Christi nas casas mais famosas de Salvador, no Benim a adequação entre duas religiões que não têm ligação à primeira vista, exceto nos neo-vodun (Tron e Consort), foi notada graças à reflexão feita pelo atual Daagbo Hunon de Ouidah, que traçou um paralelo entre vodun e catolicismo. Em ambos os casos, segundo ele, há o mesmo processo eucarístico na manducação dos deuses, através da hóstia e dos animais sacrificados. Ademais da influência do missionário Padre Francis Aupiais (1877-1945),⁵¹ que longe da opinião europeia do vodun como fetichismo, o respeitava na sua dimensão cerimonialista, por um lado, e o fato de que a catedral de Ouidah, localizada a poucos metros do templo das pitões (vodun Dangbe), foi construída pedra após pedra com a ajuda dos seguidores desse, também podemos notar a influência das igrejas neopentecostais que abundam no país desde o retorno à democracia, e que colocam o catolicismo e os cultos no mesmo plano, como feiticeiros.

51 Gaetano Ciarcia, *Le Dahomey cérémoniel. Le cinéma de Francis Aupiais*, Paris: Éditions Hémisphères/Maisonneuve & Larose Nouvelles Éditions, 2024.

Um ethos barroco no espaço contemporâneo do Atlântico Sul

Parece-me óbvio que esse ethos se encontra no imaginário da bruxaria contemporânea, que esteve particularmente presente onde o comércio atlântico de escravos foi mais intenso, ou seja, na antiga Costa dos Escravos e no antigo território do Kongo. Aqui, as formas de moralizar as relações intrafamiliares, de linhagem, intraterritoriais e interterritoriais não são mais operacionais e estão se deparando com os infortúnios da vida contemporânea. Por um lado, há um aumento nos cultos neopagãos da prosperidade e, por outro, sua contrapartida cristã com a proliferação de igrejas evangélicas.

Figura 10: Um pastor camaronês que vive em Benim há vários anos



Fonte: Kadya Tall

No movimento neopentecostal que vem varrendo o planeta desde a década de 1980, tanto na África quanto na América Latina, o imaginário da bruxaria e suas práticas para afastar o infortúnio e a desgraça, além de afugentar espíritos malignos, confundir sabotadores invejosos e enriquecer-se, atribui valor de uso à zumbificação das pessoas, em vez de valor de troca para investimento na economia capitalista. O foco incide sobre o valor de uso dos corpos das vítimas, as “peças de reposição” necessárias para a aquisição de riqueza voltada para a construção de uma bela casa e obtenção de todos os sinais ostensivos de sucesso social, transformando os laços sociais em dependência e clientelismo.

Esse ideal de prosperidade é difícil de ser alcançado pela maioria das pessoas que vivem nessa área, na medida em que as elites políticas e econômicas monopolizam todos os bens e meios de produção, além de estarem impregnadas desse ethos barroco, se considerarmos a maioria dos governantes dessa área atlântica, que investem não em indústrias, mas em bens móveis e imóveis, edifícios e carros de luxo, etc. Ostentação, clientelismo e a melancolia de um passado constantemente questionado são as características mais marcantes dessa área atlântica barroca.

Por fim, durante o retorno dos chamados Tesouros Reais do Benim, as cidades de Cotonou, Ouidah, Porto Novo e Abomey foram cobertas por outdoors gigantes com os emblemas dos três últimos reis de Abomey, Gezo, Glele e Behanzin, testemunhando uma ficção que Kérékou, em seu período revolucionário, tentou apagar, ou seja, um Benim reduzido ao seu antigo reino de escravos. Hoje, a construção de três museus no triângulo do comércio de escravos, que são Abomey, Ouidah e Porto Novo, está suscitando a memória dos reinos de escravos ao primeiro plano da imaginação nacional beninense.

No Brasil, e particularmente na Bahia, a herança dos cultos afro-brasileiros e as antigas terras de quilombolas foram afirmadas, com força, com a nova constituição de 1988, que consagrou a liberdade de culto para toda a população brasileira e tem buscado possibilitar o direito à terra para os descendentes de escravos fugitivos. As demandas por direitos sociais têm sido, então, transformadas em termos culturais.

Esses direitos foram particularmente pisoteados durante o governo de extrema direita do presidente Bolsonaro (2019-2022), apoiado por movimentos evangélicos que travaram uma verdadeira batalha contra os grupos religiosos afro-brasileiros. Inúmeros atos de depredação contra casas de culto, acompanhados da morte de líderes, testemunham a importância da religião na arena política. Se aceitarmos que pertencer a uma religião é tanto uma questão íntima quanto uma reivindicação social, então esta última, com seus excessos, máscaras, ostentação e gastos, reúne todos os elementos de um ethos barroco.

