

JAQUELINE VILAS BOAS TALGA

Linhagens em movimento: reflexões a partir das culturas iorubas



Registro 1 Adepta brasileira sendo cuidada por sacerdotisas de Oxum, Ogbomoshô, Oiô, Nigéria, em 28/01/2017.
Acervo da autora.

Araraquara, São Paulo
2018

JAQUELINE VILAS BOAS TALGA

Linhagens em movimento:
reflexões a partir das culturas iorubas

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras, UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de doutora em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Diversidade, Identidade e Direitos

Orientador Paulo José Brando Santilli

Araraquara, São Paulo
2018

Talga, Jaqueline Vilas Boas
Linhagens em movimento: reflexões a partir das
culturas iorubas / Jaqueline Vilas Boas Talga – 2018
253 f.

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) –
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita
Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus
Araraquara)

Orientador: Paulo José Brando Santilli

1. Linhagens. 2. Ancestralidades. 3. Candomblés. 4.
Ifá. 5. Movimentações Brasil - Nigéria. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo sistema automatizado
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

JAQUELINE VILAS BOAS TALGA

Linhagens em movimento: reflexões a partir das culturas iorubas

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras, UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de doutora em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Diversidade, Identidade e Direitos

Orientador Paulo José Brando Santilli

Data da defesa: 19 de setembro de 2018

Membros componentes da banca examinadora:

Presidente e Orientador: Dr. Paulo José Brando Santilli
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

Membro Titular: Dr. Carlos Rodrigues Brandão
Universidade Estadual de Campinas

Membro Titular: Dr. Dagoberto José Fonseca
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

Membro Titular: Dra. Luciene de Oliveira Dias
Universidade Federal de Goiás

Membro Titular: Dr. Luis Tomás Domingos
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Membro Suplente: Dra. Eva Aparecida da Silva
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

Membro Suplente: Dra. Maria Lúcia Vannuchi
Universidade Federal de Uberlândia

Membro Suplente: Dra. Vânia Aparecida Martins Bernardes
Universidade Federal de Uberlândia

Local: Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP/Araraquara, SP
Faculdade de Ciências e Letras
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Dedico este trabalho aos e as guardiãs das memórias bioculturais,
entre elas, dona vovó Cici,

Cambia lo superficial
Cambia también lo profundo
Cambia el modo de pensar
Cambia todo en este mundo

Cambia el clima con los años
Cambia el pastor su rebaño
Y así como todo cambia
Que yo cambie no es extraño

Cambia el más fino brillante
De mano en mano su brillo
Cambia el nido el pajarillo
Cambia el sentir un amante

Cambia el rumbo el caminante
Aunque esto le cause daño
Y así como todo cambia
Que yo cambie no es extraño [...]

Cambia el sol en su carrera
Cuando la noche subxiste
Cambia la planta y se viste
De verde en la primavera

Cambia el pelaje la fiera
Cambia el cabello el anciano
Y así como todo cambia
Que yo cambie no es extraño
Pero no cambia mi amor
Por más lejo que me encuentre
Ni el recuerdo ni el dolor
De mi pueblo y de mi gente

Lo que cambió ayer
Tendrá que cambiar mañana
Así como cambio yo
En esta tierra lejana

Pero no cambia mi amor
Por más lejo que me encuentre
Ni el recuerdo ni el dolor
De mi pueblo y de mi gente

Lo que cambió ayer
Tendrá que cambiar mañana
Así como cambio yo
En esta tierra lejana

Cambia, todo cambia [...]

Julio Nunhauser, Todo cambia, 1989 [1982]

Me siento como un árbol
Que fue arrancada violentamente de la tierra
Y que tiene sus raíces en el aire
La única forma de volver a ser árbol, florecer y dar frutos
Y de nuevo de dejar raíces
Ahora soy otra vez un árbol
Y todo cambia

Julio Nunhauser, Julio caminando al mar, 1983

Abraçar e agradecer

Ao universo pela partilha, pelos encontros e também desencontros,

às ancestralidades que nos colocaram a caminhar e se (re)encontrar

à família pelo apoio, colo, almoço, chorro, velas, viu Dag. Quando estar juntxs basta

ao querido companheiro Tiago, que sempre esteve junto nesse nosso caminhar

à querida amiga irmã Agnes, por estarmos juntas desde que nos reconhecemos, grata por estar junto nas madrugadas à dentro

à amiga irmã Sol, que mostra a cada dia, o quanto somos fortes quanto estamos juntas

à amiga irmã Carmen, pelo sorriso, pelas canções, pela disposição de ir, circular e voltar

xs amigxs de Araraquara, SP. Seja nas repúblicas, seja na moradia estudantil da Unesp fui acolhida. Nesses espaços frutíferas reflexões, trocas de saberes e sobretudo, os cuidados prevalecem. Cuidar uma das outras em meio a vários dos dramas enfrentados

às amigas que me compõem pelos caminhos: da graduação, das pós, da militância, da infância, da vida na roça (Salve Rutinha, Ivi e muitas outras), da vida no mundo do trabalho educacional, nos congressos, festas, terreiros ...

xs educandxs que me ensinam cada dia mais a ser educadora, que nos levam a acreditar e tentar outras educações

xs amigxs que tive o prazer de conhecer durante o projeto de extensão junto as comunidades quilombolas do norte do estado de Goiás, entre 2016 e 2017, gestado pela Pro-reitoria de extensão do IFG. Dentre eles, sempre me lembro de Zé Dias, da comunidade quilombola de Porto Leocárdio, em São Luiz do Norte, e me pergunto como estarão seus pais e familiares

xs amigxs e comunidades de terreiro Goiânia, GO e entorno, que tive a oportunidade de conhecer por meio do projeto de extensão “Rodas de diálogos. Comunidades tradicionais de terreiro”, o qual foi gestado pela Coordenadoria de Ações Afirmativas (CAAF) da UFG.

xs amigxs do Gwatá, que é nosso Núcleo de Agroecologia e Educação do Campo (UEG), por possibilitar tão lindas vivências, que por sua vez, desencadearam novas amizades. Junto do Gwatá, em parceria com a CPT e CIMI, estivemos entre alguns povos dessa terra, como também na romaria dos mártires, nela são lembrados aqueles que entregaram suas vidas por outras vidas à todas que de alguma maneira nos tocaram, para além da constituição desse trabalho, nos tocaram na vida

xs educadorxs ao longo desse caminhar, neste momento ao educador Paulo Santilli, por nos acompanhar

xs educadorxs Carlos Rodrigues Brandão, Dagoberto José Fonseca, Maria Lúcia Vannuchi, Luciene de Oliveria Dias, Luis Tomás Domingos, que se dispuseram a participaram desse caminhar. Aceitaram os convites e contribuíram nas bancas de qualificação e de defesa desse trabalho

à música que leva o espírito a bailar

Agradeço a cada lugar, a cada gente, a cada ação, festa, silêncio, lágrima e sorriso partilhado em vários cantos nesta e noutras terras, que nos levam a continuar acreditando que a vida pode ser mais, que aos nos tocarmos nos reconhecemos e podemos partilhar o cuidar e o bem viver agradeço imensamente a todas as casas dos cultos ancestrais de matrizes africanas por onde passei, sejam aqui no Brasil ou na Nigéria, agradeço as partilhas, acolhidas e cuidados

Resumo

Este trabalho tem por propósito apreender e discutir as concepções e práticas dos movimentos de adeptos e sacerdotes de Ifá, entre o Golfo de Benin e o Brasil. Trata-se de um relato etnográfico focado nos movimentos atuais, cuja notável recorrência, inscrita em sucessivas trajetórias de vida, conduz ao questionamento de sua profundidade temporal, como de sua própria inteligibilidade na tessitura de laços linhageiros.

A partir do cotejamento de esparsas referências disponíveis a trajetórias de vida que remontam à constituição de cidades estados em território ioruba em África e terreiros de Candomblés no Brasil, ainda à vigência do regime escravagista, distinguimos uma parcela de africanos livres, libertos e seus descendentes que forjaram, ora por vontade, ora por imposições, as movimentações de retorno ao continente africano, ou mesmo, de contínuas viagens dos dois lados do oceano Atlântico. Consideramos a seguir, de modo particular, dentre os retornados e os viajantes, os que irão formar redes sociorreligiosas de transeuntes, e redes sociorreligiosas de matrimônios transatlânticos. Já no início do século XX passamos a notar nas movimentações estabelecidas por simpatizantes, iniciados ou não no culto dos Orixás, a participação destacada de intelectuais e artistas que passam a intermediar trocas entre adeptos dos dois lados do Atlântico. No período mais recente das movimentações, percebemos novas nuances incidentes nas motivações para a travessia do Atlântico Sul, dentre elas algumas promovidas pelos desdobramentos não esperados de convênios bilaterais entre Brasil e Nigéria, e de modo especial, as incitadas pelo movimento de africanização dos cultos brasileiros que reacende a busca direta dos ritos dirigidos por sacerdotes iorubas nigerianos, tanto no Brasil como em África.

Palavras-chave: ancestrais, linhagens, movimentos, Ifá, Candomblés, Brasil, Nigéria.

Abstract

The purpose of this work is to apprehend and discuss the conceptions and practices of movements made by adherents, religious people of Ifá between the Benins Gulf and Brazil. It is an ethnographic study focused on current movements, which are frequently revealing life trajectories and it leads to the question of temporal deepness of the lineages.

It departs from the scattered literature available and from the life trajectories that resembles to the constitution of State cities in Yoruba territory in Africa and Candomblés terreiros in Brazil. We distinguish different groups, such as free Africans, former-slaves and their descendants who constructed the movements of return to the African continent, connecting the both sides of the Atlantic Ocean. In the most recent period of the movements, we noticed new characteristics in the motives for the journey, among them some promoted by unexpected consequences of the official bilateral projects between Brazil and Nigeria. Specially, we emphasize the movement of the Africanization of Brazilian worships that pushes the direct search for rituals led by Nigerian Yorubas both in Brazil and in Africa.

Key-words: ancestral, lineages, movements, Ifa, Candombles, Brazil, Nigeria

Nota sobre a grafia utilizada

Para designar os Candomblés em geral usaremos a letra maiúscula. Para nos referirmos a algum candomblé específico, o faremos com letra minúscula. Adotamos assim, o mesmo procedimento utilizado pelo antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (1995). Do mesmo modo ao tratarmos de Ifá, aos nomes dos ancestrais cultuados nos Candomblés e Umbandas. Todas as palavras de origem da ede (língua) ioruba serão escritas na sua versão dentro da ortografia da língua portuguesa.

