

LUIS NICOLAU PARÉS

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



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor

José TADEU JORGE

Coordenador Geral da Universidade

FERNANDO FERREIRA COSTA



Conselho Editorial

Presidente

PAULO FRANCHETTI

ALGIR PECORA – ANTONIO CARLOS BANNWART

ARLEY RAMOS MORENO – JOSÉ A. R. GONTIJO

LUIS FERNANDO CERIBELLI MADI – RICARDO ANIDO

Sergio HEILAND – WILSON CARVALHO



ENTRE DUAS COSTAS: NAÇÕES, ETNIAS, PORTOS E TRÁFICO DE ESCRAVOS

NAÇÕES "AFRICANAS" E DENOMINAÇÕES "METAÉTNICAS"

O presente capítulo apresenta algumas informações e reflexões sobre a chamada "nação" jeje a partir de uma análise do contexto da África ocidental e da historiografia desse etnônimo em relação ao tráfico de escravos. Mas, antes de avaliar quem eram os jejes, é importante entender o que foi considerado como "nação" nos séculos XVII e XVIII.

Ao lado de outros nomes como país ou reino, o termo "nação" era utilizado, naquele período, pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos das feitorias européias da Costa da Mina, para designar os diversos grupos populacionais autóctones. O uso inicial do termo "nação" pelos ingleses, franceses, holandeses e portugueses, no contexto da África ocidental, estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus dessa época, e que se projetava em suas empresas comerciais e administrativas na Costa da Mina.

Esses estados soberanos europeus encontraram um forte e paralelo sentido de identidade coletiva nas sociedades da África ocidental. Essa identidade baseava-se, sobretudo, na afiliação por parentesco a certas chefias normalmente organizadas em volta de instituições monárquicas. Por outra parte, a identidade coletiva das sociedades da África ocidental era multidimensional e estava articulada em diversos níveis (étnico, religioso, territorial, lingüístico, político). Em primeiro lugar, a identidade de grupo decorria dos vínculos de parentesco das corporações familiares que reconheciam uma ancestralidade comum. Nesse nível, a atividade religiosa relacionada com o culto de determinados ancestrais ou de outras entidades espirituais era o veículo por excelência da identidade étnica ou comunitária.¹ Tal pertença era normalmente assinalada por uma série de marcas físicas ou escarificações no rosto ou em outras partes do corpo.

A cidade ou território de moradia e a língua também eram importantes fatores e denominações de identidades grupais. Na África ocidental existe um sistema geral de nomeação pelo qual as cidades compartilham o mesmo nome com seus habitantes.² Finalmente, alianças políticas e dependências tributárias de certas monarquias também configuravam novas e mais abrangentes identidades “nacionais”.

Essa diversidade de identidades coletivas estava sujeita a transformações históricas, devido a diversos fatores, tais como alianças matrimoniais, guerras, migrações, agregação de linhagens escravas, apropriação de cultos religiosos estrangeiros ou mudanças políticas. Em muitos casos, as denominações de certos grupos eram criadas por povos vizinhos ou poderes externos, sendo subsequentemente apropriadas pelos membros dos grupos assim designados. Cabe notar também que a imposição dessas denominações externas muitas vezes incluía uma pluralidade de grupos originalmente heterogêneos.

É nessa perspectiva que devemos entender a formação de uma série de “nações” africanas no contexto colonial brasileiro. No século XVI falava-se de “gentio da Guiné” ou de “negro da Guiné” para referir-se de uma forma genérica aos africanos. Mas já na primeira metade do século XVII começam a distinguir-se as várias nações. Em Recife, em 1647, na época da guerra contra os holandeses, Henrique Dias, chefe do Regimento dos Homens Pretos, escreveu uma carta em que mencionava: “De quatro *nações* se compõe esse regimento: Minas, Ardas, Angolas e Crioulos”.³ A menção aos crioulos (descendentes de africanos nascidos no Brasil) como uma “nação” já sugere que no século XVII esse conceito não respondia a critérios políticos ou étnicos prevalentes na África, mas a distinções elaboradas pelas classes dominantes na colônia em função dos interesses escravistas.

André João Antonil, padre jesuíta que viveu no século XVII e publicou a obra *Cultura e opulência do Brasil*, em 1706, escreveu: “E porque comumente [os escravos] são de *nações* diversas [...] Os que vêm para o Brasil são Ardas, Minas, Congos de S. Thomé, d’Angola, de Cabo Verde, e alguns Moçambique, que vêm nas naus da Índia”.⁴ No século XVIII deixa-se progressivamente de falar em “gentio da Guiné”, embora a denominação “gentio da Costa” seja ainda comum em Salvador, e a classificação dos africanos por nações parece impor-se, coincidindo com o incremento e diversificação do tráfico, sujeito agora a uma maior complexidade de rotas e portos de origem.

Os nomes de nação, como vimos na citação de Antonil, não são homogêneos e podem referir-se a portos de embarque, reinos, etnias, ilhas ou cidades. Eles foram utilizados pelos traficantes e senhores de escravos, servindo aos seus interesses de classificação administrativa e controle. Em muitos casos, os portos

ou a área geográfica de embarque parece ter sido um dos critérios prioritários na elaboração dessas categorias (Mina, Angola, Cabo Verde, São Thomé etc.). Tratava-se, portanto, de denominações que não correspondiam necessariamente às autodenominações étnicas utilizadas pelos africanos em suas regiões de origem. Como aponta Maria Inês Cortes de Oliveira, as nações africanas, “tal como ficaram conhecidas no Novo Mundo, não guardavam, nem no nome nem em sua composição social, uma correlação com as formas de auto-adscrição correntes na África”.⁵ Talvez, cabe frisar, o processo não fosse tão unilateral ou radical, pois existiram casos em que as denominações utilizadas pelos traficantes correspondiam efetivamente a denominações étnicas ou de identidade coletiva vigentes na África, mas que, aos poucos, foram expandindo a sua abrangência semântica para designar uma pluralidade de grupos anteriormente diferenciados. Esse parece ter sido o caso de denominações como jeje e nagô, entre outras.

Analisarei em detalhe o caso jeje mais adiante. No segundo caso, por exemplo, sabemos que nagô, anagô ou anagonu era o etnônimo ou autodenominação de um grupo de fala iorubá que habitava a região de Egbado, na atual Nigéria, mas que emigrou e se disseminou por várias partes da atual República do Benim. Ao mesmo tempo, os habitantes do Daomé, reino que se manteve desde meados do século XVII até o final do século XIX, começaram a utilizar o termo “nagô”, que na língua fon tinha provavelmente um sentido derogatório, para designar uma pluralidade de povos iorubá-falantes sob a influência do reino de Oyo, seu vizinho e temido inimigo. Desse modo, uma autodenominação étnica, restrita a um grupo particular, passou a ser utilizada por membros alheios a essa comunidade para assinalar um grupo de povos mais amplo.⁶

A lógica dessa generalização reside no fato de esses povos compartilharem uma série de componentes culturais, como língua, hábitos e costumes. Com o tempo, esse grupo de povos de fala iorubá passou a assimilar a denominação externa imposta pelos daomeanos e, uma vez desprendida do seu sentido derogatório inicial, a utilizá-la como autodenominação. Por sua vez, os traficantes europeus apropriaram-se do uso local que os daomeanos faziam do termo “nagô”, e este foi assim transferido ao Brasil, preservando a dimensão genérica e inclusiva estabelecida pelos daomeanos.

Para analisar esse tipo de processo, parece útil tentar distinguir entre denominações “internas”, utilizadas pelos membros de um determinado grupo para identificar-se, e denominações “externas”, utilizadas, seja pelos africanos ou pelos escravocratas europeus, para designar uma *pluralidade* de grupos inicialmente heterogêneos. Para o primeiro caso, poderíamos utilizar a expressão

“enônimo” ou simplesmente “denominação étnica”; para o segundo caso, poderíamos utilizar a expressão “denominação metaétnica”, que, segundo o pesquisador cubano Jesús Guanche Pérez, seria a denominação externa utilizada para assinalar um conjunto de grupos étnicos relativamente vizinhos, com uma comunidade de traços lingüísticos e culturais, com certa estabilidade territorial e, no contexto do escravismo, embarcados nos mesmos portos.⁷

Cabe notar que as denominações metaétnicas (externas), impostas a grupos relativamente heterogêneos, podem, com o tempo, transformar-se em denominações étnicas (internas), quando apropriadas por esses grupos e utilizadas como forma de auto-identificação. O conceito de denominação metaétnica é útil apenas para descrever o processo pelo qual novas identidades coletivas são geradas a partir da inclusão, sob uma denominação de caráter abrangente, de identidades inicialmente discretas e diferenciadas. Utilizando essa terminologia, poderíamos dizer que os traficantes e senhores do Brasil colonial foram responsáveis pela elaboração de uma série de denominações metaétnicas — em função dos pontos de compra ou embarque de escravos —, enquanto outras, como o caso nagô, já operativas no contexto africano, foram apropriadas e gradualmente modificadas no Brasil.

Desse modo, os africanos chegados ao Brasil encontravam uma pluralidade de denominações de nação — umas internas e outras metaétnicas — que lhes permitia múltiplos processos de identificação. Aquelos africanos não habituados às denominações metaétnicas já na própria África, uma vez no Brasil, rapidamente as assimilaram e passaram a utilizá-las pela sua operacionalidade na sociedade escravocrata, enquanto geralmente reservavam o uso das denominações étnicas vigentes nas suas regiões de origem para o contexto social mais restrito da comunidade negro-mestiça.

Mariza de Carvalho Soares utiliza o conceito de *grupo de procedência* para referir-se ao conjunto de povos englobados sob uma mesma denominação metaétnica. Essa autora distingue entre o uso do termo “nação” como emblema da *identidade de procedência* (nação angola, nação mina) e o uso do termo “nação” como referência a uma *identidade étnica* (nação keru, nação makii).⁸ Trata-se de outra terminologia para analisar o mesmo problema. Aqui evitarei falar de *grupos de procedência* ou *identidades de procedência* porque me parece que os processos identitários construídos em torno das denominações metaétnicas (mina, angola, nagô) não se restringiam exclusiva ou principalmente à consciência de uma procedência geográfica comum. O conceito de procedência, como fator determinante na construção da idéia de nação, está ligado a teorias da etnicidade de caráter primordial que privilegiavam a origem, enquanto a minha perspetiva se situa mais no âmbito das teorias da etni-

cidade relacionais. A formação de nações africanas no Brasil é aqui entendida especialmente como o resultado de um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos englobados sob as várias denominações metaétnicas.

O resultado dessa dinâmica é que as denominações de nação adquiriram conteúdos distintos segundo as diferentes épocas e regiões do Brasil. Consideremos, como ilustrativo, o caso do termo “mina”. Assim como a expressão “gentio da Guiné”, utilizada no século XVI, “mina” foi uma denominação que, ao longo do tempo, ampliou o seu domínio semântico até quase se transformar em um sinónimo de africano. Mas isso não foi sempre assim. Inicialmente, “mina” tinha significado restrito e designava os escravos embarcados no Castelo de São Jorge da Mina (ou São Jorge d’Elmina). Esse forte foi construído na Costa de Ouro, actual Gana, pela Coroa portuguesa, entre 1482 e 1484 e, até 1637, quando os holandeses o ocuparam, foi o enclave português mais importante para o comércio de ouro e o tráfico de escravos.

O Forte de São Jorge da Mina constituía um centro para o qual escravos de várias partes da costa ocidental africana eram levados. A correspondência de Duarte Pacheco Pereira, capitão do forte entre 1520 e 1522, menciona a presença de escravos chegados do distante reino do Benim, localizado na actual Nigéria, na área que os ingleses já então denominavam Costa dos Escravos. Também escravos vindos do Congo passavam pelo forte antes de serem embarcados para as Américas. Já na década de 1660, Wilhelm Johann Müller, sacerdote da Danish African Company, por exemplo, alude à presença de escravos de Allada na Costa do Ouro. Vemos assim que, desde o início, “mina” identificava um porto de embarque e que os escravos ali comprados podiam ter procedências bem diversas.⁹

A partir de 1680, os gãs de Accra e os fante-ânes de Elmina chegaram à área de Pequeno Popo e Glinji, na costa do actual Togo, escapando das guerras com os akwamus. Os fugitivos gãs, dada a sua procedência da Costa do Ouro, foram chamados minas pelos europeus, já no século XVII.¹⁰ Esses minas se misturaram com os moradores locais, como os hulias e uarchis, constituindo, no século XVIII, o reino Gen ou Genyi, cujo maior porto se situou em Pequeno Popo (Aneho). O reino Gen esteve envolvido no tráfico de escravos, sendo que a denominação “mina”, principalmente nas últimas décadas do século XVIII e nas primeiras do XIX, também podia designar escravos embarcados em Aneho e em outros portos da zona ocidental do rio Mono.

Como foi notado por Verger, a expressão “Costa da Mina” passou paulatinamente a designar não a Costa do Ouro, mas, mais precisamente, a Costa dos Escravos, isto é, a costa a sotavento do Castelo de São Jorge da Mina,

que se estendia do delta do rio Volta, em Gana, até a desembocadura do rio Niger (rio Lagos), na Nigéria. Conseqüentemente, como bem observou Nina Rodrigues, mina ou “preto mina” podia designar africanos não só da Costa de Ouro como também da Costa do Marfim e da Costa dos Escravos, esta última incluindo Togoland, Benim e Nigéria ocidental.¹¹ Desse modo, a abrangência semântica do termo “mina” passou a incluir quase todos os povos do Golfo do Benim, desde um ashante até um nagô.

Esse processo de mudança semântica explica por que o termo significou coisas distintas no Rio, em Minas Gerais, na Bahia ou no Maranhão. No Rio de Janeiro, referências a escravos da Costa da Mina aparecem desde inícios do século XVII e, como demonstram os compromissos de irmandades católicas de homens pretos do século XVIII, mina parece corresponder aos povos da atual República do Benim, chamados jeje na Bahia, sendo que essa denominação era então desconhecida no Rio de Janeiro. Já no século XIX, Debrét menciona os mina, mina-*callava*, mina-*maí* e mina-*néjos*. A denominação “mina-*callava*”, que Rodrigues transcreve como mina-cavalos, é provavelmente uma referência a escravos embarcados no porto de Calabar, embora Oliveira pense que possam ser também escravos de Abomey-Calavi, às margens do lago Nokúé. Os *néjos* equivaleriam provavelmente aos nagôs, ou talvez aos minas de Aneho (Pequeno Popo), enquanto os maí ou mahji seriam os mahis. Todos esses povos habitavam a área oriental do Golfo do Benim, o que confirma a ampliação da abrangência semântica e domínio geográfico da denominação “mina”.¹²

No século XVIII, em Minas Gerais como no Rio, mina parece designar os povos que na Bahia eram chamados jejes. Quando em 1741 Antônio da Costa Peixoto escreveu a *Obra nova da lingua geral de mina*, a língua identificada como tal corresponde àquela falada ao Sul da atual República de Benim. Aliás, a expressão “gente mina” é identificada com o termo “guno”, referindo-se especificamente aos habitantes guns de Porto Novo.¹³ Já no Maranhão, autores do século XX como Nunes Pereira mencionam os “minas-achantis, minas-nagôs, minas-cavalos, minas-santé, minas-mahys” e os mina-jeje. Otavio da Costa Eduardo documenta expressões como mina-nagô, mina-jeje, mina-popo, mina-fulupa e até mina-angola e mina-cambinda.¹⁴ Isso significa que, em certos lugares, entre os quais o Maranhão, mina chegou a designar simplesmente africano, sem nenhuma especificidade de procedência.