Na costa atlântica africana, há dois movimentos contraditórios. Por um lado, há uma demanda urgente pelo reconhecimento dos chamados cultos endógenos ou cultos específicos da identidade de uma determinada população/classe social, reivindicando, por um lado, uma memória que ainda está viva, e bem viva, e, por outro, uma multidão de seguidores de movimentos cristãos ou muçulmanos neofundamentalistas que estigmatizam qualquer formação não ligada ao complexo abraâmico como um sinal de atraso. No Benim, por exemplo, para escapar desse estigma, alguns adoradores do Vodun e acadêmicos africanos estão propondo a criação de escolas para ensinar como combater a feitiçaria. Em ambos os casos, a luta para preservar a herança dessas formas religiosas faz parte de uma luta teológico-política como um mecanismo de descentramento epistêmico.

Essa última ideia nos permite retornar, no final desta exposição, ao ethos barroco que ainda permeia a região do Atlântico Sul contemporâneo. Para fazer isso, precisamos comparar a episteme barroca, conforme definida por Jean-Claude Vuillemin, com o ethos barroco de Bolívar Echeverría. Para Vuillemin, “o barroco se desenrolou do último quarto do século XVI ao início do século XVII, quando o início de uma nova episteme que levaria ao Iluminismo tomou forma”. Em sua opinião, o barroco marca o fim de uma autoridade superior e o nascimento do sujeito, no qual a relação com o divino não é mais hierárquica e enigmática entre um Deus distante e os seres humanos, pois estes últimos se tornam sujeitos de suas próprias

vidas. Se Vuillemin dá como exemplo a famosa frase de Descartes “Penso, logo existo”, também poderíamos citar a personagem Dom Quixote, ou a pintura *As meninas*, do pintor Velázquez, que longe de ser um anônimo artesão, se apresenta como sujeito e artista. Vuillemin também se pergunta “se a proliferação de ordens e congregações religiosas, suas manifestações suntuosas e a crescente paixão da época por problemas teológicos muitas vezes obscuros não seriam inversamente proporcionais à inexorável retirada da divindade do cenário mundial”.⁵² Essa observação ainda é flagrantemente atual.

Quanto a Echeverría, ele define o ethos barroco como um comportamento cultural que valoriza o valor de uso em detrimento do valor de troca em um sistema capitalista neoliberal em que a emoção, a transgressão e as múltiplas modernidades se desdobram com o encontro dos mundos ameríndio, africano e europeu.

Parece-me que a episteme barroca e o ethos barroco se complementam na medida em que, por um lado, os seres humanos do período barroco em diante se desenvolvem como sujeitos e, como tais, se apropriam do conhecimento para seus próprios fins e se manifestam como sujeitos culturais, independentemente de seu status social. Assim, em ambos os lados do Atlântico Sul, a predominância do valor de uso das coisas sobre seu valor de troca pode ser vista, em particular, nas práticas religiosas, sejam elas neopagãs, como o candomblé baiano e os cultos da prosperidade beninenses, ou de obediência cristã evangélica ou profética.

52 Jean-Claude Vuillemin, *Épistémè baroque. Le mot et la chose*, Paris : Hermann, 2013, pp. 18- 22.

Figura 11: Mami Wata



Fonte: Bruno Jouan

Recebido em 8 jul. 2024

Aprovado em 9 abr. 2025

doi: 10.9771/aa.v0i71.62376

No Atlântico Sul, o nordeste do Brasil e o sul do Benim desempenharam um papel importante nos movimentos e transações que ocorreram durante o comércio de escravos; o objetivo aqui é colocar à prova o conceito de ethos barroco desenvolvido por Bolívar Echeverría para caracterizar a América Latina, herdeira da colonização, da Contra Reforma e do comércio de escravos, na costa africana. Ao analisar rituais nos dois lados do Atlântico Sul, no Benim e na Bahia, permite ressaltar o valor de uso sobre o valor de troca na história do comércio atlântico de escravos.

Atlântico Sul | Ethos Barroco | Vodun | Candomblé | Escravidão

BAROQUE ETHOS ON BOTH SIDES OF THE SOUTH ATLANTIC

In the South Atlantic, north-eastern Brazil and southern Benin played an important role in the movements and transactions of the slave trade; the aim here is to put to the test the concept of baroque ethos developed by Bolívar Echeverría to characterise Latin America, heir to colonisation, the Counter-Reformation and the slave trade on the African coast. An analysis of rituals on either side of the South Atlantic, in Benin and Bahia, highlights the use value versus the exchange value in the history of the Atlantic slave trade.

South Atlantic | Baroque Ethos | Vodun-Candomblé | Slave Trade