Lista de Ilustrações

Registro 1 Adepta brasileira sendo cuidada por sacerdotisas de Oxum, Ogbomoso, Oió..Capa	Erro! Indicador não definido.
Registro 2 Rio Oxum, na floresta sagrada de Oxum, Oshogbo, Oxum.....	49
Registro 3 Cerimônias durante a festa de Oxumarê, no Ilê Axé Oxumarê, Salvador, BA.....	53
Registro 4 Biblioteca particular de Pierre Verger na Fundação Pierre Verger, Salvador, BA.	54
Registro 5 Dona Cici, compartilhando saberes no Centro Cultural Pierre Verger, BA	55
Registro 6 Ilê Adifala Rio de Janeiro, RJ	56
Registro 7 - 9º Caminhada pela liberdade religiosa, Rio de Janeiro, RJ	57
Registro 8 Centro Cultural de Pesquisa Africana, São Paulo, SP	59
Registro 9 Babalorixá Francisco de Oxum, durante a festa das crianças na escola de samba Vai-Vai, São Paulo, SP.....	60
Registro 10 Adifala Centre for Ifá Research, Ogbomoso, Oió.....	61
Registro 11 Vista da fachada do Templo de Ifá da cidade de Ogbomoso, Oió.....	73
Registro 12 Oduduwa Templo dos Orixás. Mongágua, SP.....	73
Registro 13 Templo de Ifá da cidade de Ogbomoso, Oió	74
Registro 14 A porta do não retorno. Ouidah, Benin.....	92
Registro 15 Dona Cici, após a oficina ministrada por ela para as crianças,.....	143
Registro 16 Painel de Carybé, em exposição no museu Afro-Brasileiro, Salvador, BA.	167
Registro 17 Baba Adeyefa Onifade com a camiseta da campanha pela liberdade religiosa, Ogbomoso, Oió.....	171
Registro 18 Máscara Gelede, no Museu Afro-Brasileiro, Salvador, BA	172
Registro 19 Pano, conta a história da família real do Daomé.....	173
Registro 20 Jogo de Ifá com a utilização dos ikins (sementes de dendê), Ogbomoso, Oió.	185
Registro 21 Integrantes da ARSADIC, na cidade de Ilê-Ifé em 2015.....	201
Registro 22 Templo de Obatala em Ilê-Ifé, Oxum.	210
Figura 1: Cartão de visitas de Martiniano Eliseu do Bonfim, 1940	132
Figura 2 Capa do livro: Trilogia entre amigos. Carybé e Verger. Gente da Bahia.	167
Figura 3 Leituras das caídas do Odu de Ifá.	184
Figura 4 Jornal Òrisà News, de agosto de 1999.	193
Figura 5 Página <i>online</i> do Centro Cultural Africano.....	193
Figura 6 Página <i>online</i> do Centro Cultural Oduduwa.	195

Organograma 1 Descendencia da linhagem do Ilé Axé Oxumarê a partir da casa matriz	23
Desenho 1 Movimentações de adeptos brasileiros a templos iorubas em África e vice-versa	23
Genealogia 1 Baba Ivanir dos Santos	25
Genealogia 2 Iaô Carla de Oxum	26
Mapa 1 Territórios dos povos no Golfo do Benin e as fronteiras dos Estados.....	66
Mapa 2 Situação do continente africano em 1914.....	67
Mapa 3 Comunidades tradicionais de culto e templos vivenciados durante os trabalhos de campo.	71
Mapa 4 Volume e direção do tráfico transatlântico de pessoas.....	99
Mapa 5 Reinos na parte ocidental da África Sub-Sahariana, 1200 – 1700.	106
Tabela 1 Arquivo Público da Bahia. Registros de passaportes, 1860-1900.....	123

Sumário

Introdução	13
1. Os caminhos que nos guiam ou as guias que nos fazem caminhar	41
1.1 “Não ando no breu, nem ando na treva, é por onde vou que o santo me leva” - as motivações e os caminhos da pesquisa	41
1.2 Os que há muito caminham: os viventes das culturas	50
1.3 “Caminho se conhece andando”: os percursos do fazer etnográfico na Nigéria.....	62
1.4 Axés: as espiritualidades nos fazeres das ciências	76
2. No mar - as movimentações dos iorubas até o início do século XX	88
2.1 As ancestralidades iorubas e suas chegadas no Brasil	92
2.1.1 Descendentes das escravizações	96
2.2 Origens e expansões dos iorubas.....	102
2.3 Retornados e os viajantes	116
3. Do mar para o ar - as movimentações de meados de 1900 a 1980	142
3.1. As influências dos artistas e intelectuais nos trânsitos ao longo do século XX	144
3.2 Meu pai Fatumbi	159
4. Nas nuvens – movimentações a partir dos anos de 1980	176
4.1 Quem sou eu?	180
4.2 As cosmovisões iorubas em terras brasileiras	189
4.3 Brasileiros entre os iorubas nigerianos – (des)encontros	205
4.4 Juntos, separados ou puros – os encontros culturais	217
Conclusões	225
Referências	230
Das etnografias	245
Anexos	248
Glossário	253

Introdução

“Eu não sou afro contemporânea.
Eu sou nagô”.
Dona Cici

O presente estudo parte dos desdobramentos dos diálogos e vivências ao longo das trajetórias trilhadas junto ao povo de santo¹ no Brasil. Nesta introdução, apresentamos os principais conceitos que dialogam com este trabalho, bem como algumas percepções acerca do campo e dos sujeitos. Percorremos alguns dos caminhos construídos por todos aqueles e aquelas que vieram antes de nós, que estão e sempre estiveram em nós, somos eles e eles somos nós. Estamos aqui, diante de um contínuo no tempo. Em movimentações internas repletas de sonhos coletivos que afloraram, seguimos por terreiros em Minas Gerais e Goiás, avançamos no rumo inverso de fundadores aos respectivos terreiros de proveniência na Bahia, em São Paulo e no Rio de Janeiro, e do litoral alcançamos o outro lado do mar, através de vivências em múltiplos contextos permeados por opressões, resistência e reelaborações cerimoniais ancestrais em África² e nas Américas. Esses e outros encontros nos constituem.

Assim, o desafio colocado nesta pesquisa é o de refletir³ sobre os movimentos transatlânticos em sua recorrência de longa duração, que pefazem e expandem formas próprias de socialidade, e mais precisamente linhagens ancestrais de matrizes africanas entre o Brasil e o Golfo do Benin. A pretensão deste estudo é compartilhar um possível olhar sobre os ventos ora mais tempestuosos e desesperados, ora mais suaves a soprar pelos dois lados do oceano, tanto pulverizando como confluindo com o estabelecimento de laços linhageiros entre povos iorubas em África e sua extensão em terreiros desde a chegada no Brasil. Em outras palavras, o presente trabalho intenta identificar e refletir sobre as transformações das movimentações transatlânticas e suas influências nas (re)constituições das linhagens ancestrais iorubas vivas no Brasil, bem como sobre as influências desses trânsitos entre as linhagens ancestrais iorubas em África.

¹ Povo de santo é uma denominação interna que generaliza e aglutina os distintos segmentos das religiosidades de matrizes africanas no Brasil.

² Adotamos aqui o termo “em África” não confundindo com África continente enquanto país. O termo em África utilizada, entre outros autores, por Fábio Leite (2008[1983]) além de referir-se a uma multiplicidade de territórios e culturas, porta um sentimento de pertença, de respeito aos ancestrais. Ultrapassa a questão do espaço geográfico.

³ Reflexão é aqui entendido a partir da definição apresentada por Marilena Chauí, na qual “Reflexão seria o movimento de volta sobre si mesmo ou movimento de retorno a si mesmo. A reflexão é o movimento pelo qual o pensamento volta-se para si mesmo, interrogando a si mesmo” (CHAUI, 1997, p. 14).

Nos interessa nesta pesquisa fazer uma junção entre a história e os rituais dos cultos ancestrais de matrizes africanas, com maior ênfase no primeiro. Historicizamos os trânsitos desde formação dos povos iorubas em África, até suas movimentações nos dias atuais. Traçamos esses percursos em três grandes momentos: “No mar – as movimentações dos iorubas até o início do século XX”; “Do mar para o ar – as movimentações de meados de 1900 a 1980” e “Nas nuvens – movimentações a partir dos anos de 1980”. O mar, o ar e as nuvens envolvem tempos distintos dos contextos dos trânsitos.

Se de alguma maneira não estamos valorizando uma etnografia que privilegia os rituais, é justamente porque queremos valorizar mais os trânsitos, esse fluir, as próprias dinâmicas que constituem e se recriam constantemente nos contextos. Elucidar que os praticantes desses cultos também são peregrinos, também se movimentam, se conectam e formam redes de sociabilidades, que não estão parados no tempo, estáticos, similares ao longo dos territórios. Que estar em movimento é estar vivo, melhor, estar vivo é estar em movimento. Como nos lembra o geógrafo Tim Cresswell (2006) a própria categoria de lugar, é concebida enquanto uma combinação de fluxo e velocidade, nesse sentido o estático, o estável é uma ilusão. O que aparentemente parece estar parado, está na realidade, em uma velocidade menor no devir.

Tendo em vista tal propósito mais amplo, cabe salientar a princípio o caráter necessariamente fragmentário deste trabalho. Considerando-se a vivência secular dos africanos, e dentre eles os povos iorubas e seus descendentes nas Américas, a extensão das linhagens constitui, a nosso ver, uma das mais significativas de suas múltiplas dimensões. As linhagens em sua extensão conformam complexas teias de sociabilidades, de pertencimentos e modos de ser e estar no mundo. Envoltas de elaboradas cosmovisões agregam ao longo do tempo e do espaço deuses e seres, os ancestrais e os pré-ancestrais⁴. Conferem relações cíclicas em um movimento espiral, que vai, volta e avança.