Esse caso demonstra como as denominações metaétnicas variam em conteúdo segundo as diversas épocas e regiões. Uma segunda consideração deve ser feita. À medida que as denominações metaétnicas crescem em generalidade, elas são qualificadas com um segundo termo de conteúdo mais restrito (cavalo, maí, nagô, jeje...). Essa segunda denominação pode até ser uma outra

denominação metaétnica, porém de caráter mais específico. Cabe reter aqui que o termo “mina”, a partir do século XVIII, abrangia a população africana da Costa dos Escravos ou Golfo do Benim, e dentre esta, muito especialmente, povos do reino de Daomé e de suas imediações, os quais na Bahia foram conhecidos por jejes.

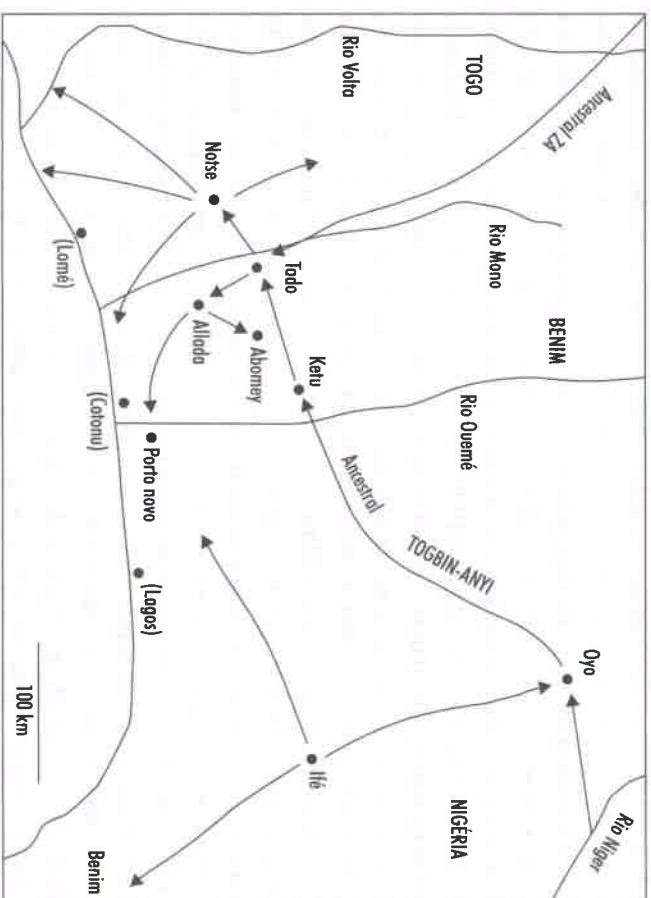
As denominações metaétnicas utilizadas e impostas pela elite escravista, embora na maioria estivessem fortemente associadas a determinados portos ou áreas geográficas de embarque, podiam também fazer referência a uma certa homogeneidade de componentes culturais e linguísticos compartilhados pelos povos assim designados. É precisamente o reconhecimento dessa comunidade de componentes culturais o que vai favorecer a adoção dessas denominações externas e a subseqüente configuração de uma identidade coletiva (nação) assumida pelos próprios africanos.

Cabe frisar que os componentes culturais não eram necessária ou exclusivamente de origem africana. Como já foi apontado, no século XVIII os escravos minas de Minas Gerais eram aqueles que falavam o que se convencionou chamar a “língua geral da Mina”. Portanto, na base do significado do termo “mina” estava não só a procedência de embarque como também o fator linguístico e, implicitamente, outras semelhanças culturais. Entretanto, a “língua geral da Mina”, embora correspondente em especial ao gun, língua por sua vez derivada do aizo, o idioma original de Allada, parece ter sido uma espécie de língua franca desenvolvida no Brasil através de um processo de inclusão de itens lexicais de outras línguas do grupo gbe, tais como o fon, e até mesmo do nagô.¹⁵ Um caso semelhante se dá com a língua nagô falada na Bahia do século XIX. Essa língua não correspondia inteiramente àquela falada pelos nagôs ou anagôs de Egbado, mas parece ter evoluído, no contexto brasileiro, para uma forma de “patois” a partir de vários dialetos iorubás e da contribuição lexical de outras línguas africanas e até mesmo do português.

Assim, vemos como os povos incluídos sob uma mesma denominação de nação são definidos a partir de vários fatores intimamente relacionados, a saber: as zonas ou portos onde os escravos eram comprados ou embarcados, uma área geográfica relativamente comum e estável de moradia e uma semelhança de componentes linguístico-culturais. Contudo, foi a língua — a possibilidade de os africanos se comunicarem e se entenderem — o que levou, no Brasil, à absorção dessas denominações como formas de auto-inscrição e à conseqüente criação de novas comunidades ou sentimentos de pertença coletivos.

como huísi, que, por volta do século XIII, se estabeleceu na planície entre os rios Koufo e Ouemé, fundando ali o reino de Davie, que precedeu ao de Allada. Esses grupos foram mais tarde conhecidos como aizã ou, na sua versão moderna, aizos.¹⁹ As tradições orais dos grupos hula e hueda indicam que também eles teriam saído de Tado. Porém, como já apontei, esses grupos que ocuparam a lagoa litorânea teriam vindo do leste com as migrações proto-iorubás em datas anteriores. Assim, o mito de uma origem em Tado talvez tenha fundamento em reminiscências deixadas por invasões ou alianças posteriores em que estivessem envolvidos grupos adjas vindos de Tado.²⁰

Mapa 2 — Migrações dos adjas



Fonte: Adaptado de F. Medeiros (orig.), *Peuples du Golfe du Bénin*, p. 12.

No século XVI, novas migrações adjas provenientes de Tado ocuparam o território dos aizos, promovendo a fundação da cidade de Togudo, capital do reino de Allada, que nessa época se converteu no poder hegemônico da região, conforme sugere a aparição do seu nome (“Arida” e “Ardá”) em cartas de navegação portuguesa de 1570 em diante. Segundo as tradições orais, um grupo dos chamados agasuvi saiu de Allada na primeira metade do século XVII e rumou em direção ao norte. Após submeter as populações locais como os guedevís e os fons, esse grupo teria fundado o reino de Daomé, estabele-

cendo Abomey (Agbomé) como sua capital. A população desse reino foi subsequentemente conhecida pela denominação étnica “fon”, ou seja, o nome de um dos grupos autóctones do planalto submeridionais pelos agasuvi.

Quando os fons ou daomeanos conquistaram Allada, em 1724, a família real desse reino e seus seguidores fugiram para o leste, vindo a se estabelecer na região oriental do lago Nokú, onde fundaram o reino de Adjaché ou Adjassé, conhecido entre os eutropes como Porto Novo. Os adjas ali estabelecidos foram chamados *gun* ou *gunnu*. Cabe notar que essa versão histórica sobre a fundação do reino de Porto Novo no século XVIII, mantida por Akinjogbin, contradiz as tradições dos reinos de Allada, Daomé e Porto Novo.²¹

Sujeitos a múltiplas variações, que aqui sintetizo, os mitos de fundação desses reinos coincidem em afirmar que a dinastia real de Allada estava conectada por linha materna com a de Tado, sendo o seu fundador um estrangeiro que casou com uma princesa da família real de Tado, que segundo as tradições do Daomé se teria chamado Aliigonon. Após um conflito pela sucessão do trono de Tado, os agasuvi — descendentes dessa princesa e do estrangeiro Agasu, por vezes identificado com uma pantera mítica — tiveram que fugir daquela cidade, sob a liderança de Ajahuto, nome geralmente traduzido como “o assassino dos adjas”. Ajahuto foi o fundador do reino de Allada. Passadas algumas gerações, três príncipes irmãos se separaram após uma disputa sucessória. Um deles teria ficado em Allada, um outro teria ido para o norte, para fundar o Daomé, e o terceiro teria ido em direção ao leste, para fundar Porto Novo. Segundo essas tradições, a fundação do reino de Porto Novo seria aproximadamente contemporânea à fundação do Daomé.²²

Estudos históricos recentes mostram que esses mitos de fundação poderiam ser uma construção relativamente tardia, provavelmente do século XVIII, mas só documentada no século XIX, e originalmente elaborada pela família real daomeana — de modo a legitimar o seu poder real, fundamentando-o numa ascendência em Tado —, sendo subsequentemente apropriada e reelaborada pelas dinastias reais de Porto Novo e Allada, esta última já sujeita ao domínio do Daomé.²³ Seja como for, essas narrativas sugerem que, por volta do século XVI, grupos adjas originários de Tado migraram para o leste e, dominando e absorvendo populações autóctones preexistentes, fundaram o reino de Allada, a partir do qual se legitimou, posteriormente, o poderio do Daomé e Porto Novo.

Essas migrações de Tado para o leste foram seguidas por outras, no início do século XVII, mas desta vez na direção oeste. Em um momento não determinado, provavelmente, segundo Spieth, por volta de 1610, grupos oriundos de Tado fundaram a cidade de Nortsé, centro de migrações subsidiárias que nas

décadas seguintes resultaram na ocupação da região setentrional da actual Togo e Gana. Esses grupos foram conhecidos pela denominação metacêntrica “ewé”, originada no etnónimo de um desses grupos.²⁴

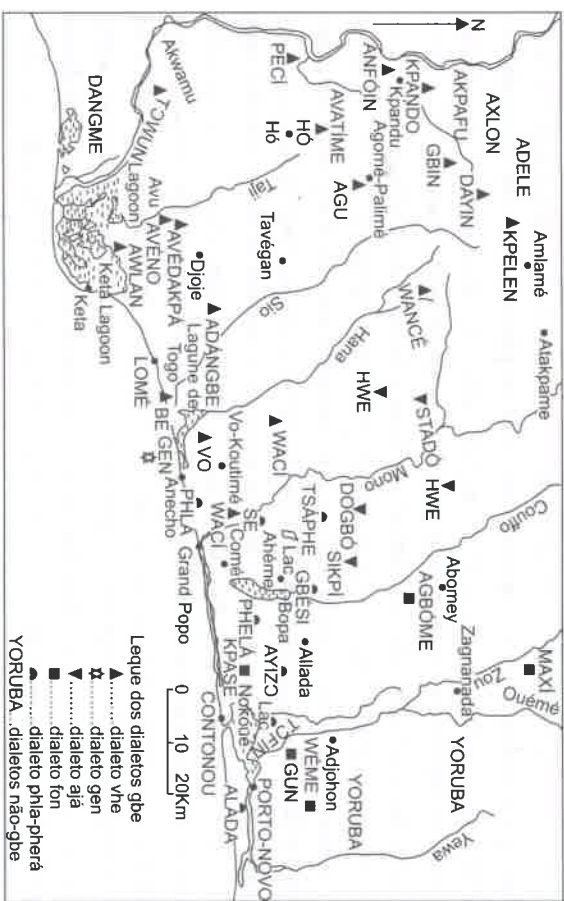
Foi o coronel Alred Ellis, com o seu livro *The Ewe-speaking people*, publicado em 1890, quem popularizou o termo “ewé” para designar todos os povos lingüisticamente relacionados que ocupavam a região do rio Volta em Gana, e as partes meridionais de Togo e Benim. Assim, o termo “ewé” viria a designar não só os povos saídos de Notsé, mas todos aqueles originários de Tado. Posteriormente, o lingüista alemão Diedrich Westermann, trabalhando em Togo, veio consolidar o uso do termo “ewé”. Na literatura francófona, termos como “adja”, “aja” ou “aja-Tado” têm sido mais frequentemente utilizados para designar esses grupos. Mais recentemente, ocorre a utilização de termos como “fon-ewé” ou “ewé-fon”, “adja-ewé” ou “ewé-ajá”, “foja (fon-adja)” e “EGAF (ewé-gen-aja-fon)”.²⁵

De maneira geral, no presente trabalho, a denominação “adja” será usada de modo restrito para designar aqueles povos que reclamam uma origem de Tado e emigraram para o leste, instalando-se na área da actual República do Benim e no sudoeste da Nigéria. Entre eles, os fons foram o grupo dominante a partir da expansão do reino do Daomé. Por outro lado, o termo “ewé” será utilizado para designar os povos que saíram de Notsé e se expandiram em direcção ao oeste, no Togo e em Ghana. Em 1980, numa conferência celebrada em Coronu, Hounkpatí B. C. Capo propôs utilizar a expressão “área dos gbe-falantes” (*Gbe-speaking area*) para designar a região ocupada por esses povos lingüisticamente relacionados, sendo que *gbe* é um termo comum para significar língua na maioria dos 51 dialetos registados. Com essa expressão mais neutra e genérica se pretende evitar o etnocentrismo de designar uma pluralidade de povos com o nome de um deles. Como já foi dito no prefácio, a expressão “área gbe” será aqui utilizada para designar a zona geográfica ocupada pelos povos anteriormente chamados de adja-ewé (ou variantes).

Todaya, essa região não foi habitada apenas por povos gbe-falantes. Como já foi dito, o substrato cultural dos povos proto-iorubás permaneceu forte, sobretudo na área oriental da região. Desde as migrações de Ilé Ifé, na virada do milénio, vários desses grupos se deslocaram em direcção oeste, fundando diversas cidades-estado que aos poucos se converteram em reinos. Os nagós, anagós ou anagomu, originários da área de Egbado (Nigéria), estabeleceram-se na área da futura Porto Novo (Adjaché) e nas áreas de Sakété e Pobé (sudeste e centro), chegando a constituir uma das maiores populações iorubás no Daomé. Outros grupos proto-iorubás fundaram a cidade de Ké, onde mais tarde surgiria o reino de Ketu. Os sabes fundaram o seu reino (onde eles se

chamam Tchabé) em ambas as margens do rio Okpara, mas as fronteiras entre Nigéria e Dahomey estabelecidas pelos poderes coloniais dividiram o seu território, ficando os grupos da margem ocidental (no Dahomey), sob o círculo de Savé, actualmente *sous-préfecture* de Savé. Os dassas fundaram o seu reino (onde eles se chamam Dassa ou Idatcha) na área Mahi, ao norte do rio Zou. A noroeste de Dassa, os ifés e os itchas e os manigris constituíram outros grupos proto-iorubás. Os ohoris (idjé ou hollí) instalaram-se na região de Hollidjé, entre Pobé e Ketu.²⁶

Mapa 3 — A área dos gbe-falantes e seus dialetos



Fonte: H. B. C. Capo, *Comparative phonology of Gbe*. Berlin, Nova Iorque: Foris Publications, 1991.

Nota: Exceto os glossónimos (escritos na ortografia gbe, uniformizada por Capo), todos os outros nomes aparecem na ortografia “oficial” inglesa ou francesa.

A influência cultural desses povos é confirmada pelo uso frequente, entre os povos de língua gbe, de alguns dos muitos dialetos iorubás, fato já documentado desde meados do século XVII. Em 1668, Olfert Dapper comentava: “É curioso que estes negros [de Allada e Jakin] despreciam a sua língua materna que utilizam pouco, aprendendo uma outra de uso mais corrente que chamam Ulkumy [anagó]”.²⁷ Allada era inicialmente tributária do reino do Benim, fato documentado em 1670,²⁸ mas desde finais do século XVII era o reino de Oyo que exercia o poder. Em 1698, Allada foi invadida pelos oyos, em consequência do massacre dos mensageiros do rei de Oyo enviados para Allada.²⁹ As incursões dos oyos em território adja continuaram durante o

século XVIII. Em consequência disso, Daomé se manteve como um reino tributário de Oyo de 1712 até o início do século XIX, quando o rei Glele conseguiu libertar o seu povo desse domínio. Por outro lado, depois da conquista da costa pelo rei Agaja, em 1724-27, grupos gbe-falantes de huesdas, ouemens, hulias e aizos se deslocaram para as zonas habitadas pelos nagôs, em Porto Novo, Badagri e Lagos.³⁰

Temos, portanto, uma área em que dependências políticas, diplomacia, comércio, guerras, escravidão e migrações cruzadas contribuíram para gerar uma situação de intenso contato cultural nagô-adja. Trata-se de um território de fronteira, onde valores e práticas, tradições e línguas convivem e se influenciam, numa apropriação e reelaboração mútuas. Essa área culturalmente heterogênea e multilíngue, em que se misturam os gbe-falantes com os iorubá-falantes, se tornou um espaço propício para que a sua população desencadeasse processos de diferenciação étnica, mas a convivência continuada levou também a processos paralelos de complementaridade e assimilação cultural.

Nessa sociedade politêmica, os adjas e os iorubás, apesar de compartilharem semelhanças político-culturais importantes, podem ser distinguidos por algumas diferenças significativas, o que demonstra, como aponta Aguessy, que “mesmo as populações saídas de um substrato comum acabam por diferenciar-se através de séculos de vida própria”.³¹ Pazzi aponta algumas dessas diferenças. Os iorubás têm como bebida tradicional o vinho de palma (*deba*), enquanto a bebida tradicional dos adjas é a cerveja de milho (*lha*). O trono real dos iorubás é de três pés, enquanto o dos adjas é de cinco pés, como acontece entre alguns povos blus, localizados ao norte e oeste da área gbe. Entre os iorubás, o ciclo semanal é de quatro dias, enquanto entre os adjas esse ciclo, embora mantido para os ritos dos ancestrais e o repouso da terra, é combinado com o ciclo de sete dias característico dos blus, que se aplica para a celebração dos aniversários de nascimento. Pazzi sugere que essas semelhanças em relação a práticas dos povos blus (em particular dos ashantes de Kumasi) e de outras populações do nascente do Níger (antigamente relacionadas ao império Mali) seriam resultado da influência exercida pelos azanus sobre os adjas em Tado e justificariam a hipótese segundo a qual os azanus seriam oriundos da área Sonrai. Entretanto, iorubás e adjas praticam a circuncisão e, em ambos os casos, o parentesco é estabelecido por descendência patrilinear, excetuando os ewés que praticam um sistema misto. Talvez a origem dessa diferença dos ewés possa ser também explicada como uma influência dos blus, entre os quais o parentesco se organiza por descendência matrilinear.³²

No âmbito religioso também há diferenças e semelhanças entre as instituições e manifestações religiosas dos iorubás e dos adjas. Uma das diferenças

mais significativas é de ordem lingüística. Enquanto os grupos iorubás utilizam o termo “orixá” para referir-se às divindades, todos os grupos gbe-falantes, não apenas os adjas, utilizam o termo “vodum”. Essa palavra aparece registrada pela primeira vez na tradução da *Doctrina Christiana* para a *Lingua Arda*, realizada pelos capuchinhos espanhóis em 1658.³³ A sua etimologia é incerta, mas, de modo geral, o termo evoca uma idéia de mistério, o infável que não pode ser conhecido.³⁴ Outra palavra utilizada na área gbe para designar os voduns é *hùn*, termo polissêmico que também significa sangue. Já no extremo ocidental da área gbe, principalmente no Togo, os voduns são designados pelo termo *yehwe*. Entre os gens, *yehwe* parece ser aplicado a divindades do pantão do mar e do trovão de origem hulias e aizos.³⁵

Naquelas partes da área gbe onde habitam grupos iorubá-falantes há possibilidade de achar cultos de orixás. Os orixás não são divindades de origem adja, como ocorre com os yehwe. Ao contrário, é mais provável que certos voduns tenham origem iorubá. Por exemplo, na tradução da *Doctrina Christiana* aparece a expressão *Lisa* (*Toi Lisa*, *Elisa*) para traduzir o nome de Jesus Cristo. Sendo *Lissá* um vodum associado à côr branca, não é estranho que os tradutores de Allada escolhessem esse referente para designar o deus dos brancos. Ora, *Lissá* deriva do nagô *orisa*, pois os vocábulos nagôs, quando apropriados pelos gbe-falantes, perdem a vogal inicial e transformam o *r* em *l*.³⁶ Essa evidência indica que em meados do século XVII o sistema religioso nagô já tinha forte penetração no sistema religioso vodum. Aguessy afirma que, “além de uma homologia na estrutura de seus panetões, há também uma correspondência termo a termo de numerosas divindades”.³⁷ O que interessa reter é que os processos de interpenetração cultural que se deram no Brasil entre os jejes e os nagôs já tinham uma longa tradição na própria África.

Apesar da comunidade de elementos conceituais e rituais que estruturam o sistema religioso da maioria das sociedades do Golfo do Benim, a fronteira lingüística permite demarcar uma hipotética área dos cultos de voduns entre os cultos de yehwe dos mina-gens e os cultos de orixás dos nagôs. Essas fronteiras, estabelecidas em função das palavras utilizadas para designar as divindades, são reforçadas pelos nomes dados às práticas oraculares que normalmente acompanham esses cultos: fala-se de Ifá nos cultos de orixás, de Fa nos cultos de voduns, e de Afá na área ewé.³⁸ Embora não seja possível falar de limites geográficos precisos, as diferenças na terminologia religiosa permitiram falar de uma “área vodum”, inserida no sistema religioso-cultural mais amplo que abarca desde Gana até Nigéria.

O interesse em circunscrever uma área do vodum, praticamente coincidente com a área lingüística dos gbe-falantes, deriva do fato de que o Can-

domblé jeje no Brasil pode ser definido como uma instituição religiosa caracterizada pelo culto de entidades espirituais chamadas voduns. Sendo assim, definir uma área do vodum pode ajudar a identificar a procedência dos jejes. Se considerarmos as divindades jejes que são cultuadas nos *candomblés* anuais (Hevioso, Sakpara, Dan) e levamos em conta as diversas “subnações” jejes que ainda hoje são lembradas (mahi, savalu, mundubi, dagomé, mina-popo), todos esses elementos poderão levar-nos a circunscrever a área de procedência dos jejes à região que vai de Aneho a Badagri, entre os rios Hohe e o rio Yewa, incluindo a zona interior dos mahis e a área litoral dos mina-gens, talvez deixando de lado os povos ewés do norte, que Capo identifica com os “Vhe lects” (kplen, dayin, gbin, agu, ho, pecl). Nesse sentido, a área do vodum seria a dos povos gen, vatchi, adja, fon, hueda, hula, aizo, gun, ouemenu, mahi e outros a eles ligados.

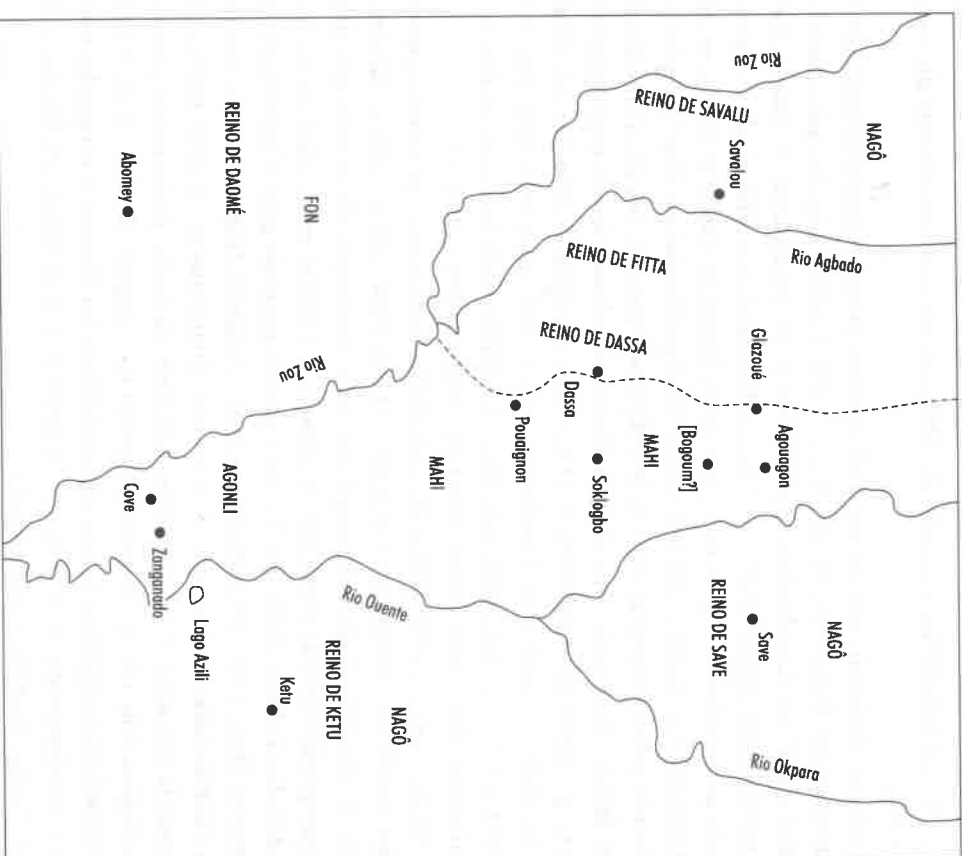
Esses grupos étnicos correspondem principalmente aos povos gbe-falantes que, a partir do século XVIII, foram submetidos ou estiveram sob a influência e o controle do reino do Daomé. A composição étnica do reino de Daomé e imediações é bastante complexa e se presta a várias tipologias ou classificações. Paul Hazoumê menciona, entre as etnias do reino de Daomé, pelo menos 14 povos: *adjas*, *hulas* (*plas*), *vatchis*, *korafons*, *huedas* (*pedas*), *aizos*, *tofinus*, *fons*, *guns*, *ouemenu*, além dos *iorubás*, *nagôs* e *hollis*, que vieram do leste. Segundo Tidjani, o grupo étnico mais importante do Baixo Daomé é o grupo *adja-aizo-fon* e *mina* (*gen*); e assinala que, quando se fala de “daomeano”, se trata essencialmente desse grupo.³⁹ Cabe frisar que o que entendemos por área vodum abarca uma extensão algo maior que o Daomé, incluindo povos que, embora sujeitos às incursões dos daomeanos na procura de escravos, não pertenciam estritamente aos seus limites políticos.

Tomemos para ilustrar esse ponto o caso dos povos mahis, que alias foram um dos grupos com presença mais expressiva na Bahia. Akinjogbin chama o país Mahi um “campo de caça a escravos”.⁴⁰ Eferivamente, desde Agaja até Glele, todos os reis do Daomé realizaram nessa área campanhas militares de maior ou menor sucesso. A expressão “mahi” parece ter surgido no século XVIII como denominação utilizada pelos daomeanos para referir-se a uma pluralidade de povos localizados ao norte do rio Zou. Embora questionável, Bergé e Cornevin nos dão como etimologia de mahi a expressão *ma-hi-nou*, que significaria “as vítimas da fúria” ou “a destruição da fúria”, talvez uma alusão a esse passado de caça a escravos.⁴¹

A primeira referência escrita conhecida sobre os mahis aparece numa carta redigida ao vice-rei da Bahia por João Basílio, diretor do forte português em Uidá, em 8 de setembro de 1732: “Como o Rei de Daomé teve a felicidade

de vencer o país dos Mauis [...]”.⁴² Outra referência aparece mais tarde no relato de Norris, escrito em 1773: “os mahis são uma poderosa confederação de muitos estados independentes e unificados, cuja forma de governo parece ser de tipo feudal. Seus líderes possuem vassalos ou escravos, mas não os tratam com a dureza dos daomeanos. Porém os vendem em números consideráveis aos negociantes daomeanos”.⁴³ Portanto, mesmo mantendo uma relativa independência, a “confederação” dos mahis esteve em constante contato com seus vizinhos. Muitas vezes estabeleceram alianças com os oyo para defender-se dos daomeanos, mas também, já no século XVIII, certos grupos mahis constituíram parte importante do exército daomeano.⁴⁴

Mapa 4 — O país Mahi



Bergé coletou as tradições orais dos reinos de Firra (ou país de Fellatrah), Dassa e de outros povos da área Mahi, assim como as do vizinho reino de Savalu, que, embora localizado ao norte do rio Zou, esse autor não considerou como parte do país Mahi. Descrevendo em detalhe as múltiplas migrações desses povos, Bergé conclui que os mahis constituem “um verdadeiro coquetel de raças”, resultado de uma lenta miscigenação e simbiose cultural das populações nagô-iorubá originais com sucessivos grupos adja e fons vindos do sul.⁴⁵ Por exemplo, o reino de Dassa (Idassa), com o seu centro mais importante em Dassa Zoumé, e cuja dinastia real remonta a 1700, foi fundado pelos nagô-egbas provenientes da zona da atual Abeokuta.⁴⁶ Os firtas e os savalus (Tchevelou) eram também de origem nagô-iorubá; outros povos podiam ter ascendência adja (guedevis, gbanlis, dovvis) e se teriam refugiado na região montanhosa dos mahis com o surgimento do reino de Daomé no planalto de Abomey, na primeira metade do século XVII.