As várias linhagens africanas instituídas no Brasil além de carrear saberes ancestrais, implicam em intensa criação e recriação. Dentre as várias linhagens constituídas a partir das

⁴ Na cosmologia de várias sociedades africanas, entre elas as iorubas, os seres são concebidos dentro de uma lógica cíclica. O ancestral é o pré-existente. O existente no desenrolar de sua vida - ter descendentes é um dos fatores - torna-se pré-ancestral e ancestral. De acordo com o sociólogo Fábio Rubens da Rocha Leite (2008, [1983], p. 29-31) entre os iorubas o ser se constitui de uma síntese de vários elementos vitais que interagem entre si: ara (corpo); o ori (cabeça) relaciona-se com o destino e também é a divindade pessoal/individualizada da pessoa; esse (os pés) é a representação dos ancestrais familiares da pessoa em seu corpo; okan (coração) refere-se não necessariamente ao coração, mas a noção de interioridade da pessoa; emi (sopro vital, espírito) é aquilo que mantém o corpo vivo e o relaciona com a espiritualidade; ejiji (sombra ou duplo) e o Iponri, que se liga ao ori (cabeça), se relaciona com a noção de origem das pessoas, aos seus ancestrais familiares. Os nomes recebidos remetem a natureza social, acrescenta uma dimensão histórica, configurando a personalidade do indivíduo (LEITE, 2008 [1983], P.72). Além desses outros elementos vitais constituem o ser, como é o caso dos rituais iniciáticos e a participação em seus grupos de idade.

ancestralidades negro-africanas no Brasil, dedicamos nossa pesquisa para as comunidades de cultos ancestrais de matrizes africanas, entre elas as iorubas, que vieram a constituir o que passou a se denominar de candomblés das nações Nagô, também designadas Queto, Oió ou Jeje-nagô. Essas denominações remetem aos iorubas, que por sua vez, se constituem em suas relações entre si em conjunto com outras sociedades. Esses nomes são ora impostos, ora incorporados, gerados a partir de ressignificações.

Essas denominações nos levam a refletir sobre questões mais abrangentes, que envolvem a dinâmica dos próprios povos africanos em sua chegada no Brasil, mas sobretudo, as dinâmicas socioculturais que estão presentes no continente africano e nas américas. É compreender que as sociedades africanas não estão isoladas, elas estabelecem relações com seus vizinhos próximos e os distantes, como também compreender que o continente africano não está isolado do mundo, ele sempre dialogou com o mundo. Os iorubas não estão isolados, a Nigéria não está isolada. Existem diálogos, inclusive com outros continentes no tempo e no espaço. Existem dinâmicas bantus, dinâmicas islâmicas, cristãs e outras que se comunicam, trocam e se refazem nas trocas. Essa questão é importante para percebermos que aquilo que está presente nos cultos ancestrais no Brasil (Jeje, Queto, Angola e outros) são conjuntos de questões que já estavam presentes nas relações ainda no continente africano, anterior ao tráfico de africanos para fins escravistas e das relações estabelecidas com os povos ameríndios. Sendo que estes dois últimos fatores irão intensificar ainda mais as relações e as reelaborações.

O termo nagô é interpretado por alguns autores como um designativo pejorativo que um povo dá ao outro, visto que durante as guerras entre o reino de Oió e o reino do Daomé, muitos falantes da língua ioruba, migraram para a região fronteiriça, onde se localiza atualmente a Nigéria e o Benin, e ao chegarem sujos e piolhentos, devido às condições da viagem, eram chamados pelos falantes da língua fon, de nagô, que significa piolhento (LIMA, 2003, p. 24). O termo nagô também é interpretado enquanto nome genérico, utilizado pelos traficantes de escravizados para designar indivíduos e grupos provenientes de diferentes partes do território continental, recorrendo às designações a eles aplicadas pelos habitantes no entorno dos portos de embarque para a travessia do Atlântico (PARÉS, 2007). Já o termo nação de Oió, muito presente nas autodeclarações dos candomblecistas na cidade de Porto Alegre, RS, toma a parte pelo todo, discriminando um dos reinos de proveniência seus antepassados, no caso o reino de Oió e não o território ioruba como um todo. Já o termo jeje-nagô remete a relações intragrupais existentes nas famílias de santo nos Candomblés da Bahia (LIMA, 2003).

Cabe observar no contexto mais amplo do fluxo de movimentos transatlânticos, o foco do presente trabalho nas relações linhageiras decorre em parte da literatura antropológica clássica referenciada ao domínio do parentesco. Já na introdução ao trabalho seminal *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento* (1978 [1950]), Radcliffe-Brown parte do princípio do parentesco fundado em pesquisas anteriores nas relações de descendência. Temos assim, no referido trabalho que, por definição, as relações de parentesco ocorrem de duas maneiras: entre pessoas que descendem uma da outra, ou entre descendentes de um/a progenitor/a comum. Havendo firmado a descendência, entendida como relação social entre pais e filhos, enquanto princípio constitutivo do parentesco, seguiram-se na literatura antropológica produzida em África⁵ inúmeras pesquisas dedicadas a precisar o caráter dos sistemas de parentesco através do modo como a descendência é reconhecida e estabelecida. Seguidos estudos comparativos de sociedades africanas pautaram-se pelo grau de importância atribuído ao princípio de filiação, cognática ou unilinear, e o modo como ele é utilizado.

Radcliffe-Brown (2013 [1952]) ressalta que para se compreender qualquer aspecto da organização social das sociedades africanas, é fundamental conhecer seu sistema de parentesco e casamento. Suas teorizações contribuem para pensar as relações diádicas e sua diferenciação entre indivíduo e pessoa. Em nosso caso, são encontradas nas relações pessoa-pessoa dentro dos cultos ancestrais, usos e termos concedidos diante da posição que cada adepto ocupa dentro da estrutura social. O adepto pode enquanto indivíduo ser mais de uma pessoa: em um local ele é filho e terá o tratamento concedido enquanto tal, e em outro ele é zelador e terá outro tratamento⁶.

Entre os africanistas clássicos, Evans-Pritchard (2008 [1940]), estabelece um avanço nos estudos do parentesco ao evidenciar a questão da ancestralidade fundamentando as linhagens. Em relação ao elemento que promove as alianças linhageiras, ele questiona profundamente as análises que ressaltam as alianças a partir de relações interesseiras. Ao estudar o povo Nuer, percebe que além das relações domésticas, existem as relações políticas no sistema de parentesco. Compreende que os membros de uma linhagem descendem de um ancestral comum, as alianças, as coligações entre os grupos se estabelecem, prioritariamente, quando menor for a distância em relação ao ancestral comum. Essa correlação das alianças permeadas pela

⁵ Num primeiro momento as pesquisas antropológicas estavam mais voltadas a compreender, em volta de um olhar de fora para dentro. Um olhar sobre e não em África.

⁶ Uma história que nos foi relatada, conta que uma filha de santo de baba (pai) Marcelo de Oxaguiam, com terreiro aberto na cidade de Serra, ES, ao chegar na casa matriz em Salvador, BA, foi procura-lo como combinado. Chegou falando, eu quero falar com baba, cadê o baba? A levaram até baba Pecê, que é a liderança e o zelador da casa, ao vê-lo, a senhora falou: não, esse não é meu baba. Isso porque, na casa em Serra, ES, baba Marcelo é baba, é o zelador, na casa em Salvador, BA, ele, não deixa de ser baba, mas é nesse local filho da casa.

proximidade com o ancestral comum é verificada nos territórios iorubas na região do Golfo do Benin e, em certa medida, nas casas de Candomblé no Brasil, visto que em alguns momentos, adeptos, sacerdotes e sacerdotisas de casas de mesma linhagem, e de linhagens próximas se juntam para realização de rituais, principalmente, os que demandam maiores cuidados, como é o caso dos momentos de iniciação.

Evans-Pritchard amplia o conceito de família ao verificar as relações políticas que aproximam mais ou menos as linhagens de acordo com a proximidade com o ancestral comum. Contudo, esta ancestralidade está ligada por sua vez a descendências consanguíneas. Quando elencamos esse conceito para pensar as relações de parentesco estabelecidas a partir dos cultos ancestrais de matrizes africanas, das espiritualidades, esse conceito não contempla as relações verificadas. Pois, além de acolher no interior da família os não consanguíneos, não é apenas um sacerdote ou uma sacerdotisa que passa a zelar dos procedimentos rituais e de cuidados: são vários sacerdotes, sacerdotisas e adeptos que se reúnem para efetivar os rituais, entre eles as iniciações e os aprendizados.

O primeiro registro (registro 1, da capa) compartilha o momento da iniciação de uma iaô (esposa) ao culto de Oxum. A iaô é uma brasileira, que chegou até a cidade de Ogbomoshô, Oió, Nigéria, através dos cuidados do babalaô Ivanir dos Santos, também brasileiro, que vive no Rio de Janeiro, RJ. Ele por sua vez se cuida com o babalaô nigeriano Jokotoye Bankole. Bankole é oluô (chefe) do culto de Ifá da família Adifala, sua família mantém relações próximas com as sacerdotisas e sacerdotes do culto de Oxum da família do Ilê Osun Parapo.

O ritual de iniciação dos cultos ancestrais iorubas em África envolvem relações entre famílias ampliadas (que abriga consanguíneos e não consanguíneos); envolvem sacerdotes e sacerdotisas dos cultos de Orixás, Ifá, Eguns; família de tocadores de batá (um tipo de tambor), mestres e aprendizes de várias idades cronológicas.

No Brasil, entre os adeptos dos cultos ancestrais de matrizes africanas os procedimentos rituais também são estabelecidos coletivamente. São sacerdotes e ou sacerdotisas junto de outras adeptas reunidas que realizam os procedimentos, assim como, nos rituais de iniciação é recorrente, tanto no Brasil, quanto em África as iniciações ocorrerem coletivamente, são vários adeptos em um mesmo barco. Nos terreiros, o barco representa todos aqueles que foram recolhidos em um mesmo ambiente (chamado camarinha) juntos. São homens e mulheres que são iniciados juntos. São irmãos do mesmo barco.

Tanto no Brasil, quanto em África são vários sacerdotes e sacerdotisas, são, o que é denominado de vários pais e mães, tios e tias, são vários irmãos e irmãs que se emanam na

constituição das famílias ampliadas, nas linhagens ampliadas. São laços de filiação que tentam se aprofundar quanto mais fortes forem os vínculos, as trocas, os dons e contra dons estabelecidos entre todos os integrantes, entre esses e a casa, as casas e as linhagens.