O caso de Savalu merece especial atenção, já que o termo aparece como emônimo no Brasil a partir do século XVIII e ainda hoje designa uma das “subnações” do Candomblé jeje. Savalu é, na atualidade, a cidade mais importante da região Mahi, e a família Gbaguidi tem sido o clã dirigente desde provavelmente finais do século XVII. Segundo tradições locais, os ancestrais dos Gbaguidi eram originários do lago Ahémé, na ilha Mitogbodji, habitada pelos pescadores dovvis (filhos da rede), que, por sua vez, eram de origem hueda. Depois de uma disputa fratricida, Ahossu Soha emigrou para o norte, passando pela região do rio Quemé, o planalto de Abomey, até finalmente chegar a Savalu, ou Tchebelou, “uma cidade nagô originalmente” habitada pelos ifés. Essa migração deve ter acontecido nos tempos dos reis daomeanos Hwegbaja (1650-1680) ou Akaba (1680-1708).⁴⁷

Savalu, como outras partes do país Mahi, foi atacada em várias ocasiões pelos reis daomeanos em sua busca por escravos e manteve um relacionamento tanto de conflito quanto de cooperação com esse reino, alternando períodos de independência e de submissão tributária. Foi só durante a vigência do reino de Ghezo (1818-1858) que Savalu e grande parte do país Mahi (exceto os reinos de Dassa e Firra) foram ocupados pelo Daomé. Naquele tempo, Savalu era considerada terra anagô, mas os seus dirigentes de origem hueda, os Gbaguidi, que ajudaram o rei Ghezo a dominar os mahis, preservaram grandes privilégios. Em 1845, Duncan informou que, depois do chacha de Uidá, Gbaguidi era a segunda pessoa mais poderosa do Daomé e mantinha uma relativa independência no controle político não só da região de Savalu, mas também das vizinhas cidades mahis.⁴⁸

Por essas relações privilegiadas com os fons, os membros da família Gbaguidi consideram-se hoje fons: “embora o nosso ancestral seja peda [hueda] de Mitogbodji, nós, seus descendentes, nos consideramos como fons. A nossa passagem por Wavè, no território fon, fez com que tomáramos os hábitos dos fons. Nós não somos mahis. Ao contrário, nós comandamos toda essa gente”.⁴⁹ Portanto, embora estabelecidos entre povos anagô, os savalus (ou pelo menos seus dirigentes), que falam uma língua parecida com o fon e preservam os costumes fons, parecem ter construído uma identidade étnica diferenciada dos mahis. O comentário dos Gbaguidi mostra claramente como as identidades étnicas podem ser resultado de uma orientação ideológica que responde aos interesses políticos do grupo, no caso, a identificação com os fons serviria para legitimar a sua hegemonia sobre os povos vizinhos mahis e nagôs. Embora esses povos pertençam à mesma área geográfica, a diferenciação étnica entre os savalus e os mahis explicaria a diferenciação que se mantém no Candomblé baiano entre a nação jeje-mahi e a nação jeje-savalu.

Outro grupo cuja presença no Brasil foi bastante significativa era o dos chamados “agolin”, correspondentes aos agonlis ou agonlinus, estabelecidos a este de Abomey, ao redor de cidades como Zagananado e Cové. Ainda que Bergé não reconheça essa área como parte do país Mahi, é provável que, por estar localizada ao norte do rio Zou, os daomeanos assim o fizessem. Foi no contato com povos dessa região, próxima do lago Azili, que os daomeanos se apropriaram de práticas religiosas associadas aos espíritos dos rios que eles identificam como mahis. O culto das divindades *tohosu* e das *tobois*, que constituem uma importante base ritual do culto aos ancestrais reais de Abomey (Nesuhue), provém dos agonlis.⁵⁰

Todavia, outra modalidade de rito no Candomblé de nação jeje é o jeje-mundubi. “Mundubi” (ou as suas variantes mudubi, mandubi, mundubi, mondobi, mendobi ou modobê) é uma denominação étnica que surge registrada na Bahia a partir de 1812 e que, embora pouco freqüente, parece mais utilizada a partir de 1830.⁵¹ De toda forma, não encontrei o termo documentado na área dos gbe-falantes. Alguns autores têm identificado erroneamente mundubi com um grupo banto,⁵² mas o emônimo certamente designa grupos da área gbe e isso porque no contexto religioso brasileiro esse termo se aplica especificamente à família dos voduns do trovão e do mar (Hevioso, Sogbo, Averkete etc.), procedentes dessa área. Verger identifica os mundubi com os hueda e hula,⁵³ o que é provável por serem essas etnias dois dos grupos que originariamente cultuavam essas divindades. Mas outros grupos do litoral que no início do século XIX também as cultuavam (i.e., aizo, fon, tori, dovi, gen, anlo) não devem ser descartados (ver cap. 7). Embora a etimologia

de mundubi seja confusa, não seria impensável que o etnônimo fosse uma criação brasileira.⁵⁴

Vemos, assim, como no Candomblé, associadas à denominação genérica “jeje”, se acrescentaram denominações étnicas de “províncias” ou “terras” da área vodum. Tendo demarcado a área geográfica aproximada dos povos adjacêwês, delineado a grandes traços a sua complexa composição étnica, apontado a sua unidade lingüística referida como a área dos gbe-falantes, e a sua unidade cultural, aqui essencialmente definida em termos religiosos como a área vodum, foi possível identificar e localizar os principais grupos que deram nome às “subnações” ou “modalidades de rito” do Candomblé jeje. A saber: jeje-marrim ou marrino (mahi), jeje-savalu, jeje-dagomé (daomé), jeje-mundubi e jeje-mina-popo.⁵⁵ Do mesmo modo que as denominações metaétnicas eram qualificadas com um segundo termo de caráter mais restrito (i.e. minanagô, mina-jeje etc.), essa dinâmica denominacional se perpetua no âmbito das nações de Candomblé.

O TRÁFICO PORTUGUÊS DE ESCRAVOS NA ÁREA VODUM ANTERIOR AO SÉCULO XVIII

A história do tráfico de escravos escapa ao propósito desta pesquisa. Entretanto, é preciso apresentar um breve panorama desse processo para demarcar os períodos e portos de embarque a partir dos quais os povos da área vodum foram trazidos para a Bahia. Precedendo Verger, Luiz Viana Filho já estabeleceu uma divisão cronológica do tráfico português em três grandes ciclos. Esses ciclos teriam sido os seguintes: o ciclo da Guiné, durante a segunda metade do século XVI, o ciclo de Angola e do Congo, no século XVII, e o ciclo da Costa da Mina, durante os três primeiros quartos do século XVIII. A isso Verger acrescenta o ciclo da baía de Benim, entre 1770 e 1850, incluindo aí o período do tráfico clandestino.⁵⁶ Aqui nos interessam, sobretudo, o terceiro e o quarto ciclos, que estão compreendidos ao longo do século XVIII e durante a primeira metade do século XIX, período em que o maior contingente de escravos da área vodum chegou à Bahia. Vamos, no entanto, analisar brevemente o período anterior.

O comércio de ouro e escravos realizado por portugueses na Costa da Mina tem início por volta de 1470, mas é só em 1553 quando temos notícia do primeiro contacto português com os povos litorâneos da área gbe, os *papouês* ou povos, provavelmente no atual Grande Popo.⁵⁷ É possível presumir que pouco tempo depois os portugueses tenham estabelecido contato com o reino de Allada (Ardra), o qual detinha um poder hegemônico naquela zona, na segunda

metade do século XVI. Há documentos que indicam a presença de escravos denominados “Aradas” ou “Araras” no Peru, já a partir de meados da década de 1560. O negociante holandês De Merces, descrevendo as condições do comércio de escravos no ano de 1601 (ou antes), nota que os portugueses estavam comprando “muitos escravos” de Allada, para as plantações de açúcar de São Tomé e Brasil. Outras referências mostram que o comércio português em Allada continuou ativo, tanto com escravos como com outros produtos, pelo menos até o final da década de 1620, quando os holandeses passaram a controlar a região.⁵⁸

As Províncias Unidas dos Países Baixos, em guerra de independência contra o rei de Castela desde 1568, aproveitaram a força submissão dos portugueses ao Império Espanhol, em 1580, como um pretexto para atacar os seus territórios de ultramar, tanto nas Américas como na África. Aos holandeses importava o fato de que Portugal não só competia com os Países Baixos no tráfico de escravos, como agora fazia parte do inimigo Império Espanhol. Deu-se assim uma tentativa frustrada de invadir a Bahia (1624-25) e, poucos anos depois, em 1630, foi invadido o nordeste do Brasil (Pernambuco, em 1630, Rio Grande do Norte e Paraíba, em 1634). A necessidade de prover escravos para os engenhos de açúcar brasileiros levou os holandeses a invadir os entrepostos portugueses na costa da África. O forte de São Jorge da Mina foi conquistado em 1637. Em 1641, apesar da trégua então firmada entre o rei João IV e os holandeses, as ilhas de São Thomé e Príncipe foram ocupadas. O mesmo aconteceria a Angola (Luanda até 1648). Desse modo, desde a década de 1630 até 1653 a Companhia Holandesa das Índias Ocidentais (WIC) dominou o comércio na Costa da Mina, vindo ocasionalmente a se estabelecer nos portos de Offra (Offer para os holandeses) e Apa. Entre 1636 e 1647 a WIC comprou uma média anual de 800 escravos de Allada, levados principalmente para o Brasil, mas também para São Thomé.⁵⁹

As primeiras levas de escravos da área gbe para o Brasil datam, portanto, desse período, que vai de 1570 a 1647. São esses os escravos que, vindos de Allada, foram recrutados em regimentos paramilitares durante a guerra de independência contra os holandeses em Pernambuco. Já mencionei a carta de Henrique Dias, de 1647, em que há uma primeira referência aos *Aradas*, “tão fogosos que tudo querem correr de um só golpe”. Também em 1647, Gaspar Bartéus menciona os *Ardenses*, “que são muito ignorantes, teimosos e estúpidos, têm horror ao trabalho se excetuarmos pouquíssimos que, muito pacientes no trabalho, aumentam o seu preço”. Antonil menciona os *Aradas*, mas já entre uma pluralidade de denominações de procedência, o que evidencia o incremento paulatino do tráfico intercontinental. Esse autor faz comentário segundo o qual “os Ardas e os Minas são robustos”.⁶⁰

Arda designava o centro comercial onde os escravos tinham sido vendidos aos portugueses. Da mesma forma que mina, arda ou arada foram denominações metátricas elaboradas a partir do nome do lugar de procedência “comercial”. Como aponta Labat, no *Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée*, publicado em 1730, arada não designava necessariamente uma população indígena desse reino. “Os Aradas são os melhores escravos que podem ser comprados nos reinos de Juda [Uidá] e Ardres [Allada]; mas não devem ser confundidos com os naturais de Ardres, eles não vêm desse reino. São trazidos a Juda de um país que fica a umas 150 léguas ao nordeste.”⁶¹

Durante a segunda metade do século XVII, a concorrência comercial entre holandeses, ingleses e franceses, centrada sobretudo no tráfico de escravos, provocou uma transformação político-econômica sem precedentes na costa da área gbe, que ameaçou e acabou por solapar o poder hegemônico de Allada. Favorecidos pela localização costeira, pelas oportunidades comerciais e pelas armas oferecidas pelos europeus, surgiram outros reinos menores, como Popo e, sobretudo, o reino Hueda, com capital em Savi e porto em Uidá. Esses reinos viviam em constante disputa com Offra e depois Jakin, os portos de embarque dos comerciantes de Allada. A partir de 1680, com a chegada dos gãs e dos fante-anés e a subsequente fundação do reino Gen, com o seu porto em Pequeno Popo (Aneho), essas disputas interétnicas viriam a se exacerbar. Foi uma época de grande instabilidade social, com guerras constantes entre Coto, Aneho, Popo, Uidá, Allada, Offra e Jakin. Essas guerras tanto poderiam ter como objetivo a procura de escravos quanto a desestabilização e o consequente controle do comércio dos vizinhos em benefício próprio.

A principal disputa entre o reino de Allada e o reino Hueda foi ainda complicada por Offra que, instigada pelo lucro do tráfico, rebelara-se em várias ocasiões contra o seu soberano. Como estratégia contra-ofensiva, Allada bloqueava de forma recorrente as rotas que vinham do interior, desviando o tráfico ora para Uidá ora para Offra, segundo os interesses do momento. Foi a atitude rebelde do fidalgo de Offra — que em 1690 tinha assassinado o feitor holandês Van Hoolwerff — que levou o rei de Allada a convocar o exército de Pequeno Popo, o qual deveria resolver a questão. Em 1692, Offra foi totalmente destruída. A partir desse momento, holandeses, franceses e ingleses passaram a desenvolver o comércio principalmente em Uidá, em detrimento de Allada. Em 1703, indicando o seu crescente poderio, os huedas negaram-se a pagar os tradicionais tributos a Allada. Após 1714, quando as condições comerciais em Uidá se tornaram difíceis, devido às novas pressões exercidas por Allada, as feitorias foram de novo transferidas para os portos desse reino, desta vez para Jakin e não mais para Offra.⁶²

Entretanto, como já foi bem descrito por Pierre Verger, o comércio português e baiano na Costa da Mina estava sujeito ao controle econômico e militar dos holandeses. O tratado de trégua de dez anos, assinado em 1641 entre Portugal e os Países Baixos, reconhecia a soberania holandesa na costa da Guiné. O Tratado de Münster (Westphalia), de 1648, exigia que os portugueses comprassem qualquer escravo africano diretamente à WIC, exceto na área de Luanda (Angola). Esse acordo apenas desapareceria com o tratado de 1661, que reconhecia o livre comércio português na África, mas o proibia explicitamente na Costa da Mina.

Como resultado, qualquer barco português que quisesse comerciar a sota-vento do Forte de São Jorge d'Elmina deveria pagar aos holandeses, nesse porto, uma taxa equivalente a 10% da sua mercadoria. Além disso (depois do Tratado de Münster, segundo Pazzi), cada barco teria que solicitar um passaporte em Elmina para poder comerciar. A taxa de 10% é documentada já em 1717, mas corria o boato de que essa obrigação datava de 1654, quando os holandeses deixaram Pernambuco. Ora, essa saída foi na verdade o resultado de uma expulsão e, desse modo, dificilmente poderia ter dado lugar a uma tal imposição. Por outro lado, sempre que possível, os comerciantes brasileiros procuravam evitar esse pagamento.

Em 15 de junho de 1733, o vice-rei da Bahia escrevia ao secretário de Estado, explicando que “as embarcações do Brasil não costumam fazer negócio senão nos portos de Jaquin, Ajudá [Uidá] e Apá e outros que chamam de Baixo [Pequeno Popo], em que os holandeses não têm domínio nem precisamente feitorias [...] sem irem ao Castelo [d'Elmina] a pagar-lhe dez por cento do tabaco que levam”. Não existe certeza acerca do momento em que o direito dos barcos portugueses de comerciar na Costa da Mina foi restrito pelos holandeses aos quatro portos de Popo, Uidá, Jakin e Apa, mas a medida permaneceu efetiva até pelo menos 1770.⁶³

Apesar das restrições e da vigilância naval dos holandeses, nas últimas décadas do século XVII os vasos, parachos e sumacas portuguesas e baianas comerciavam de forma clandestina, mas fluida, em outros portos menores como o do reino de Coto, ao leste do rio Volta, ou Pequeno Popo (Aneho).⁶⁴ Todavia, em 1711, como atesta a correspondência da WIC, “os portugueses têm de fato livre comércio [ao longo da Costa] e mais quando conseguem escapar aos navios da Companhia, navegando sob a proteção dos canhões dos fortes de outras nações estrangeiras”.⁶⁵

A taxa de 10% era paga necessariamente em tabaco, sendo proibido aos portugueses o comércio de outros produtos europeus. Como informa Antonil, o plantio do tabaco na Bahia teve início no final do século XVI. Em 1644,

dom João IV “tinha autorizado seus vassallos a irem às costas da Guiné, a fim de levar tabaco de terceira categoria e trazer escravos aos portos do Brasil”. Os holandeses adquiriam o tabaco baiano de terceira qualidade, o chamado tabaco refugo, proveniente do Recôncavo, para comerciar com os africanos que apreciavam esse produto mais que qualquer outro.

Como já foi estudado em detalhe por Verger, essa preferência reve importantes repercussões, favorecendo especialmente aos comerciantes baianos que dispunham de tabaco, em detrimento dos comerciantes portugueses e de outras partes do Brasil que, sem esse produto, viram reduzidas as suas possibilidades de comerciar nessa parte da costa. Portugal encorajou seus comerciantes coloniais e metropolitanos a comprar escravos em Angola, Congo ou Guiné, onde o poder holandês era menos evidente, mas os baianos não estavam autorizados a vender o seu tabaco nesses portos. Durante a segunda metade do século XVII e todo o século XVIII, os escravocratas de Salvador e da zona fumageira do Recôncavo continuaram a desenvolver na área gbe o comércio do tabaco e, em menor volume, o comércio do açúcar e da cachaca, importando, de forma sistemática e em grande quantidade, escravos gbe-falantes para os engenhos de açúcar e as plantações de tabaco do Recôncavo Baiano.⁶⁶

A partir de 1698, com a descoberta de ouro em Minas Gerais, a demanda de escravos aumentou. Embora, como aponta Braz do Amaral, as opiniões dos poderes coloniais nem sempre concordassem, havia uma crescente preferência pelos negros minas aos angolas. Em 27 de novembro de 1718, o vice-rei da Bahia, dom Sancho Faro, escrevia a Lisboa: “Os negros da Costa da Mina são mais procurados para as minas e os engenhos que os de Angola, pela facilidade com que estes morrem e se suicidam”.⁶⁷ Já em 1726, em relação a uma revolta escrava em Minas Gerais que fracassara devido a dissidências internas entre minas e angolas, o governador do Rio ponderava,

os negros mina são os de maior reputação para aquele trabalho, dizendo os mineiros que são os mais fortes e vigorosos, mas eu entendo que adquiriram aquela reputação por serem tidos por feiticeiros e têm introduzido o diabo que só eles descobrem ouro e pela mesma causa não há mineiro que possa viver sem uma negra mina, dizendo que só com elas têm fortuna.⁶⁸

Embora a mescla com angolas seja ainda recomendada, de modo a evitar a união subversiva dos escravos, a demanda dos minas sofre um incremento. Inicia-se, assim, o ciclo da Costa da Mina, que convencionalmente correponde aos três primeiros quartos do século XVIII. Esse fato também dá início ao contrabando de ouro com a Costa da Mina que, ao lado do comércio de tabaco e de aguardente, constituiu a base do comércio baiano. É precisamente

na primeira década do Setecentos que no Recôncavo Baiano começa ser utilizado o termo “jeje”.

HIPÓTESES SOBRE A ORIGEM GEOGRÁFICA E ETIMOLOGIAS DA DENOMINAÇÃO “JEJE”

“Luiza geige”, avaliada em 80 mil réis, aparece registrada no inventário de Antonio Sardinha, datado de 3 de setembro de 1711, na freguesia de Muritiba, no Recôncavo.⁶⁹ Esse é o primeiro registro conhecido do etnônimo jeje no Brasil. Encontrei uma segunda referência, em 1714, na freguesia de São Gonzalo dos Campos, a “Joanna Gege doente e com uma perna inchada e com uma ferida avaliada em trinta mil réis”; e uma terceira em 1717, ainda em Muritiba, a uma escrava “Catherina gege”.⁷⁰ A partir de 1719, os registros de escravos jejes nos inventários do Recôncavo começam a aumentar progressivamente (ver adiante). Como os inventários só são redigidos com a morte do proprietário dos bens, podemos inferir que o termo “gege” era já conhecido e utilizado alguns anos antes de 1711, quando se realizou a compra de “Luiza geige”, provavelmente na primeira década do Setecentos.

O primeiro fato notável a destacar é que o uso do termo “jeje” está restrito ao Brasil e não aparece documentado em Haiti, Cuba, Trinidad ou outras partes das Américas, enquanto outros etnônimos da área gbe, como alada (lada, arada, rada, ardra) ou mahi (mai, makil), têm sido preservados em diversas partes do Novo Mundo (Cuba, Haiti, Trinidad). Aliás, no Brasil, no século XVIII, o uso do etnônimo parece estar restrito à Capitania da Bahia e, em menor grau, ao estado do Maranhão (comarca do Piauí), onde achamos uma primeira e única referência a escravos jejes em 1758.⁷¹ Já na *Obra nova da língua geral de mina*, um vocabulário da língua falada pelos escravos provenientes da área gbe em Minas Gerais, escrito por Peixoto em 1741, não há qualquer menção do termo “jeje”. No Rio, é só em 1835 que aparece a primeira referência ao etnônimo “gege”, significativamente em relação a escravos importados da Bahia.⁷² Talvez seja também nesse período tardio, e como consequência do tráfico interno, que o termo foi “exportado” da Bahia para Pernambuco. Isso leva a pensar que o uso do etnônimo, na sua origem, esteve relacionado com o tráfico baiano e talvez, mais especificamente, com o Recôncavo, e que de lá teria sido difundido para outras regiões.

Na África ocidental, o termo “jeje” só aparece documentado como *diédi* a partir da segunda metade do século XIX, principalmente nos escritos dos padres das Missions Africaines de Lyon. Aplicava-se normalmente para designar os guns, os habitantes adjas de Porto Novo, ou à sua língua e, mais raramente,

mente, como no caso de D'Albeca, para se referir de uma forma genérica à área gbe, falando da "costa Djedji". Ainda num mapa de 1892, "realizado a partir das mais recentes expedições", o termo "djedjis" aparece designando os povos das margens do lago Aheme, a maioria de composição hula e hueda.⁷³ Cornevin conclui que jeje, grafado como *djedje*, era o nome dado aos guns, em Porto Novo, pela administração colonial francesa.⁷⁴ Hoje, o termo não é mais usado, mas ainda é lembrado em relação aos guns. Cabe porém notar que, quando surge o termo "jeje" no Recôncavo, Porto Novo ainda não existia.

Lorand Matory sugere que a historiografia da palavra escrita mostrando precedência no Brasil poderia indicar a formação do termo no país e a sua possível introdução no Benim pelos ex-escravos africanos para lá retornados no século XIX.⁷⁵ Ora, sendo que o uso do etnônimo era comum entre traficantes e senhores de escravos, assim como entre os próprios africanos, é mais provável que, embora falte documentação escrita, o termo "jeje" se tenha originado na África, como acontece com quase todas as outras denominações de nações étnicas africanas no Brasil. Mais precisamente se poderia pensar que o termo resultou de uma adaptação aportuguesada que os traficantes baianos fizeram de algum vocábulo africano.

Já que o termo "jeje" surge no Recôncavo na primeira década do Setecentos e o seu uso é generalizado na segunda, interessa-nos saber o que estava acontecendo naquele período na costa da área gbe e qual dos portos de embarque utilizados pelos portugueses (Popo, Uidá, Jakin, Apa) poderia ter sido a origem geográfica do termo. Essa análise talvez nos ajude a identificar que povos eram denominados como jeje.

Como já foi dito, a partir de 1692, com a destruição de Offra, as feitorias europeias e o comércio concentraram-se em Uidá. Os holandeses estabeleceram-se lá em 1703 e calcula-se que eram embarcados 30 mil escravos por ano. Em 1704, os franceses construíram o Forte de St. Louis de Grégoy. Com o aumento da demanda, entre 1700 e 1701, o preço dos escravos em Uidá tinha duplicado.⁷⁶ Apesar da ameaça constante dos holandeses, os comerciantes baianos, embora sem o apoio da metrópole portuguesa, atuavam também em Uidá. Entre 1698 e 1702 eles tinham intenção de construir um forte lá (ou, alternativamente, em Popo) e estabelecer uma companhia que monopolizasse o tráfico dessa parte da costa, para prejuízo dos negociantes portugueses. Mas o projeto não prosperou.⁷⁷

Porém o tráfico continuou crescendo e, no período de 1701 a 1710, 216 navios provenientes da Bahia aportaram na Costa da Mina.⁷⁸ A atuação independente e sem regulamentação dos comerciantes baianos, que, na sua avi-

dez por encher os seus barcos com rapidez, podiam comprar por preços acima do comum, acabou por gerar um certo caos comercial e a oposição generalizada das nações europeias à sua presença em Uidá. Em 1714, Colombier, diretor do forte francês, escrevia sobre "a confusão que os portugueses causam nestas bandas pela falta de ordem".⁷⁹

Portanto, aproximadamente entre 1700 e 1714, o tráfico na área gbe esteve centralizado em Uidá, em detrimento de Allada e Jakin, o seu porto naquele momento. O fato de que o termo "jeje" começou a aparecer no Recôncavo precisamente nessa época, quando, significativamente, o termo "Arda" tendeu paulatinamente a desaparecer, sugere uma primeira hipótese segundo a qual "jeje" seria um termo surgido em relação direta com a emergente hegemonia do comércio em Uidá.

No entanto, quando Labat, no relato da viagem realizada pelo Chevalier de Marchais, em 1725, listou os nomes das diversas denominações atribuídas aos escravos em Uidá e Allada — aradas, nagô, foin (fon), tebou (jebu), guiamba, mallais (malês), ayois (oyo), minois (mina) e aqueras⁸⁰ —, não aparecia qualquer menção ao termo "jeje". Já que os comerciantes negreiros distinguiam perfeitamente entre os diversos grupos de escravos que estavam comprando e que, como aponta Labat, "as colônias da América aprenderam a conhecê-los através de uma longa experiência", a ausência do termo "jeje" nessa lista sugere que sua utilização estava restrita aos comerciantes baianos ou lusófonos, e não aos traficantes franceses ou de outras nações. Alternativamente, devemos procurar o surgimento do termo em outros portos fora de Uidá.⁸¹

Nina Rodrigues, no já clássico *Os africanos no Brasil*, identificou os jejes com os daomeanos e, influenciado pela leitura do trabalho de Ellis, *The Ewe-speaking people*, sugere uma hipótese etimológica segundo a qual jeje derivaria do etnônimo gen.

A denominação Gègè vem do nome da zona ou território da Costa dos Escravos que vai de Bageida [em Togo, a oeste de Agbodrafo (Porto Seguro)] a Akraku [entre Pequeno e Grande Popo] e que os ingleses escrevem Geng, mas que os negros pronunciavam antes egége.⁸²

Para Rodrigues, jeje designaria, principalmente, os povos gens, localizados na área Mina-Popo, na costa a oeste do rio Mono, cujos maiores portos eram Ancho e Agoué, "donde veio para o Brasil avultado número de escravos". No entanto, as leis de transformação fonética não corroboram a hipótese, já que o termo "gen" é pronunciado como "guen", inclusive — contrariamente à opinião de Rodrigues — pelos próprios nativos, e sua reduplicação "guenguen" dificilmente derivaria em jeje.⁸³ A ocorrência de *egége* nessa re-

gião poderia dever-se à difusão tardia do termo pelos retornados brasileiros que se instalaram nessa parte da costa na segunda metade do século XIX.

Vivaldo da Costa Lima sugere que a expressão “jeje” deriva da palavra *ájéji*, que em língua iorubá significa forasteiro ou estrangeiro. Esse autor explica que os nagôs da área de Porto Novo chamavam *ájéji* ou, na forma abreviada, *jeji*, os invasores adjas vindos do oeste. Subseqüentemente, os adjas instalados em Porto Novo, isto é, os guns, apropriaram-se do termo para se autodenominar e, como já comentamos, o termo foi finalmente apropriado pelos administradores e missionários franceses.⁸⁴ Essa hipótese etimológica que atribui uma origem iorubá ao termo “jeje” é bastante convincente. Porém caberia uma objeção de ordem histórica, já que as migrações de “estrangeiros” adjas na área de Porto Novo se deram só a partir de 1724, após a conquista de Allada por Agadjá e, portanto, após o surgimento do termo “jeje” no Brasil.

A mesma hipótese etimológica poderia funcionar melhor no contexto de Apa, que, no século XVII, constituía o porto mais oriental do reino de Allada na sua fronteira com o reino do Benim, na área da atual Badagri. Em 1682, lá se compravam escravos comerciantes de Allada, Offra, Uidá e Popo, e se vendiam panos trazidos de Benim, indicando a presença de mercadores iorubá-falantes.⁸⁵ Quando em 1707 os holandeses em Uidá consideraram deslocar-se a Apa, o rei de Allada lhes prometeu a exclusividade do comércio, com “exceção dos portugueses”, sugerindo que, nessa época, os traficantes baianos estavam comerciando em Apa.⁸⁶ Já em 1715, Apa tinha conseguido uma certa independência de Allada, e lá vendiam seus escravos tanto os comerciantes fons do emergente reino do Daomé como os iorubá-falantes do reino do Benim.⁸⁷ Existe então a possibilidade de que a denominação *ájéji* — aplicada, talvez, aos escravos trazidos pelos daomeanos — fosse popularizada pelos mercadores iorubá-falantes no porto de Apa e apropriada depois pelos traficantes portugueses.

Pierre Verger ainda sugere que o termo “jeje” derivaria do etnônimo *adja*, mas, mais uma vez, as leis fonéticas não explicam facilmente uma evolução de *adja* para *jeje*.⁸⁸ Está claro que o termo “jeje” acabou por designar uma pluralidade de povos adjas; porém inclino-me a pensar que na sua origem a denominação estava restrita a um grupo ou a uma geografia, mais específicos. Nesse sentido, Brice Sogbossi sugere uma outra etimologia relacionada com um grupo proto-iorubá chamado *idjè*, localizado na área entre Pobé e Ketu, ao norte de Porto Novo.