Buscando uma definição mais próxima das relações verificadas nas linhagens, encontramos o conceito de casa, de Claude Lévi-Strauss (1908 - 2009). Ao rever suas teorias sobre aliança e parentesco, Lévi-Strauss (1996, [1983]) contribui para uma definição mais aberta, a qual comporta tanto a consanguinidade, quanto a aliança constituindo o parentesco, sem privilegiar uma descendência unilateral, sensível às múltiplas relações sociais estabelecidas entre os seres. Para o autor:

O que é, então, a casa? Em primeiro lugar, uma pessoa moral; em seguida, detentora de um domínio constituído por bens materiais e imateriais; e que, enfim, se perpetua, ao transmitir seu nome, sua fortuna e seus títulos em linha direta ou fictícia, considerada legítima com uma única condição – que essa continuidade possa se exprimir na linguagem do parentesco ou da aliança e, na maior parte das vezes, das duas juntas. Considerando a impossibilidade de definir a casa pela descendência unilateral – patrilinear ou matrilinear -, ou por um modo de reprodução que seria exclusivamente exógamo ou endógamo, o critério essencial, do qual todos os outros decorrem do meu ponto de vista é este: em uma sociedade “de casas”, a filiação equivale à aliança, e a aliança à filiação. (LÉVI-STRAUSS, 1996 [1983], p. 24).

Um dos pontos chave desse conceito é que a aliança é construída, a consanguinidade é herdada. Sendo construída, a aliança pode se interromper quando, no caso estudado das culturas ancestrais iorubas, o ritual se esgotar nele mesmo, a aliança se isola e esgota na dimensão ritual. Por outro lado, as alianças se manterão, quando as relações mantiverem continuidade, pois se trata de somatórias de laços que estreitarão as relações.

Entre as falas compartilhadas por adeptos, um dos relatos obtidos no Ilê Oxumarê Araká Axé Ogodô (Casa de Oxumarê da Força de Xangô), conhecido como Ilê Axé Oxumarê, em Salvador, BA, em 2011, de uma filha de santo confirma essa diferenciação para os vínculos dos adeptos para com o axé⁷. Ela identificava aqueles que eram filhos e filhas do babalorixá e os que eram da casa. Uma diferenciação classificatória a partir dos vínculos, das alianças estabelecidas entre os filhos e filhas em sua relação mais estreita ou não com a casa e com a

⁷ Axé designa o nome de uma linhagem que se funda, mas é também força, prosperidade, vida, energia que se partilha e renova, é o fluido partilhado pelos ancestrais quando se fazem presentes nos corpos de suas filhas e filhos. Tem muito Axé a liderança que possui muitos filhos e/ou clientes, sendo que tem pouco axé aquele que tem poucos filhos/clientes. Para conhecer mais sobre a definição de Axé ver Reginaldo Prandi (1991). O axé pode ser entendido a partir de Lévi-Strauss enquanto um significante que possui vários significados, por servir para várias coisas ele possui valor significativo zero. O significante é produto do inconsciente, sendo forjado de maneira espontânea pelo espírito humano. Assim, os signos e significados são provenientes dos sistemas de representações simbólicas, que são constituídos a partir das linguagens próprias de cada sociedade. (LEVI-STRAUSS, 1989).

liderança religiosa. A casa é a representação viva da linhagem, a liderança atual que está à frente da casa é passageira, a linhagem não.

Nos Candomblés a linhagem se estabelece a partir da vinculação ancestral comum com um axé, que pela primeira vez foi plantado em uma casa/terreiro/roça, em sua maior parte por africanos e africanas. Esse axé plantado passa a ser a referência de toda a linhagem que vai se constituir em filhos e filhas espirituais que podem ser ou não consanguíneos. O axé plantado, que possui em si o nascimento de uma linhagem que está diretamente ligada ao continente africano, tem o potencial de constituir várias ramificações.

Vários Candomblés surgiram ao longo dos séculos, contudo, nem todos se ramificaram, tiveram descendentes espirituais ou consanguíneos que continuassem a perpetuar o culto ligado ao Axé plantado. Entre os que se mantiveram, nem todos se ramificaram expressivamente. Dentre os Candomblés que se ramificaram, os que tiveram maior destaque na expansão territorial e numérica foram as linhagens das nações Queto. Os dinamismos culturais, sociais, religiosos que contribuíram para a expansão e crescimento desse segmento são discutidos ao longo do trabalho.

Os Candomblés têm sua gênese nas linhagens que se constituem em torno do culto aos ancestrais, as quais irão empreender um verdadeiro esforço para realização de suas práticas, na aproximação do ancestral que se encontra em África, e não nas florestas como ocorre em Cuba (CABRERA, apud BASTIDE, 2011 [1958]). Os ancestrais africanos no Brasil ao contrário do que ocorreu em Cuba, vêm diretamente do continente africano para tomar o corpo de seus filhos e filhas, vêm para receber as oferendas, para aconselhar por meio dos oráculos. Os ancestrais estão lá, o sagrado⁸ vive em África, nesse continente que habita as memórias de todos os seus praticantes. Memórias (re)construídas, principalmente a partir das narrativas de um tempo mítico.

Os mitos são narrativas vivas entre nós. Para muitos povos africanos, a vida é percebida enquanto repetições cíclicas dos acontecimentos, o presente é a continuação do passado. Os mitos, são narrativas de feitos heroicos, descobertos e eventos múltiplos do qual a vida atual é consequência. Ao contrário das narrativas do pensamento conceitual, o tempo mítico não se ajusta a uma linearidade de fatos e eventos. Um mesmo personagem pode aparecer em vários lugares, com atitudes e ações diferentes, pois os mitos têm autonomia entre eles e não almejam

⁸ Sagrado e profano são aqui pensados a partir das argumentações de Evans-Pritchard (1978) e Clifford Geertz (2011). Ao desconstruir a inflexível separação entre sagrado e profano de Émile Durkheim (1989), Evans-Pritchard possibilita enxergar esses conceitos numa perspectiva relacional. Nesse mesmo sentido para Geertz sagrado e profano dialogam cotidianamente e, mais que isso, mostram-se como opostos e complementares chegando a produzir uma teia de significados em contextos determinados (TALGA, 2013).

contemplar as totalidades sociais, são narrativas parciais e tudo isso não implica em questionar a veracidade dos mitos. Por meio da narrativa mítica, o passado remoto é reconhecido coletivamente por todo um povo, constituindo a identidade grupal, os valores, as normas e dá sentido à própria vida dos viventes de cada cultura.

Compreendendo a religião enquanto a própria cultura (DURKHEIM, 1989 [1912]), temos que: “A religião é a ritualização dessa memória, desse tempo cíclico, ou seja, a representação no presente, através de símbolos e encenações ritualizadas, desse passado que garante a identidade do grupo” (PRANDI, 2005, p.32). De acordo com Reginaldo Prandi ao ser transferido das culturas africanas para os Candomblés no Brasil essa memória passa cada vez mais a ser fundamento religioso, a ser verdade, assim como ocorre em outras religiões ao se expandirem. Sendo que as memórias esquecidas precisam ser recuperadas, pois mesmo que se avance o acesso as memórias pela escrita, a memória oral continua a ser o modo mais presente/importante de se conhecer. (PRANDI, 2005, p. 34).

O tornar-se mais próximo, seja por meio dos rituais de iniciação que aproximam o adepto ao ancestral, por meio do axé plantado na casa, seja retornando/indo diretamente ou seja por meio de bens materiais e simbólicos africanos ou suas réplicas adquiridas, promove uma sensação de maior proximidade com o sagrado.

Simultaneamente e em conjunto com as linhagens, o movimento com suas distintas rotas e intenções/motivações ao longo de suas constituições e atualizações é parte integrante da vida entre os iorubas dos cultos ancestrais em África e dos adeptos ao culto dos Orixás⁹, Eguns¹⁰ e Ifá¹¹ no Brasil.

Partimos da hipótese que o movimento é constitutivo da própria dinâmica de organização das culturas ancestrais iorubas. Ancestrais e seres se movimentam. As movimentações aparecem desde a formação das cidades reinos, reinos cidades iorubas. Na própria história de surgimento do mundo para os iorubas, o movimento se faz presente - a cidade em Ilê-Ifé, na atual Nigéria, é o local sagrado de surgimento de tudo que existe na terra, é lá

⁹ Os Orixás são tanto forças da natureza personificadas na terra (tais como rios, montanhas, florestas, arco-íris, pântanos, raio e foto), como também, pessoas ilustres que existiram, e que devido a sua memória viva, devido principalmente a inúmeras devoções conferidas que ultrapassam a linhagem familiar, tornam-se Orixás e passam a receber votos constantes de boa esperana (PRANDI, 2001)

¹⁰ Eguns são os ancestrais familiares. Eles se fazem presentes por meio de um parente escolhido por ele, o qual vestirá roupas cheias remendos.

¹¹ Ifá, Orumilá Ifá foi um dos orixás que desceram para a terra. Os vários percursos estabelecidos levaram orumilá Ifá ser o grande adivinho. Segundo o babalaô Ogunjimi: todos os babalaôs são descendentes de Ifá. Ele é o senhor que sabe tudo sobre todos, sabe do passado, presente e futuro.

que todos os Orixás primordiais desceram. Alguns deles, como também seus descendentes passam a se movimentar e habitar outras terras.

Ainda nessa perspectiva do movimento, encontramos Exu, que é a própria dinâmica da vida. Ele é o princípio da existência da individualidade, a autodeterminação, a reprodução, o mensageiro entre os mundos dos vivos e dos mortos e entre os deuses. Ele traz consigo a desordem e a possibilidade de mudança. Na cosmovisão africana “a continuidade do sistema implica na necessidade dinâmica de mobilidade e manipulação.” (TRINDADE, 1981, p. 4), sendo o próprio equilíbrio do sistema algo instável, passível de mudança. O movimento enquanto elemento estrutural constitutivo não é algo único dos iorubas, é fato encontrado em outras culturas, melhor, na própria concepção de cultura.

A cultura enquanto movimento, trânsito, caminho. O interesse pelo movimento é algo que aparece desde os primeiros antropólogos. Eles se interessavam pelos nomadismos, pelos trânsitos, mas ao longo da história da antropologia a concepção de permanência, de construções a partir do lugar, prevaleceram nas observações e análises. Nas últimas décadas teorias e análises que privilegiam o movimento passaram a ter maior adesão. Essa perspectiva é encontrada, entre outros pensadores, nas teorias do antropólogo britânico Tim Ingold. Para ele os movimentos ao longo de um caminho de vida são a expressão do habitar.

O percebido-produtor é, portanto, um caminhante, e o modo de produção é ele mesmo uma trilha traçada ou um caminho seguido. Ao longo desses caminhos, vidas são vividas, habilidades desenvolvidas, observações feitas e entendimentos crescem. [...]. Ser, eu diria agora, não é estar *em* um lugar, mas estar *ao longo* de caminhos. O caminho, e não o lugar, é a condição primordial do ser, ou melhor, do tornar-se. [...] a caminhada é o modo fundamental como os seres vivos habitam a Terra. Cada ser tem, por conseguinte, que ser imaginado como a linha do seu próprio movimento ou – mais realisticamente – como um feixe de linhas (INGOLD, 2015 [2011], p. 38).

A partir desse entendimento, contextualizamos e analisamos as movimentações daqueles que cultuam os ancestrais iorubas tanto do lado do Golfo do Benin quanto do lado brasileiro ao longo do tempo e no espaço, sejam as ocorridas em circunstâncias forçadas ou espontâneas, num período que vai desde a chegada desses cultos no Brasil até os dias atuais.

Procuramos mediante esse enfoque destacar as nuances e as diversidades dessas complexas e ricas movimentações transatlânticas em sentido duplo, visto que, em primeiro lugar, são delas que derivam a origem dos cultos aos ancestrais iorubas nas Américas. Em segundo lugar, as sucessivas movimentações contribuíram com criativos arranjos (re)construídos e (re)criados ao longo da constituição, manutenção e expansão dos Candomblés no Brasil.

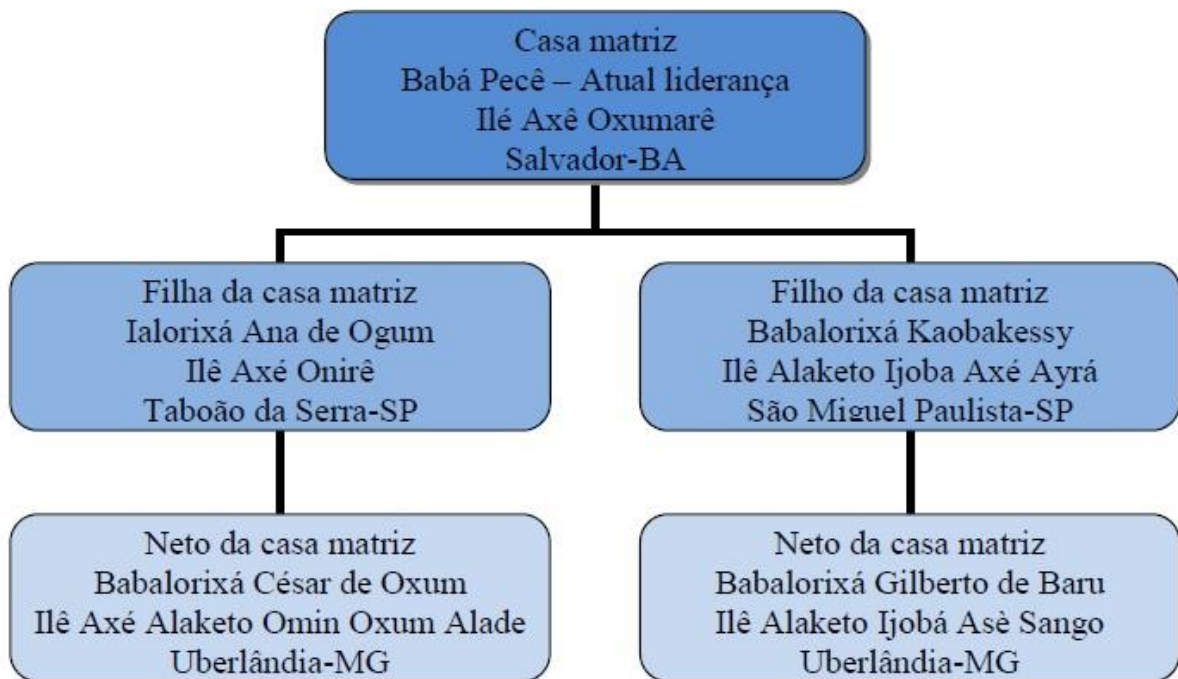
Durante as etnografias no transcorrer do mestrado¹², percorremos a linhagem do candomblé queto do Axé Oxumarê. Para tanto, partimos das casas netas localizadas em Uberlândia, MG; seguimos para as casas filhas na grande São Paulo, SP até chegar à casa matriz, em Salvador, BA (onde o axé foi inicialmente plantado, por um ancestral africano dando assim origem à casa e à linhagem no Brasil). Naquele momento, nosso objetivo era compreender, a partir da constituição da casa matriz e da consequente expansão (filhas e netas, etc.) as transformações ocorridas no tempo no espaço: tanto pela casa matriz quanto por sua linhagem. Como consequência, além do trabalho apresentado ao final do mestrado, instigou-nos um novo problema: as motivações do trânsito intercontinental dos adeptos dos cultos ancestrais africanos citados.

As movimentações entre o Brasil e o continente africano realizadas pelos que cultuam os ancestrais iorubas existe há séculos, mas como compartilhamos no decorrer desta pesquisa, as motivações que levam a este trânsito na contemporaneidade mudaram. Se outrora o que levava a esse trânsito eram várias motivações intercambiáveis, com maior ou menor ênfase de um sobre o outro, por exemplo, a espiritualidade, o comércio, os laços consanguíneos, os estudos formais. Hoje, nossa hipótese é de que parte deste movimento se estabelecem na busca pela ligação direta com o ancestral, sem a intermediação de netos, filhos, etc, descendentes consanguíneos e rituais brasileiros.

Logo, se anteriormente os laços de filiação e descendência se davam – e concomitantemente continuam - através do plantio de novos axés, ou novos terreiros, resultando em uma temporalidade linear (conforme organograma 01), hoje, o movimento de africanização percorre e reaviva em uma outra temporalidade, circular e espiral, a busca por ligação com a fonte originária do conhecimento, acessando diretamente a fonte em África (conforme desenho 02).

¹² A dissertação defendida em 2013, no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia, tem como título: *Eu estou nos Axés. Relações de hierarquias e reciprocidades estabelecidas nos Candomblés*. Nesse trabalho percorremos uma linhagem, para refletir as transformações dos Candomblés ao longo do tempo e do espaço.

Organograma 1 Descendencia da linhagem do Ilé Axé Oxumarê a partir da casa matriz



Desenho 1 Movimentações de adeptos ligando o povo de santo no Brasil a templos iorubas em África e vice-versa



Essas movimentações que se estabelecem de maneira direta em África, não deixam, necessariamente, de continuar pertencendo a uma casa ancestral e a outros cultos no Brasil. Essa relação aparece nas relações estabelecidas, por exemplo, no caso de baba Ivanir dos Santos e de sua filha de santo, Carla Oxum Dara, que foi iniciada no culto de Oxum, em Ogbomosho, Oió, Nigéria. Como nos foi relatado por Carla Oxum Dara, quando o oráculo, jogado por baba Ivanir dos Santos, lhe revelou que ela precisava iniciar, e ao lhe colocar as possibilidades de onde iniciar: na Nigéria, pelas sacerdotisas e sacerdotes do culto de Oxum, que mantém relações junto a família de Ifá, a qual baba Ivanir dos Santos é filho, ou em Maragojipe, BA, onde baba Ivanir dos Santos foi iniciado ao culto de Orixá. Segundo Carla, a resposta foi automática, sem ela pensar, saiu de sua boca: na Nigéria.

As genealogias (genealogias 1 e 2) compartilham as movimentações, tanto a linear, que vêm desde a primeira casa que plantou o Axé e passou a cultivar os ancestrais de determinada linhagem no Brasil, quanto o movimento direto da matriz ancestral em África. No caso da genealogia 1 temos a descendência de baba Ivanir dos Santos, ligada tanto em uma casa de culto aos Orixás no Brasil, quanto a uma casa de culto a Ifá, na Nigéria. A genealogia 2 liga Carla de Oxum diretamente a baba Ivanir dos Santos, como também a babalô Bankole e finalmente à casa de culto a Oxum em Ogbomosho, Oió, Nigéria.

Genealogia 1 Baba Ivanir dos Santos

... africano que pela primeira vez plantou o Axé e iniciou filhos e filhas



Tata Nkisi Massangua do Ecutá Anquenvumbe Kegembe



Ilê Amoraxó – fundador da nação Amburaxó, Salvador, BA
Tata Miguel Arcanjo de Xangô/Massaganga de Karcolé (1840 – 1941)



Ilê Asé Tomin Bokun – fundado por baba Rufino de Oxum, Salvador, BA
Baba/Tata Manuel Rufino de Oxum/Rufino Bom do Pó (1915 – 1982)



Ilê Jitundê – fundado em 1921, São Francisco do Paraguaçu, Cachoeira, BA
Babalorixá Lício de Souza Moraes de Omolú (- 1986)



Ilê Axé Alabaxé – fundado por baba Edinho, Maragojipe, BA
Babalorixá Edson Santos/Pai Edinho de Oxóssi (1947 – 2012)



Babalorixá Ivanir dos Santos
Ilê Adifala, Rio de Janeiro, RJ
Babalaô Ivanir dos Santos