Idjè é a autodenominação étnica desse grupo, enquanto os iorubás os chamavam *ohoris* ou *ahoris*, termo que os fons pronunciavam “holl”. A administração colonial francesa acabou por denominar o grupo com o termo com-

posto “hollidjè”, que, além de etnônimo, virou topônimo e glossônimo. Sogbossi argumenta que jeje poderia ser a reduplicação dessê etnoglossônimo (*idjè* > *djè* ou *idjè* > *djèidjè* > *djèdjè*). A reduplicação onomatopáica de termos indígenas monossilábicos parece ter sido uma prática comum entre os portugueses para designar os povos autóctones. Pazzi dá vários exemplos como *popo*, que poderia ser uma reduplicação de *kpo* ou, na Costa do Marfim, *quawua*, que seria uma reduplicação da saudação local *kuwa*.⁸⁹

Os *idjès* são conhecidos pelo seu espírito de independência e sua resistência contra o poder colonial francês, mas se o seu etnônimo está na origem do termo “jeje”, significa que eles ocuparam a área de hollidjè, com anterioridade ao século XVIII. Uma tradição oral dos vizinhos *adja-wérés* explica que os *idjès* eram descendentes de um grupo de caçadores nagôs chegados de Méko, na atual Nigéria, e que ocuparam a área entre Pobé e Ketu, só após a chegada dos adjas, a partir de 1730. No entanto, os próprios *idjès* se declararam os primeiros habitantes dessa região, tese que seria corroborada pelas suas características fenotípicas diferenciadas daquelas dos nagôs. Merlo e Vidaud também falam da existência de caçadores *idjès* mais ao sul, na área de Akron e Adjaché (futuro Porto Novo), antes do século XIV. A partir de diversas evidências etnográficas, esses autores sugerem que os *hulas* e os *huedas*, povos hoje considerados como originários de Tado, teriam na verdade surgido desse povo proto-iorubá, o que provaria uma antiga presença dos *idjès* na região. Embora Tidjani identifique a sua língua como um “dialeto iorubá modificado”, isso seria resultado do longo processo de aculturação entre os *idjès* e seus vizinhos nagôs. Ainda o missionário francês Laffitte, no fim do século XIX, parece referir-se aos *idjès* quando, no relato de tradições relativas à fundação do reino de Porto Novo, menciona “os Djedgis, povo feroz vindo do interior”, que teria perseguido e expulsado do seu território os nagôs responsáveis pela fundação desse reino em meados do século XVII.⁹⁰

Para contribuir com esse debate etimológico, já apresentei, em trabalho anterior, uma outra possível interpretação segundo a qual jeje decorreria do topônimo Adjaché.⁹¹ Adjaché (grafado por diversos autores como Ajacé, Adjacé, Ajase, Adjatchè ou Jasin) foi a capital de uma área que os oyos chamavam Adjaché Ipo, região onde os adjas de Allada se refugiaram após a conquista do seu reino pelas tropas de Agaja, em 1724. Segundo Pazzi, *Ajácé* significaria “os adjas se instalaram aqui” e segundo Akindélé e Aguessy, *Adjatché* significaria “conquistados pelos adjas”. Segundo uma outra versão, Adjaché e Akron eram os povoados originais onde surgiu mais tarde *Xogbónú*, capital do reino de Porto Novo, que os nagôs continuaram a chamar Adjaché.⁹² É sabido que as palavras iorubá perdem a vogal inicial quando são apropriadas

pelos povos gbe-falantes. Uma possível transformação fonética poderia ser: *adjaché* > *djedje* > *jeje*. Essa hipótese só seria válida se, como sustentam Merlo e Vidaud, Akindélé e Aguessy, esse topônimo fosse anterior à fundação do reino de Porto Novo.⁹³ Ao mesmo tempo explicaria também por que, no século XIX, o termo “*djedje*” foi aplicado aos guns de Porto Novo.

Resumindo, vemos que o debate etimológico, apesar de não resolver a questão de uma forma conclusiva, parece relacionar a origem da denominação “*jeje*” com povos capturados na margem oriental do rio Ouemé, seja na área de *Adjarché* (Porto Novo) ou, mais provavelmente, na área dos *idjè*, entre *Robé* e *Ketu*. Na primeira década do Serecentos, esses escravos poderiam ter sido vendidos aos portugueses, no vizinho porto de *Apa*, pelos traficantes *fons*, os *iorubás* do reino do Benim, ou por outros grupos que ali comerciavam, sendo embarcados para o Brasil, subsequentemente, ali ou em outros portos, como *Uidá*, *Jakin* ou *Popo*. Com o tempo, o etnônimo *idjè*, ou o topônimo *Adjaché*, apropriado e transformado pelos comerciantes baianos sob a forma *jeje*, passou a denominar, na Bahia, uma pluralidade de povos *adjas*, enquanto no Benim ficou restrito aos guns do reino de Porto Novo. A outra possibilidade seria que o termo fosse utilizado pelos traficantes baianos para designar escravos embarcados no porto de *Uidá*. Nesse caso, a origem etimológica do termo permanece em aberto e será preciso esperar futuros estudos para resolver o problema.

O TRÁFICO BAIANO NA ÁREA VODUM APÓS A CONQUISTA DA COSTA POR AGAJA (1724-1850)

Retomamos agora a história do tráfico baiano na Costa da Mina, que retomemos por volta da década de 1710. Em 1721, um ano após a chegada de Vasco Fernandez César de Menezes como governador da Bahia e vice-rei do Brasil, o capitão de mar e guerra Joseph de Torres consegue os recursos para construir finalmente o Forte de Ajuda em *Uidá*, apesar da oposição das outras nações europeias. Pouco depois, em junho de 1723, é criada a Companhia do Corisco pelos negociantes baianos para monopolizar e solidificar as bases do tráfico negreiro na Costa da Mina. No entanto, as iniciativas baianas não vão frutificar até anos depois, após a conquista da costa pelos *daomeanos*.⁹⁴ Sob o reinado de *Agaja*, o exército *daomeano*, seguindo o propósito estabelecido por *Hwegbaja* de continuar a expansão, invadiu *Alladá*, em 1724. Num clara tentativa de ampliar o seus contatos e relações comerciais com os europeus, três anos depois, em 1727, os *daomeanos* atacaram *Savi*, a

capital do reino *Hueda*, sendo que *Uidá* (*Glehue*), o seu porto, caiu pouco tempo depois.⁹⁵

Essas campanhas militares provocaram importantes migrações dos *huedas* e *hulas* para o oeste, na área *Popo*, onde os *huedas* se envolveram em uma longa guerra civil, além de tentar reconquistar o seu reino em várias ocasiões. Outros grupos *hulas*, *aizos* e *ouemenus* também escaparam para o leste, na área de Porto Novo, *Apa* e *Badagri*. A devastação provocada pelas guerras e as invasões periódicas de *Oyo* fizeram entrar em decadência o comércio em *Uidá* até pelo menos 1733. *Jakin*, o centro escravocrata litorâneo de *Alladá*, conseguiu, num primeiro momento, manter certa atividade comercial, declarando a sua submissão ao poder dos *fons*. *Joseph Torres*, em oposição aos interesses do Forte de Ajuda, então sob a direção de *João Basílio*, construiu, em 1731, uma nova feitoria com a bandeira portuguesa em *Jakin*. Todavia, em 2 de abril de 1732, *Jakin* foi invadida e completamente destruída pelo exército de *Agaja*, após a conspiração do feitor holandês *Herrog* que, aliado à população local e alegando a futura ajuda dos *huedas* e dos *oyos*, pretendia acabar com o domínio *daomeano* sobre o tráfico. Os *daomeanos* passam, assim, a controlar os principais portos na área *gbe*, *Uidá* e *Jakin*, enquanto Grande *Popo* e *Apa*, portos menores, perdiam importância. O tráfico de escravos passa a ser a principal atividade econômica do reino do *Daomé*.⁹⁶

Entre 1727 e 1740, as guerras *daomeanas* pelo domínio da costa, apesar dos estragos causados no comércio nos primeiros anos, geraram grande quantidade de prisioneiros. Fala-se de 11 mil cativos na conquista de *Uidá* em 1727, e de 4.538, em *Jakin*, em 1732.⁹⁷ Historiadores da escravidão têm notado que, no período de 1700-1730, as exportações de africanos da Costa da Mina para a Bahia conheceram um grande crescimento, sendo que, após 1730, com a crise da economia do açúcar, elas entraram em declínio.⁹⁸ Pode-se supor que, nesse período, grande número de escravos das *errias* que moravam no litoral, como os *hulas*, *huedas* e *aizos*, foram transportados nas embarcações baianas. Ao mesmo tempo, quando o recesso dos ataques de *Oyo* o permitia, as incursões *daomeanas* no país *Mahi* e na região do rio *Ouemé* continuaram. Essa progressiva chegada de escravos *gbe-falantes*, na primeira metade do século XVIII, aos poucos iria constituir na Bahia um estrato de população escrava demograficamente significativo para estabelecer a matriz de uma nova identidade coletiva, que viria a consolidar-se como a “nação *jeje*” na segunda metade do século.

Além dos tradicionais portos de Grande *Popo*, *Uidá*, *Jakin* e *Apa*, os negociantes baianos traficavam ocasionalmente em outros enclaves fora da área de influência *fons*, como *Aneho* ou o novo porto de *Epe* (*EKpen*), localizado

perto de Porto Novo. A partir da década de 1750, como já foi bem documentado por Verger, o tráfico de escravos na Costa da Mina deslocou-se paulatinamente dos portos mencionados para Porto Novo, Badagri e Onim (Lagos). Nesse ano, o rei daoméano Tegbesu, talvez pressentindo essa mudança, mandou, via Bahia, uma embaixada a Portugal pedindo a exclusividade do comércio nos seus portos. O marquês de Pombal não concordou com esse monopólio, temendo o progressivo aumento do preço dos escravos, já altamente inflacionado desde a conquista de Uidá por Agaja. Nesse sentido, Pombal pode ser considerado o mentor político do deslocamento do comércio português aos portos orientais.

O tráfico de Porto Novo estaria controlado pelo reino de Oyo, enquanto o tráfico em Onim estaria controlado pelo reino de Benim. Em 1758, Theodorio Rodrigues da Costa, diretor do Forte de Ajuda, escrevendo ao vice-rei de Portugal, menciona o “novo porto” (Porto Novo) pela primeira vez, notando que os escravos eram mais baratos lá, onde se trocavam por 8 a 12 rolos de fumo, do que em Ajuda, onde o preço era de 13 a 16 rolos. Em 1776, o diretor francês em Uidá escrevia ao Ministério das Colônias constatando as maiores vantagens econômicas de Porto Novo e Badagri, “onde o tráfico rende desde alguns anos”. João de Oliveira — ex-escravo iorubá em Recife, que residiu e serviu de *cabecera*⁹⁹ na África ocidental entre 1733 e 1770 — foi instrumental nessa abertura do tráfico nos portos orientais.

Por volta de 1775, o comércio em Uidá entrou em sério declínio. Em 1777, o novo monarca daoméano, Kpengla, tentou revitalizar o porto de Jakin para atrair o interesse dos europeus, mas sem sucesso. No mesmo ano, o diretor do forte francês, Ollivier Montanguère, nota que “os daomeanos estão em um estado de enfraquecimento que não lhes permite obter cativos de guerra”. Os portos orientais não podiam ser atacados impunemente pelo Daomé, pois estavam sob a proteção de Oyo, mas Kpengla utilizou subterfúgios e estratégias combinadas para a consecução dos seus fins. Por exemplo, em 1781, atacava Epe, Keronou (não confundir com Cotonu) e outras localidades sob a influência de Porto Novo, “sob pretexto de que haviam participado das depredações cometidas pela gente de Badagri, na praça de Porto Novo”. Ao mesmo tempo, em 1783, aliava-se com Oyo e Porto Novo para atacar Badagri. Apesar, ou talvez por causa dessa política desestabilizadora, a decadência do comércio em Uidá alastrou-se durante toda a década de 1780. O resultado foi um significativo declínio da importação de escravos jejes na Bahia (ver Tabela 1, cap. 2).¹⁰⁰

A rivalidade entre os portos controlados pelo Daomé e os portos orientais no Golfo do Benim prolongou-se até o fim do tráfico. Em 1795, o rei dao-

meano Agongolo enviou dois embaixadores à Bahia com uma nova proposta de conferir ao porto de Uidá o monopólio do comércio de escravos. O projeto foi recusado, entre outras razões, pelo medo de uma concentração excessiva de “escravos de uma mesma nação, do que facilmente poderiam resultar perniciosas consequências”.¹⁰¹ Também o rei daoméano Adadozan insistiu nesse monopólio com os portugueses, como mostra sua carta ao rei português João em novembro de 1804.¹⁰²

Cabe notar que foi a partir desse ano que os fulanis iniciaram a *jihad* ou guerra santa contra os hauçás, o que resultou em muitos prisioneiros de ambos os lados a serem vendidos nos portos do golfo, por intermédio de traficantes de Oyo. Paralelamente, o reino de Oyo, devido a diversos conflitos internos iniciados com a revolta de Afonja (c. 1797), vinha perdendo progressivamente o seu poderio, e sucessivas guerras civis resultaram também em grande número de cativos. Como consequência, muitos escravos hauçás e nagôs foram embarcados em Porto Novo para a Bahia — principalmente por negociantes portugueses e brasileiros e inclusive afro-brasileiros — contribuindo de maneira significativa para as revoltas de africanos que aconteceram entre 1807 e 1835.¹⁰³

Em 1807 os portugueses abandonaram o forte de Uidá e os ingleses abocamaram unilateralmente o tráfico. Entre 1807 e 1809, o tráfico em Uidá praticamente cessou. Adadozan procurou formas alternativas de comércio na agricultura, mas no tratado anglo-português de 1810 permitia-se a continuação do tráfico no porto de Uidá, enquanto era interdito em Aneho, Porto Novo, Badagri e Lagos, o que revitalizou os interesses escravistas daoméanos. É precisamente em 1810 que o baiano Francisco Felix de Souza retorna a Uidá, passando a ser, a partir de então, o traficante mais importante da área.¹⁰⁴ Calculando-se que 45 barcos baianos comerciavam em Uidá em 1812.¹⁰⁵ Essa situação fez com que a importação de escravos jejes à Bahia, que vinha decrescendo desde 1780, conhecesse, na década de 1810, o segundo e último momento do seu esplendor (ver Tabela 1, cap. 2).