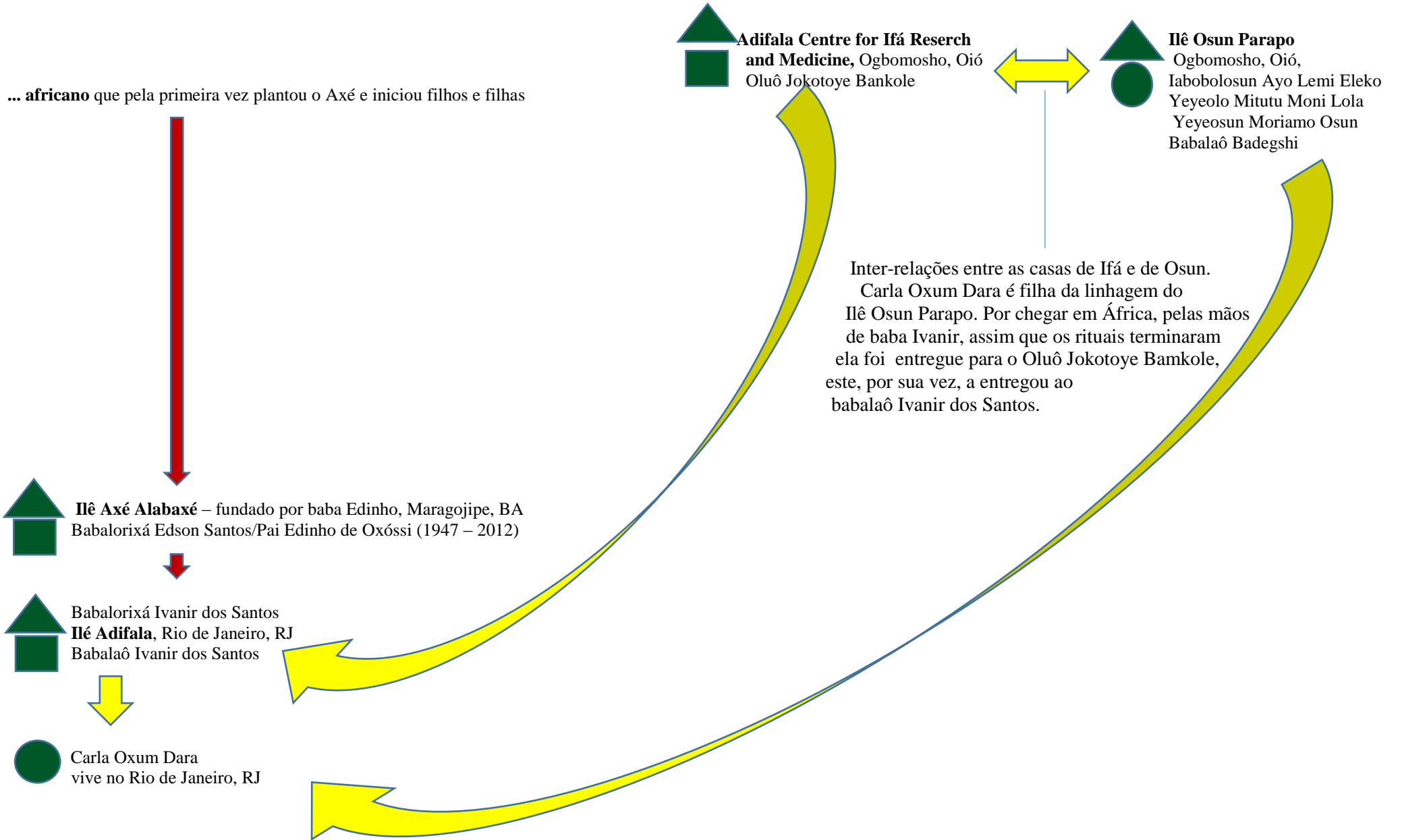


Adifala Centre for Ifá Reserch and Medicine, Ogbomosho, Oió, Nigéria
Oluô Jokotoye Bankole



Genealogia 2 Iaô Carla de Oxum

... africano que pela primeira vez plantou o Axé e iniciou filhos e filhas



Entre os iorubas as movimentações internas saíam e saem dos interiores para os litorais, dos litorais para outros litorais. E aqueles que conseguem refazer a travessia voltam para os interiores, mas também se fixam e se refazem pelos litorais dos retornados. As trocas vêm. As trocas vão. As trocas se refazem em novos contextos. As movimentações se fazem entre pessoas, famílias, linhagens, palavras, cuidados, alimentos, rituais, objetos, turismos, projetos de longo prazo, almas e por que sim, amores. As memórias ancestrais criativamente resistiram, elas se reconstituíram em encontros com outras memórias que se religam em torno das linhagens.

Para analisar as movimentações transatlânticas atuais, fizemos um levantamento histórico das movimentações a partir do tráfico de africanos escravizados no Brasil. Por intermédio das vivências propiciadas por esta pesquisa, diferentes vozes foram compartilhadas, sendo que estas agora compõem as análises neste trabalho.

O esforço desta pesquisa se dá com vistas a analisar as distintas inter-relações estabelecidas entre brasileiros das religiosidades de matrizes africanas com sujeitos ligados aos cultos ancestrais iorubas em África na atualidade. Para tanto consideraremos trajetórias de vida e, em especial, de vivência religiosa de sujeitos proeminentes em determinadas comunidades de terreiros no Brasil e de cultos ancestrais iorubas na Nigéria. Nos percursos da pesquisa, realizamos períodos de vivências e investigações etnográficas em campo, que variaram de um dia a três semanas, em terreiros localizados nas cidades de Salvador, BA, São Paulo e Mongaguá, SP e Rio de Janeiro, RJ no Brasil. Na Nigéria, as vivências se deram junto à comunidade familiar e Centro Adifala de Pesquisa e Medicina Tradicional de Ifá, também conhecido como Centro Adifala, na cidade de Ogbomosho, no estado de Oió, na cidade de Oshogbo, Edé e Ilê-Ifé, Oxum. Os períodos em campo foram intercalados com pesquisas em visitas em museus, cujos acervos dialogam com a temática da pesquisa, nas cidades de Salvador, BA e São Paulo, SP¹³. Em arquivos junto aos acervos do Centro Cultural de Pesquisa Africana (Centro Cultural Africano) em São Paulo, SP, ao acervo pessoal de Vanesca Tomé Paulino¹⁴ em Uberlândia, MG e de modo mais sistemático, junto aos acervos da Fundação e do Centro Cultural Pierre Verger, em Salvador.

¹³ Realizamos também visitas a alguns museus em Berlim, na Alemanha. São museus belíssimos, que deixam resplandecer o saque histórico nos países latinoamericanos e africanos. Viajantes, pesquisadores, administradores europeus eram financiados por colecionadores, institutos de pesquisa e por governos para adquirir bens dos povos ditos “exóticos”. Construções, monumentos, imagens votivas e até os seus mortos, a exemplo, as múmias, são removidos de seus locais originários para compor a luxúria dos colecionadores, as curiosidades dos especialistas, o poderio dos governos imperiais.

¹⁴ Vanesca Tomé Paulino, militante do movimento negro, foi presidente do *Movimento Negro Uberlandense Visão Aberta* (MONUVA). Atua principalmente nas ações ligadas a implementação da Lei 10.639/2003, que é relativa

Como ver-se-á, o Centro Cultural Pierre Verger é de extrema relevância para esta pesquisa. Neste local, os organizadores e operadores do espaço têm sua história de vida indissociavelmente entremeada à documentação e ao acervo ali reunidos. De igual relevância para os propósitos desta pesquisa, é a própria vida de Pierre Fatumbi Verger¹⁵ e, portanto, a interlocução com eles estabelecida.

Entre o século XVIII e início do século XX as movimentações de retorno e viagens do Brasil para o continente africano se estabeleceram principalmente entre africanos livres da situação de escravizados e seus descendentes em direção ao Golfo do Benin. Já entre o final da década de 1940 até o início da década de 1980 se destaca a atuação, entre outros agentes, do fotógrafo que se fez etnólogo, biólogo e sacerdote, Pierre Fatumbi Verger. Ele passa a ser um dos principais agentes da diáspora, um mensageiro, como disse mestre Didi, “chegou à Bahia um exú dos melhores” (PRONZATO, 2006), levando e trazendo mensagens, encomendas, como também, levando e acompanhando religiosos e acadêmicos na travessia. Nas últimas três décadas, início dos anos de 1980 até o presente momento, essas movimentações se estabeleceram dos dois lados por distintas motivações. São essas distintas motivações e seus reflexos nas comunidades direta e indiretamente envolvidas que nos instigaram, que nos motivam na busca por compreender essas andanças que também influenciam o povo de santo no Brasil e as culturas tradicionais iorubas em África. Por fim, o percurso deste trabalho, também foi delineado por vivências anteriores, que nos orientaram nos acessos e contatos, estimulando assim reflexões.

Ao retomar no presente momento o tema trabalhado por Pierre Fatumbi Verger em *Fluxo e Refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os santos dos séculos XVII ao XIX* (2002 [1968])¹⁶, examinamos novas e recorrentes evidências sobre a

a história e cultura africana e afro-brasileira no ensino; a questão da segurança alimentar; a saúde da mulher negra entre outros. Uma das ações organizadas por ela, foi intermediar a viabilidade da participação de lideranças e simpatizantes do movimento negro de Uberlândia para trocar experiências e participar das Caminhadas Pela Liberdade Religiosa no Rio de Janeiro, RJ em algumas de suas edições. Ela possui um acervo pessoal composto por materiais impressos e audiovisuais: filmes, revistas, panfletos, jornais, livros relevantes para as questões etnocorraciais.

¹⁵ Pierre Fatumbi Verger (1902 Paris, França – 1996 Salvador- BA), também conhecido por Pierre Verger, ou Fatumbi (Ifá me fez renascer), nome que recebe após a iniciação em Ifá na Nigéria, entre 1952 e 1953. É um dos primeiros a realizar pesquisas comparativos entre as culturas ancestrais localizadas na parte ocidental do continente africano com os cultos ancestrais de matrizes africanas do Brasil.

¹⁶ Para Cid Teixeira Cavalcante: “O livro de Verger, o *Fluxo e Refluxo* é uma história do contrabando de escravos porque o livro cuida, basicamente, do fluxo e do refluxo ilegal. Formalmente, o Brasil não poderia ter recebido nenhum escravo a partir da chamada Lei Eusébio, da abolição do tráfico. Mas a abolição do tráfico não foi verdade” (Entrevista de Cid Teixeira Cavalcante concedida ao filme *Pierre Verger*, dirigido por HOLANDA, 1998). Ao longo do século XIX o governo imperial brasileiro assina uma série de acordos restringindo o tráfico. Em 1831 é assinado um acordo entre o Brasil e a Inglaterra proibindo o tráfico de africanos para serem escravizados. O livro de Verger compartilha vários documentos que comprovam que o tráfico continuou a ocorrer de 1831 a 1850. Sendo

movimentação contínua entre brasileiros e africanos. Ela é constitutiva de um campo dos cultos ancestrais de matrizes africanas e se perfaz, nos dias atuais, majoritariamente por adeptos dos cultos de Orixás e de Ifá, por um lado e, por outro, por sacerdotes dos cultos ancestrais iorubas. Em outras palavras, seguindo o caminho trilhado pioneiramente por Verger, propomos aqui debater a hipótese de que atualmente, as movimentações transatlânticas mantêm a sua abrangência estendida, desde o interior dos países do Golfo do Benin até terreiros situados no Brasil central. Levanto ainda, como hipótese correlata, que a tônica atual das motivações que movem sujeitos pelo Atlântico meridional consiste, por um lado, na busca pela filiação espiritual/religiosa/ritual diretamente à linhagem ancestral e não somente por meio das gerações ancestrais sucessivas, como ocorre no Brasil; e por outro, no desempenho ritual e na difusão dos cultos dos orixás e, de modo particular, do culto de Ifá no Brasil atualmente.