A paulatina desintegração de Oyo ocasionou uma desestabilização geral do poder político e econômico na região, acompanhada, a partir de 1830, do surgimento de cidades de refugiados como Novo Oyo, Ibadan e Abeokuta. É o período das grandes exportações clandestinas de escravos nagôs à Bahia através dos portos orientais de Porto Novo, Badagri e Lagos, mas também de Uidá, onde o chacha Felix de Souza, sob a proteção do rei Ghezo, exerceu, até o início da década de 1840, um controle quase absoluto sobre o tráfico.¹⁰⁶ Paralelamente, desde 1835 existia um refluxo regular de ex-escravos africanos do Brasil para a Costa da Mina, que se prolongou até o final do século. Alguns deles se deslocavam periodicamente entre as duas costas do Atlântico,

estabelecendo relações comerciais e contatos regulares que mantinham a população africana da Bahia informada sobre os acontecimentos da costa africana. As colônias desses libertos retornados (nagôs, hauçás e jejes) em Aneho, Agoué, Uidá, Porto Novo e Lagos, contribuíram tanto para a contínução do tráfico ilegal até a sua extinção como para o desenvolvimento de uma economia agrícola alternativa, baseada na produção de azeite de dendê.¹⁰⁷ Em 1850, declarou-se o fim do tráfico no Brasil, embora na Bahia haja notícias de aprisionamento de fragatas e brigues com carregamentos humanos clandestinos ainda em 1851 e 1856.¹⁰⁸

Resumindo, podemos dizer que, como resultado da expansão do reino do Daomé, de 1720 a 1780 e nas primeiras décadas do século XIX, o comércio negreiro nos portos da área gbe foi constante, gerando um fluxo continuado de escravos jejes para a Bahia. Pode-se pensar que, num primeiro momento, aproximadamente até meados de século XVIII, os diversos grupos, como os huédas, hulás, aizos ou guns, do litoral, e os ouemenuus, agonilis e mahis, do interior, mantinham ainda uma marcada diferenciação étnica e eram povos relativamente independentes. Já na segunda metade do século XVIII, na medida em que o Daomé solidificou o seu poder centralizado, esses grupos tenderam a miscigenar-se, tanto no que diz respeito às áreas de moradia (devido a matrimônios exogâmicos, migrações forçadas, tráfico interno de escravos etc.) como nos seus componentes culturais. Por exemplo, no aspecto religioso o Daomé adotou uma política de assimilação dos cultos dos povos sob o seu controle, impondo ao mesmo tempo um modelo hegemônico e hierarquizado das instituições religiosas. A partir do século XIX, o culto dos ancestrais da família real de Abomey (Nesuhue) adquiriu um caráter de culto “nacional”, ao qual estavam subordinados os outros cultos de voduns “públicos”. Aos poucos, a organização do culto de voduns imposta pelos fons foi influenciando os cultos dos povos sob o seu domínio (ver cap. 3). Esse processo de crescente homogeneização cultural que se deu no Daomé talvez possa ter contribuído para que os grupos provenientes dessa área, uma vez no Brasil, assimilassem com relativa facilidade a denominação genérica “jeje” como forma de identidade coletiva.

Desse modo, a denominação “jeje”, no início restrita a um grupo adja particular, provavelmente localizado na região de Porto Novo ou imediações, com a expansão do Daomé e no contexto do tráfico lusófono passou a adquirir um significado mais genérico, para designar aqueles povos controlados ou sob a influência desse reino, mas que podiam ser embarcados como escravos em portos fora do seu território. Nessa expansão semântica do termo, certos componentes culturais, como a semelhança de línguas, converteram-se em

elementos definidores do conteúdo da denominação, em detrimento de outros fatores como os portos de embarque. Em 1848, no final da época do tráfico clandestino, Francis Castelnau, cônsul da França na Bahia, escreveu: “os jejes ou daomeanos, que formam uma nação poderosa, têm numerosos representantes na Bahia: antigamente embarcavam em Uidá, mas a maior parte hoje em dia vem por Porto Novo”.¹⁰⁹ O próximo capítulo examina a presença dos jejes na Bahia.

NOTAS

- 1 Peel, “A comparative...”, p. 263.
- 2 Akinjogbin, *Dahomey*..., p. 213.
- 3 Rodrigues, *Os africanos*..., p. 35; Freire, *Casa-grande*, p. 301. Segundo Rodrigues, a carta data de 1648.
- 4 Antonil, *Cultura*..., p. 123; apud Freire, *Casa-grande*, p. 389.
- 5 M. I. C. de Oliveira, “Viver...”, p. 175.
- 6 Mercier, “Notice...”, p. 30; Smith, *Kingdoms*..., pp. 55, 70-71; Lima, *A família*..., p. 16; Law, “Ethnicity...”.
- 7 Pérez, *Contribución*..., pp. 3-4. O termo é também utilizado pelo pesquisador beninense Hypolite Brice Sogbossi: *Mina-jeje*..., p. 19.
- 8 Soares, *Devotos*..., pp. 114 e segs., 189.
- 9 Soares, *Devotos*..., pp. 45, 47, 49; cf. D. P. Pereira, *Esmeraldo*..., pp. 69-70; Pazzi, *Introduction*..., pp. 74-75; Law, *The Kingdom*..., p. 10.
- 10 Pazzi, “Aperçu...”, p. 13.
- 11 Verger, *Os libertos*..., p. 17; Rodrigues, *Os africanos*..., pp. 35, 108. Ver também M. I. C. de Oliveira, “Quem eram...”, pp. 58-60.
- 12 Soares, *Devotos*..., pp. 66, 116-17; Debrer, *Voyage*..., vol. II, p. 76; M. I. C. de Oliveira, “Quem eram...”, p. 59; Karasch, *A vida*..., pp. 63-66.
- 13 Peixoto, *Obra nova*..., pp. 20, 29, 69.
- 14 Pereira, *A Casa*..., p. 24; Eduardo, *The Negro*..., p. 10.
- 15 Soares, *Devotos*..., p. 118. Sogbossi, *Mina-jeje*..., p. 41. Matory sugere que essa língua poderia ser o fon (*Black Atlantic*..., p. 308, n. 6). Lopes a identifica com o *gunu* ou *eue* (“Os trabalhos...”, pp. 45 e segs.). Pessoa de Castro considera o fon a língua predominante no vocabulário (*A língua*..., p. 68).
- 16 Lepine, “As metamorfoses...”, p. 122.
- 17 Johnson, *The history*..., p. 8; Merlo e Vidaud, “Dangbé...”, p. 272; Ioko, *Mosaiques*..., p. 59.
- 18 Pazzi, “Aperçu...”, p. 18; Lepine, “As metamorfoses...”, pp. 122-23.
- 19 Lepine, “As metamorfoses...”, p. 123; Costa e Silva, *A manilha*..., pp. 535-38.
- 20 Verger, *Notas*..., p. 540.
- 21 Akinjogbin, *Dahomey*..., p. 22.
- 22 Le Herissé, *L'Ancien*..., pp. 106, 274, 279; Akindélé e Aguessy, “Contribution...”, pp. 20-28.

- 23 Law, *The Kingdom...*, pp. 29-32, 37-40. Por exemplo, em relação ao episódio Aligbonon-Agassu, Law sustenta que Agassu seria uma divindade autóctone dos fons e Aligbonon estaria essencialmente associada à localidade de Wassá, perto de Abomey, sem qualquer vínculo com Ido; cf. Burton, *A mission...*, p. 297; Le Herissé, *L'Anciën...*, p. 277; Blier, "The path...", pp. 401-2.
- 24 Pazzi, "Aperçu...", pp. 15-16.
- 25 Capo, *Comparative...*, p. xxv. Para uma análise dos termos "adja-ewé-fon", ver Me-deiros, "Le couple...", pp. 35-46; Asiwaju, "The Aja-speaking...", pp. 87-102.
- 26 Tidjani, "Notes...", pp. 36-38. Smith, *Kingdoms...*, pp. 55-72. Elisée A. Soumonni comenta: "Os iorubas do Daomé constituem-se dos seguintes subgrupos: Sabe, Ketu, Awori, Honyin, Ohori, Idaisa, Ife, Isa, Manigri e Ajase (Porto-Novos)" (*Daomé...*, p. 19).
- 27 Dapper, *Naukeurrie...*, p. 307, apud Pazzi, *Introduction...*, p. 208.
- 28 Van Dantzing, *Dutch Documents...*, p. 1.
- 29 Bosman, *A new...*, p. 397; apud Dalzel, *History...*, p. 13; Verger, *Fluxo...*, p. 128; Dunglas, "Contribution...", pp. 143-44.
- 30 Asiwaju, "The Aja-speaking...", pp. 87-102.
- 31 Aguessy, "Convergences...", p. 235.
- 32 Pazzi, *Introduction...*, pp. 51, 158.
- 33 Com o intuito de atrair o comércio Europeu ao porto de Jakim, em detrimento de Uidá, o rei de Andra, Tohonu, enviou, em 1658, dois embaixadores — Bans, que falava português, e seu servicial — à corte de Felipe IV, em Madri. Por seu lado, os capuchinhos espanhóis, com o intuito de converter ao catolicismo o rei africano, aproveitaram os conhecimentos lingüísticos dos dois embaixadores para traduzir a *Doctrina christiana* do espanhol à *língua arda*. Nesse texto, aparecem 60 referências a termos como *vodu* (Deus), *vodague* (S. Madre Igreja, de *vodunhue* = casa do vodum), *voduno* (ascetote), *vodunu*, *voduti*, *voduto* etc. (Labourer e Rivet, *Le royaume...*).
- 34 Para uma análise do termo "vodum" e suas etimologias, ver Maupouil, *La géomancie...*, pp. 52-54; Blier, *African...*, pp. 37-47.
- 35 Sobre os *yehue*, ver Herskovits, *Dahomey...*, vol. II, pp. 190, 192. Ver também Burton, *A mission...*, p. 292.
- 36 Verger, *Notas...*, p. 439. Outro exemplo seria o nome do orixá Iroko, que entre os gbe-falantes é conhecido como vodum Loko.
- 37 Aguessy, "Convergences...", p. 236.
- 38 As práticas divinatórias de Fa foram trazidas da área iorubá para a área gbe, primeiramente nas cidades da costa, no século XVII; e, para Abomey, no início do século XVIII (Maupouil, *La géomancie...*), pp. 4, 45-56.
- 39 Hazoume, "L'âme...", pp. 65-86; Tidjani, "Notes...", p. 33.
- 40 Akinogbin utiliza a expressão "slave raiding ground" (*Dahomey...*, p. 93). A tradução é de Reis, "Magia...", p. 69.
- 41 Do francês, "les dégâts de la rage" ou "les damages de la rage"; Bergé, "Étude...", p. 711; Cornevin, *Histoire*, p. 47, apud Lima, *A família...*, p. 42.
- 42 Verger, *Fluxo...*, p. 154; cf. AHU-Lisboa, São Thomé, cx. 4.
- 43 Norris, *Memoirs...*, p. 138.
- 44 Ver, por exemplo, Verger, *Fluxo...*, p. 251, n. 26. Ver também Burton, *A mission...*, pp. 147, 262.
- 45 Bergé, "Étude...", pp. 712, 723.
- 46 Smith, *Kingdoms...*, p. 59.
- 47 Merlo e Vidaud, "Dangbé...", pp. 287-90. Bergé apresenta uma variante da mesma tradição em "Étude...", pp. 733-55. Sobre os ifés, ver Iroko, *Mosaiques...*, p. 98.
- 48 Duncan, *Travels...*, vol. II, pp. 222, 229-30.
- 49 Karl, *Traditions...*; Merlo e Vidaud, "Dangbé", pp. 287-90; Bergé, "Étude", pp. 710-11.
- 50 Parés, "O triângulo...", pp. 193-96.
- 51 Ort, "O negro..." pp. 144-45; Andrade, "A mão-de-obra...", Tabela 4 (2); Verger, *Fluxo...*, p. 670; Querino, *Costumes...*, p. 72.
- 52 Em Angola, há formas fonéticas similares a mundubi, como mundombe (ndombe), um grupo étnico banto localizado no interior de Benguela; Curro, "The story of Nbená...", pp. 44-64; Figueira, *Africa Bantu...*, pp. 241-64. No Brasil, Ramos, *As culturas...*, p. 224, refere-se aos mundombes como "cafres bantus em Angola".
- 53 Verger, *Notícias...*, p. 228.
- 54 Tanto na Bahia como no Maranhão, *mindubim* (var. *midubi*) é um termo popular para designar o amendoim (*Arachis hypogaea*, Lin.). Curiosamente, o amendoim é uma das comidas rituais dos voduns da família de Heviooso. Segundo a ialorixá Olga de Alaketu, as escarificações dos mundubis consistiam em sete pontinhos em cada lado da face e uma na barba, e a sua semelhança com amendoins gerou o etnônimo no linguajar popular (Olga de Alaketu, Salvador, entrevista em 3/1/1996). Na Casa das Minas, em São Luís do Maranhão, o termo *mindubim* aplica-se também aos voduns da família de Heviooso. Um primeiro significado do termo é amendoim; o segundo, "mudo". A exceção de Averketer e Abé, os voduns de Heviooso, conhecidos ali como a família de Nagô, são tidos por mudos (*mindubim*), e acredita-se que eles não falavam para ocultar aos jejes os segredos dos nagôs; Ferretti, *Querubentan...*, pp. 300, 120-26. Alternativamente, para Pessoa de Castro (*A língua...*, p. 146), mundubi decorreria de *xogbonni*, filhos de Xogbonu (i.e. Porto Novo).
- 55 Todavia, no trabalho de campo, ouvi falar ora de jeje-agabi (em relação a um terreiro de Santo Amaro), ora de nagô-agabi (em relação a antigos terreiros do Recôncavo); Jaime Montenegro, 10/8/1999; *guiata*, Luiza, 26/2/2001. Na literatura afro-brasileira, fala-se também de jeje-efon (efan), mas essa identificação dos efon como jejes é um erro que decorre da semelhança fonética dos etnônimos fon e efon. Querino falava dos "efon ou cara queimada", e Rodrigues considerava os "efan" como negros do Daomé, embora notasse que eles "se mostram distintos dos daomeanos" — com razão, pois é sabido que os efon eram um grupo iorubá-ijesa localizado perto de Ekiti, na Nigéria; Querino, *Costumes...*, p. 31; Rodrigues, *Os africanos...*, p. 105; Akinogbin, *Dahomey...*, p. 10. Para o rito ou nação efon de Candomblé, como uma variável do tronco nagô, ver V. G. da Silva, *Orixá...*, pp. 84-88; Capone, *La quête...*, pp. 126-29.
- 56 Viana Filho, *O negro...*; Verger, *Fluxo...*, p. 9.
- 57 Law, *The kingdom...*, pp. 5, 87; cf. Brásio, *Monumenta...*, vol. 2, n.º 97; Jacome Leite, São Tomé, 8/8/1553. Os povos, eram povos predominantemente do grupo étnico hula e dedicavam-se à pesca e à produção de sal, desenvolvendo seu comércio às margens da lagoa Iitorãnea.
- 58 Law, *The kingdom...*, p. 87; cf. Bowser, *The African...*, pp. 40-43; De Mares, *Description...*, pp. 224-25; Brásio, *Monumenta...*, vol. 5, n.º 197. Relação da Costa da Guiné, 1607, vol. 6; Garcia Mendes Castelo Branco, "Relation de la Costa de Africa", 1620; vol. 7, n.º 39, Decree of Council of State, Lisboa, 27/6/1623.

- ⁵⁹ Law, *The kingdom*..., p. 87. Cálculos a partir de dados de Van den Boogaart e Emmer, "The dutch...", pp. 353-75.
- ⁶⁰ Rodrigues, *Os africanos*..., pp. 35-36; Freire, *Casa-grande*..., pp. 301, 389; cf. Barlel, *Resgata*..., p. 128; Anronil, *Cultura*..., p. 123. Rodrigues oferece uma tradução do texto de Barlel diferente daquela de Freire: "com exceção de um número limitado que, pela excessiva paciência no trabalho, contribui para aumentar-se o seu valor".
- ⁶¹ Labat, *Voyage*..., vol. II, p. 125. A mesma idéia é enfatizada numa outra página: "Não deve imaginar-se que todos os cativos comprados em Juda e Andres, sejam originários desses reinos. Esses dois reis não vendem seus súbditos [...] eles são trazidos de regiões vizinhas", muitas vezes por negociantes muçulmanos (malês).
- ⁶² Law, *The kingdom*..., pp. 6-9, 53-54, 87-88.
- ⁶³ Verger, *Fluxo*..., pp. 30-38, 49, 77; Pazzi, *Introduction*..., p. 208.
- ⁶⁴ Barbot, *A description*..., pp. 321-22. A mesma referência ao tráfico português de má qualidade em Pequeno Popo é documentada em 1698, por Bosman, *A new*..., p. 334.
- ⁶⁵ Van Dantzig, *Dutch*..., p. 106.
- ⁶⁶ Verger, *Fluxo*..., pp. 19-30; Pazzi, *Introduction*..., p. 208; Wimberly, *The African*..., cap. 4.
- ⁶⁷ Amaral, "As tribos...", p. 57; Verger, *Fluxo*..., p. 63.
- ⁶⁸ Lara, "Linguagem...", p. 6; cf. "Carta do governador do Rio de Janeiro ao rei de 5 de julho de 1726", in *Documentos interessantes para a história e costumes de São Paulo*, n.º 50, 1929, pp. 60-61; "Parecer do Conselho Ultramarino de 18 de setembro de 1728", in *Documentos históricos*, n.º 94, 1951, pp. 28-30. Sobre o mesmo incidente ver, Verger, *Fluxo*..., p. 68.
- ⁶⁹ Inventário de Antonio Sardinha, Muritiba, 1711-1713, fl. 3 v; Seção Colonial Judiciária, 01/56/56/442, ARC. Na partilha (fl. 10), aparece como Lúzia gege.
- ⁷⁰ Inventário de Ana da Silva Andrade, São Gonzalo dos Campos, 1714-1749, Seção Colonial Judiciária, 01/65/65/495, ARC.
- ⁷¹ Testamento de Manoel Barbosa de Abreu, morador "da outra banda da Paranatba, Freguesia de São Bento das Balzas, estado do Maranhão", 5/9/1758, apud Mota et al., *Cripto maranhenses*..., pp. 102-6.
- ⁷² Karasch, *A vida*..., p. 94. Uma outra referência a um negro "nação geje" aparece em 7/4/1835, no *Diário do Rio de Janeiro*, p. 4, apud Soares e Gomes, *Gênero*..., p. 22. Já em 1879, há uma referência a uma *gunháde*, ou sacerdotisa "Mina Gêgi", de nome Leopoldina Jacomo da Costa: "Desacato à realza — Tiramós da 'Gazeta de 28', *Provincia de São Paulo*, 30/9/1879, pasta 16.017, Arquivos de *O Estado de S. Paulo*, apud Matosy, Man..., pp. 166-67.
- ⁷³ Borghero, "Relation...", pp. 419-44; Describes, *L'Évangélic*...; Bouche, *La côte*...; D'Albeça, "Essai...", vol. II, pp. 5, 83, 129-37. Hansen, "Dahomey..."
- ⁷⁴ Cornevin, *Histoire*..., p. 79; Segurola, *Dictionnaire*..., p. 264.
- ⁷⁵ Matosy, *Black Atlantic*..., pp. 79-81, 299-300; "Jeje...", pp. 62-63.
- ⁷⁶ Van Dantzig, *Dutch*..., pp. 66-67.
- ⁷⁷ Verger, *Fluxo*..., pp. 59-61.
- ⁷⁸ Schwartz, *Segredos*..., p. 282; cf. Verger, *Fluxo*..., p. 651.
- ⁷⁹ Verger, *Fluxo*..., pp. 129-30.
- ⁸⁰ "Acquérat" designaria os escravos ligados ao forte francês que não podiam ser vendidos, pois faziam parte dos "bens móveis". Verger, *Fluxo*..., p. 207.
- ⁸¹ Labat, *Voyage*..., vol. II, pp. 125-27.
- ⁸² Rodrigues, *Os africanos*..., p. 103.
- ⁸³ A tese de Rodrigues parece ser corroborada por membros do terreiro "mina-popo", Poço Béta de Salvador. O filho primogênito de Manoel Falefá, fundador da casa, explica que jeje seria uma corruptela de *gãgãgã*, que é a língua de Popo (gen): Itamoacy Falefá, comunicação pessoal. Salvador, 13/12/1998.
- ⁸⁴ Akindélé e Agnessy, "Contribution..."; Lima, A família..., pp. 14-15; Pereira, *A Casa*..., p. 68; cf. Abraham, *Dictionary*..., p. 38. Bolouvi também sugere que jeje deriva do advérbio iorubá *jéjé*, que significaria "suavemente, silenciosamente, sem ruído". Segundo esse autor, esse nome seria dado aos fons pelos iorubás, em memória da tática de ataques-surpresa levados a cabo pelos daomeanos contra as cidades de Abeokuta, Ketu etc. (Bolouvi, *Nouveaux*..., p. 102). Sogbossi rebate essa hipótese (Mina-jeje..., p. 44). Para uma análise detalhada sobre o tema, ver também M. C. I. de Oliveira, "Quem eram...", pp. 67-72.
- ⁸⁵ Law, *The Kingdom*..., pp. 16, 112; cf. Law, *Further*...; Arthur Wendover, Apa, 1717/1682; Pazzi, "Aperçu...", p. 14; idem, *Introduction*..., pp. 202-3.
- ⁸⁶ Van Dantzig, *Dutch*..., p. 89.
- ⁸⁷ Akinjogbin, *Dahomey*..., p. 64; Law, *The Kingdom*..., pp. 16, 112; cf. Law, *Further*...; Du Colombier, Uidá, 1714/1715.
- ⁸⁸ Verger, *Notas*..., p. 23. Sogbossi avança a hipótese da origem do termo "jeje" a partir da palavra *ajaji* (Mina-jeje..., p. 47). Raymond Oké conta que *ajaji* vem de uma frase sentenciosa: "Ajahuto ton wê honja ra-do ton; aja-huto wê axolu aja ton, wê jan nyi ajaji" ("O trono real de Tado pertence a Ajahuto; Ajahuto é o rei de todos os Ajai; ele se sentou sobre os Aja [Ajaji]"). Dessa frase, foi tirado o nome Ajaji-Honja, para designar uma região localizada a cerca de 12 quilômetros de Davié-Sèmè (Allada), onde Ajahuto venceu os ajia de Tado (R. Oké, "Les siècles...", p. 57). Todavia, Yeda Pessoa de Castro sugere uma outra hipótese: um tanto "forçada", em minha opinião, segundo a qual jeje decorreria de *gédéjéjé* (oriundos ou nascidos de Guede; ancestral dos guedevis) (*A língua*..., p. 62).
- ⁸⁹ Anônimo, "La region...", p. 26; Sogbossi, Mina-jeje..., p. 48; Pazzi, *Introduction*..., pp. 41, 74. Le Herissé (apud Verger, *Notas*..., p. 524) e Herskovits (apud Maupoil, *La géomancie*..., p. 65) falam dos Djeteroi.
- ⁹⁰ Anônimo, "La region..." pp. 17-19. Merlo e Vidaud, "Dangbé...", pp. 269-70; Tidjani, "Notes...", p. 38; Laffitte, *Le pays*..., p. 90. Para a tradição de independência dos idjés e posterior resistência à dominação francesa, ver Soumonni, "A Iorubalândia...", pp. 13-14.
- ⁹¹ Pares, "The Jeje...", p. 95.
- ⁹² Os adjas continuaram a chamar sua nova capital de Allada (Ardra, ou Andres para os europeus), e a seu porro no litoral, Pequeno Andra ou Novo Andres (Porto Novo, para os portugueses).
- ⁹³ Akinjogbin, *Dahomey*..., p. 214; Pazzi, "Aperçu...", p. 15; Akindélé e Agnessy, "Contribution...", pp. 17, 18, 71; Dissou, "Essai...", pp. 83, 87; F. M. Oke, "Notice...", p. 89. Bancolé e Soglo, "Porto Novo...", p. 76; Verger, *Os libertos*..., pp. 10-11.
- ⁹⁴ Verger, *Fluxo*..., pp. 59-70.
- ⁹⁵ Akinjogbin questiona a tese, sustentada por Snelgrave, Norris e a historiografia contemporânea, de que essa procura por uma saída ao mar respondesse exclusivamente a interesses escravistas (*Dahomey*..., pp. 73-81).

⁹⁶ Snelgrave, *A new...*, pp. 14-15, 20-23, 149-52; Verger, *Notas...*, p. 540; Verger, *Fluxo...*,

pp. 150-55; Van Dantzig, *Dutch...*, pp. 176-78; Akinjogbin, *Dahomey...*, pp. 91-92, 97-100.

⁹⁷ Verger, *Fluxo...*, pp. 144, 154.

⁹⁸ Schwartz, *Segregados...*, pp. 283-84.

⁹⁹ Título derivado da língua portuguesa, utilizado na Costa da África para designar pessoas de alta hierarquia.

¹⁰⁰ Verger, *Fluxo...*, pp. 211-23, 257-63 (para a embaixada de Tegbesu); Verger, *Os libertos...*, pp. 10-11, 101-4 (para João de Oliveira). Ver também Manning, *Slavery...*, pp. 36, 43.

¹⁰¹ Rodrigues, *Os africanos...*, p. 31; cf. "Dois embaixadores africanos mandados à Bahia pelo rei do Dagomé. Carta de D. Fernando José de Portugal ao Exmo. Sr. Luis Pinto de Sousa em 21 de outubro de 1795", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro*, vol. 69, part. 1, 1895, p. 413. Existe uma "Carta do embaixador do rei do Dahome. Pedido para casar-se. Palácio de Queluz 3 abril 1796, Núcleo Governo da Capitanía da Bahia", série Ordens Regias 1763-1822, vol. 81, doc. 07, APEBA (apud Verger, *Fluxo...*, pp. 265-71).

¹⁰² Verger, *Fluxo...*, pp. 271-75; Verger, *Os libertos...*, pp. 14, 106-10.

¹⁰³ Johnson, *The history...*, pp. 193-205; Akinjogbin, *Dahomey...*, p. 188; Videgla, "Le Royaume..." pp. 137-38. Para as revoltas escravas na Bahia no período 1807-1835, ver Reis, *Rebelião...*

¹⁰⁴ Akinjogbin, *Dahomey...*, pp. 197-98, Law, Francisco Felix..., pp. 5-11.

¹⁰⁵ Akinjogbin, *Dahomey...*, p. 193.

¹⁰⁶ A partir da década de 1830, na área gen ou mina-popo, também foram importantes os portos de Ancho (Pequeno Popo), Agoué e Porto Seguro (ver Jones, "Little Popo...").

¹⁰⁷ Sobre os retornados, ver, entre outros, Verger, *Fluxo...*; J. M. Turner, *Les brésiliens...*; Cunha, *Negros...*; Guran, *Agudas...*. Sobre a transição à economia do azeite de dendê, Manning, *Slavery...*, pp. 50-55.

¹⁰⁸ M. I. C. de Oliveira, *Retrouver...*, pp. 120-21; cf. Presidência Provisória, *Escravos assuntos*, maço 2.880/1, caderno 1.861, e maço 2.891, cadernos 1.863-79, APEBA. Verger, *Fluxo...*, pp. 434-38.

¹⁰⁹ Verger, *Fluxo...*, p. 15.

FORMAÇÃO DE UMA IDENTIDADE ÉTNICA JEJE NA BAHIA DOS SÉCULOS XVIII E XIX

NOTAS SOBRE AS FLUTUAÇÕES DEMOGRÁFICAS DOS JEJES NO RECÔNCAVO E EM SALVADOR

Após nosso percurso sobre o tráfico português e baiano na Costa da Mina, o presente capítulo examina os possíveis processos que levaram à formação de uma identidade étnica jeje entre a população africana na Bahia do século XVIII e da primeira metade do XIX. Caberia perguntar, em primeiro lugar, qual foi a importância demográfica dessa migração forçada dos jejes na Bahia. Infelizmente, os dados disponíveis sobre a estrutura demográfica e a evolução da população baiana no século XVIII são praticamente inexistentes ou muito imprecisos. Segundo Kátia Mattoso, os recenseamentos dessa época são pouco confiáveis, sem poder quantificar-se com um mínimo de segurança o seu total nem a proporção de negros e mestiços livres ou escravos. Já para o século XIX, baseando-se num recenseamento de 1808, encontrado no Arquivo Regional de Cachoeira pela historiadora norte-americana Catherine Lugar, e no recenseamento oficial de 1872, Mattoso conclui que a população negra e mestiça constituía uma maioria de 78,3% (43% livres e 35,3% escravos) em 1808, decrescendo para 72,4% (60,2% livres e 12,2% escravos) em 1872. Quanto à proporção da população escrava, observa-se uma queda significativa à medida que avança o século.¹ Se as informações disponíveis não são satisfatórias, permitindo apenas "trabalhar com ordens de grandeza", o problema se agrava quando queremos saber alguma coisa sobre o contingente de africanos nessa população e mais especificamente sobre os jejes, um entre os muitos grupos africanos.

As estimativas mais recentes sugerem que, entre 1701 e 1810, aproximadamente 656 mil escravos teriam saído da Costa dos Escravos em barcos portugueses com destino à Bahia, dos quais teriam chegado uns 598.200.² Já para o período de 1801 a 1851, calcula-se que entraram 328.500 escravos africanos