O mercantilismo, o modelo de colonização que se estabeleceu no continente africano¹⁷, e mais precisamente o tráfico de africanos para fins escravistas fomentou a moderna diáspora africana e a dispersão de africanos pelo continente americano. Promoveu a pulverização de linhagens em África, como também, e inversamente à lógica própria a exploração do trabalho compulsório, a restituição e a extensão/estabelecimento de linhagens africanas nas Américas. As linhagens pulverizadas pelas escravizações estenderam-se, a despeito e contrariamente à lógica colonial, às Américas, devido, sobretudo, à obstinada valoração e recomposição de laços familiares e de filiação – de que trataremos em maior detalhe no capítulo 2 – que remontam ao continente de origem. Tais linhagens recompõem-se e estendem-se atualmente, através dos cultos dos orixás e de Ifá no Brasil, com a arregimentação de simpatizantes e adeptos e sua posterior iniciação espiritual/religiosa, celebrada em ritual, que consagra ao mesmo tempo a sua filiação às linhagens iorubas/africanas. Dito em poucas palavras, procuramos compartilhar a atual proeminência do ritual, como fator catalizador de novas filiações, e, portanto, de continuidade/extensão das linhagens no Brasil.

Entendemos por cultos ancestrais iorubas em África, manifestações muito antigas de devoção aos ancestrais - denominados Orixás e Eguns, além de vários outros não cultuados no Brasil, como por exemplo, as Companheiras e Companheiros -, constitutivas e modeladoras das sociedades onde são praticadas. Elas envolvem todo um conjunto de maneiras de ser e estar no

que nesse período o tráfico se desenvolveu majoritariamente na Costa Ocidental do continente africano, vindo para as américas principalmente os povos iorubas e jeje para serem escravizados.

¹⁷ É importante destacar a diferenciação entre o que é ideologia colonial e o que de fato é conquista colonial. O processo de colonização que se estabeleceu no continente africano é distinto do que ocorreu nas Américas, e mesmo nas Américas o processo se estabeleceu de maneira distinta em cada região, de dentro da mesma colônia. O que é denominado enquanto colonização no continente africano, ocorreu já no final do século XIX, após a Conferência de Berlim em 1884/1885.

mundo, sendo que essas cosmovisões perpassam todas as decisões e ações dos sujeitos que as exercem. Elementos que praticamos enquanto religiosidades de matrizes africanas no Brasil são muitas vezes ações cotidianas entre os iorubas, independente da religião que eventualmente se declare. Temos por exemplo, o cumprimento¹⁸. O cumprimento que ocorre principalmente dentro dos terreiros no Brasil, é, com suas especificidades entre os iorubas, o cumprimento que todos os mais novos e novas fazem para os mais experientes, em qualquer local em que se encontrem.

Um dos segmentos que constituem as religiosidades de matrizes africanas no Brasil são os candomblecistas. Os Candomblés envolvem um conjunto de nações e denominações, com línguas e procedimentos ritualísticos distintos, possuindo em comum o culto aos ancestrais. A origem dos grupos étnicos que para o Brasil vieram em situação de escravizados, ao longo dos mais de trezentos anos de tráfico, é um dos principais fatores de diferenciação dos cultos. Esses cultos se atualizam e se reformulam em novos contextos, reelaborados a partir de encontros, convívios e eventos partilhados de modo intencional ou forçoso com outros segmentos diversos dispostos ao longo do território brasileiro. Partimos do pressuposto de que todas essas religiosidades se alteram constantemente a partir de dinâmicas próprias. Mesmo que existam variações, de acordo com Vilvaldo da Costa Lima em seu livro *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia* (2003): os Candomblés reproduzem a nível do terreiro, parte das organizações sociais presentes nas sociedades iorubas. Os próprios nomes dos locais e cargos concedidos aos integrantes dos terreiros, remetem a nomes e cargos existentes nas organizações sociais e políticas das cidades estados, cidades reinos iorubas.

O grupo maior - a designação mais inclusiva utilizada para o conjunto religiosidades de matrizes africanas no Brasil - recebe outras denominações por seus praticantes e pelos estudiosos da área, como povo de santo, comunidades tradicionais de matrizes africanas e comunidades de terreiro. Compreendemos por religiosidades ou cultos ancestrais de matrizes africanas no Brasil as distintas manifestações religiosas que se estruturaram em torno de valores civilizatórios ancestrais africanos e, em suas múltiplas variantes, em associações diversas com as religiões europeias e as culturas ameríndias. Assim temos uma diversificação dos Candomblés, em que se distinguem, entre as principais nações, a Jeje, a Angola e a Nagô, a do Batuque ou nação de Oió, a do Tambor de Mina, a de culto aos Egunguns (espíritos dos ancestrais familiares do sexo masculino), o culto às Iá Mi (mães ancestrais, as senhoras da

¹⁸ Cumprimentar no sentido de saudar, referendar seres humanos, como também outros seres vivos, lugares, objetos que possuem significados dentro do contexto do culto.

noite), Ifá, Umbandas, Quimbandas, Omolokos, de tantas outras procedências e manifestações dotadas de nomes próprios e características distintivas de manifestações e suas respectivas origens em territórios do continente africano.

Para além de uma diversidade entre as diferentes nações dos Candomblés, existe uma distinção entre uma mesma nação, e mais profundamente dentro de uma mesma linhagem. Dentro de uma mesma linhagem ao longo do tempo e do espaço são evidentes as diferenças. Da casa matriz, onde foi plantado pela primeira vez o axé até as casas filiais ligadas a ela se verificam notáveis especificidades, mesmo que a casa filha, neta, bisneta e assim sucessivamente, esteja na mesma cidade. Ao analisar as relações estabelecidas ao longo da linhagem do candomblé da nação queto do Axé Oxumarê, a partir de duas casas netas situadas na cidade de Uberlândia, MG, que por sua vez estão ligadas a duas casas filhas, na cidade de São Paulo, SP e finalmente ligadas a casa matriz, localizada em Salvador, BA notamos ao longo do tempo (décadas) e do espaço (no terreiro da região nordeste e os da região sudeste) contrastes no que diz respeito à diferentes rituais: de iniciação, de morte (axexê); as proibições e permissões referentes aos rituais públicos, entre outros (TALGA, 2013).

A partir do acúmulo de pesquisas já realizadas sobre as relações transatlânticas, buscase delinear a constituição de um campo dos cultos ancestrais de matrizes africanas no Brasil enfocando três principais períodos distintos, mas interligados, conforme a incidência de sucessivos nexos aglutinadores:

- Primeiro período: a chegada forçada dos africanos, em situação de escravizados, no Brasil e o movimento/iniciativa de retorno e viagens dos africanos libertos da situação de escravizados e seus descendentes para o Golfo do Benin (séculos XVIII até o início do século XX);
- Segundo período: a atuação de artistas e intelectuais e suas influências na constituição das movimentações, no período que vai das primeiras décadas do século XX até meados dos anos de 1980. Entre eles, destacamos as atuações de Pierre Fatumbi Verger enquanto mensageiro, intermediário, promotor e incentivador das relações, entre a Bahia de Todos os Santos e o Golfo do Benin;
- Terceiro período: o movimento crescente de africanização no Brasil, lastreado com a frequência de religiosos brasileiros em comunidades iorubas, e a atuação de sacerdotes iorubas em terreiros no Brasil (dotado com maior visibilidade a partir da década de 1980 até os dias atuais). Somando a esse fato, acrescentamos os desdobramentos de alianças diplomáticas entre o governo brasileiro e o nigeriano, principalmente os convênios de

intercâmbio universitário, que ocorreram a partir dos anos de 1970. Estes convênios, colocaram em contato nigerianos e brasileiros ligados aos cultos ancestrais iorubas.

Se o primeiro momento as movimentações se constituíram dentro das dinâmicas promovidas no contexto do tráfico de africanos para fins escravistas no Brasil (REIS, 2008; CASTILLO, 2012), o que moverá os escravizados, os libertos e seus descendentes serão as novas situações enfrentadas. Do Golfo do Benin vieram tanto africanos cativos, quanto embaixadas de obas (reis) africanos. Do Brasil retornam os africanos e seus descendentes livres, libertos, exilados e deportados que passam a agregar em seu cotidiano elementos vivenciados no Brasil. Também retornam os viajantes, homens, mulheres e crianças que passam a realizar com certa frequência a travessia transatlântica (VERGER, 2002, [1968]; SILVA, 2002; CASTILLO, 2012; CUNHA, 2012 [1985], REIS, 2008).

O segundo momento das movimentações ocorre mais do Brasil em direção ao Golfo do Benin, do que o seu contrário. Esse período se insere dentro de um novo contexto geopolítico marcado preponderantemente pelo que podemos denominar de pesquisadores simpatizantes, vários dos quais passaram por rituais de iniciação, como é o caso de Roger Bastide, Joana Elbein dos Santos, Julio Santana Braga, Vivaldo da Costa Lima (SOUTY, 2011, [2007]). Esses pesquisadores ao mesmo tempo que fazem essas viagens, também passam a trazer e levar mensagens, honrarias, artefatos simbólicos, adeptos e instigar outros investigadores simpatizantes e artistas a realizar pesquisas e obras. Eles, tanto foram diretamente ao continente africano, quanto passaram a analisar a partir dos levantamentos etnográficos. Um caso interessante retratado por Souty (2011 [2007]) diz respeito a Gilberto Freyre e Pierre Fatumbi Verger. Gilberto Freyre escreveu sobre a presença de elementos da cultura brasileira no Benin e na Nigéria (FREYRE, 1951), a partir das etnografias de Verger, sem necessariamente estar lá, o que é totalmente possível e louvável.

Dentre todos, destacamos as atuações, da vida/trabalho de Pierre Fatumbi Verger, o qual irá inaugurar os estudos comparativos provenientes dos trabalhos de campo realizados em terreiros no Brasil e em locais de cultos dedicados aos ancestrais iorubas e jejes no Golfo do Benin. Num primeiro momento ele irá buscar a origem dos cultos africanos no Brasil, e posteriormente irá se dedicar ao aprofundamento das pesquisas nos territórios dos cultos ancestrais iorubas em África, investigando suas variações no tempo e no espaço (SOUTY, 2011,

[2007]. Ele não é o primeiro a realizar os trabalhos de campo nesses espaços, mas é o primeiro a fazer no Brasil e em África com o objetivo de buscar as origens e comparar¹⁹ as semelhanças.

O terceiro momento traz consigo um pouco do segundo - os pesquisadores simpatizantes brasileiros continuam a realizar suas pesquisas, mas não com a mesma intensidade –, mas fundamentam-se em outros movimentos que se fazem presentes. A partir do final dos anos de 1970 e início dos anos de 1980 observamos uma intensificação das movimentações tanto por parte dos iorubas nigerianos pertencentes aos cultos dos ancestrais que passam a permanecer de maneira temporária ou fixa no Brasil, quanto por parte dos adeptos brasileiros que passam a realizar cada vez mais procedimentos iniciáticos entre os iorubas, principalmente na Nigéria e no Benin, e com uma menor intensidade no Togo.

Realizamos análises dessas movimentações, que no limite são movimentações no âmbito transatlântico das próprias linhagens. Essas movimentações trocam, entre outros elementos, saberes, os quais estão em constante processo de aperfeiçoamento e assimilação (mesmo que, como veremos, do lado dos sacerdotes iorubas do lado africano estejam mais presentes as passagens dos conhecimentos, do que as trocas).

Nossos esforços se concentram sobretudo nas movimentações estabelecidas nesse último ciclo, para cuja apreensão da devida profundidade temporal requer, por sua vez, o desenvolvimento da reconstituição dos dois ciclos anteriores. Assim, faz-se um apanhado geral desses fluxos, cujos nexos, amplitude e alcance temporal-espacial serão tratados na sequência dos capítulos.

A partir das experiências de vida e dos trabalhos etnográficos realizados, ao longo dos últimos dez anos, confirmamos e ampliamos para outros apontamentos as afirmações de alguns pesquisadores da área, entre eles Reginaldo Prandi, em *Candomblés de São Paulo* (1991). Ao analisar a constituição dos *Candomblés* em São Paulo ele afirma que a busca pela África por parte dos *candomblecistas* da capital se estabelece dentro de um movimento que almeja maior prestígio, legitimidade, de uma diferenciação dos *Candomblés* de São Paulo em relação aos da Bahia, já consolidados. Partindo-se do sacerdócio enquanto um “meio de mobilidade social ascendente”, à medida em que uma casa começa a ser bem-sucedida, vendo crescer o número

¹⁹ Segundo Jérôme Souty (2011, [2005], p. 101-104), Verger no decorrer do ano que chegou em Salvador, Ba, 1946, toma contato com os *Candomblés*. Entre suas aproximações e pesquisas – ele passa a ler a literatura existente sobre as presenças dos deuses africanos cultuados no Brasil – ele envia em 1947 uma carta para Théodore Monod, diretor do Instituto Frances da África Norte (IFAN), na cidade de Dacar, atual Mali. Na carta Verger manda várias de suas fotos dos *Candomblés* de Recife e de Salvador, e solicita informações sobre as origens africanas dessa religiosidade no Brasil. A resposta de Monod foi: o IFAN lhe oferece uma bolsa de um ano para pesquisar as origens desse culto. Verger foi para a atual Nigéria e o Benin para pesquisar entre os anos de 1948 e 1949 com sua primeira bolsa do IFAN.

de clientes, ou adeptos, há uma busca por prestígio simbólico, em muito associado à ideia de uma pureza original, seja do passado (a relação do povo de santo com as lideranças das casas matrizes no Brasil), seja do presente (a relação do Brasil com a África).

Não se trata, de acordo com Prandi, de uma busca pelo ser negro, afinal dos 60 terreiros pesquisados pelo autor, quase a metade são chefiados por brancos (27); sendo que 1/3 destes “ostentam” títulos recebidos em templos de países com povo ioruba. Africanizar-se na superação da identidade com o “baiano pobre, ignorante e preconceituosamente discriminado”, vivendo assim um processo de intelectualização (PRANDI, 1991).

Cada um, a partir da África e fora do circuito dominante do candomblé baiano, reconstrói seu terreiro selecionando os aspectos que lhe pareçam mais convenientes ou interessantes. Neste sentido, africanização é bricolagem. Não é a volta ao original primitivo, mas a ampliação do espectro de possibilidades religiosas para uma sociedade moderna, em que a religião é também serviço e, como serviço, se apresenta no mercado religioso, de múltiplas ofertas, como dotada de originalidade, competência e eficiência.

Se seguirmos os passos daqueles que mudam de um axé para outro, veremos com expressiva frequência a busca de um novo terreiro que seja capaz de superar o anterior em termos de sua publicidade, fama, prestígio. Assim, mudança de axé, mudança de linhagem, significa também a procura de maior legitimidade para a opção religiosa e, também, um esforço de mobilidade ascendente que é a mobilidade social. A africanização como processo de religamento do candomblé à África contemporânea é uma forma que este novo candomblé de São Paulo encontrou para se libertar do velho e original candomblé baiano, e até mesmo superá-lo, criando sua própria originalidade e legitimidade. É necessária uma medida nova de importância e prestígio, e que não pode ser a antiguidade. Para completar esse movimento de autonomização em relação às velhas e tradicionais casas da Bahia, o candomblé de São Paulo tem assim necessariamente de reinventar-se também como tradição. (PRANDI, 1991, p. 118-119).

Além das diretas e incisivas constatações do sociólogo Reginaldo Prandi, somamos outras motivações e contextos que levam adeptos brasileiros e também, os iorubas nigerianos ligados aos cultos ancestrais a realizarem as travessias nos dois sentidos do Atlântico. A partir dos iorubas que vem para o Brasil sazonalmente e aqueles que se fixam, e os brasileiros que vão sobretudo a Nigéria, mas também ao Togo e Benin por distintos impulsos, buscamos perceber e refletir sobre os múltiplos sentidos das movimentações, não apenas desde um lado, um ponto fixo, o Brasil/São Paulo, mas de ciclos de curta, média e longa duração, referenciada à trajetória de vida dos indivíduos por intermédio:

- linhagem, (sua extensão temporal, geracional)
- aliança/afinidade, costuras, conexões e ampliação dos leques em conjugação,

- projeção, prestígio, centros locais/lideranças, protagonismos individuais no movimento.

Importante ressaltar que no nosso caso, a etnografia precedeu os escritos. A partir do nosso modo de fazer pesquisa, consideramos fundamental realizar os trabalhos de campo, e efetuá-los antes dos escritos. Não se trata de separar as fundamentações teóricas que nos auxiliam, pois, ao contrário do que almejam alguns pensadores, não nos separamos das emoções, das ideologias e teorias ao nos relacionarmos no mundo, nas relações entre os sujeitos envolvidos na etnografia. Respeitamos as distintas maneiras de se fazer pesquisa, inclusive um dos principais pensadores que sustentam as análises e relativizam nosso olhar é o antropólogo Marcel Mauss, alguém que não foi a campo. Ele se baseou em várias etnografias e relatos realizados por pesquisadores e viajantes enquanto parte integrante de suas análises.

Sabemos que o campo é plural e multifacetado, que a própria biblioteca e seus livros são possíveis parte do campo. Podemos nos basear, como também cruzar olhares presentes nas etnografias já efetivadas com as realizadas no presente. Uma boa etnografia, uma boa literatura pode inclusive levar o leitor a sentir, a se colocar na cena do momento narrado, perceber detalhes, conjecturas não levantadas por quem descreve/narra a cena. Contudo, a soma, o embreamento das leituras de referenciais bibliográficos (produções literárias, audiovisuais, musicais, artesanais) e as vivências junto das comunidades ou pessoas contribuem ainda mais para o avanço dos saberes.

Tanto nossa postura diante do campo, quanto nossos escritos partem de um engajamento. Uma conduta que dialeticamente permite se deixar conduzir e conduzir. Em “campo aberto” a pesquisa participante se abre para ações, mas estas dependerão das atitudes tomadas ou não no ato do fazer, no estar lá, junto à comunidade (BRANDÃO, 1995). Acreditamos que a pesquisa pode ser tanto mais rica, quanto mais comprometida e sensível ao imprevisto for a postura de quem a faz. Realizar os trabalhos de campo no Brasil e na Nigéria é simultaneamente uma postura política e uma conduta consciente para ir de encontro com os axés.

Os arranjos iniciais que orientavam nossos primeiros rascunhos, no que viria a ser os escritos, se dissolveram ao longo dos desdobramentos das vivências. As linhas condutoras do trabalho se fizeram presentes quando a maior parte dos trabalhos de campo já estavam efetivadas. O momento de juntar os dados obtidos nos cadernos de campo e nas transcrições das entrevistas nos fizeram inclusive buscar outros estudos, outros olhares sobre o contexto.

Na primeira parte do trabalho anunciamos os caminhos percorridos pela pesquisa, os lugares e agentes/sujeitos que permitiram que estivesse junto deles, pois nesse universo ninguém anda só, todos devem consultar seus ancestrais pelo oráculo²⁰ ou pela intuição, na intenção de saber se devem ou não permitir a presença e a pesquisa a ser realizada. Notamos essa questão, ainda nos escritos do projeto - o qual ainda passaria pelo processo de seleção para o doutoramento - quando procurei o babalaô²¹ Ivanir dos Santos, para consultar se ele e seu oluô²² nigeriano, o babalaô Bankole Jokotoye, poderiam vir a participar enquanto agentes na pesquisa a ser realizada e se poderia realizar uma vivência junto deles na Nigéria. A primeira coisa que o babalaô Ivanir dos Santos me falou foi, “se Ifá permitir”.

Essas permissões e aberturas são elos estabelecidos a partir das relações anteriores que envolveram outras pessoas e situações, ao longo das trajetórias das atuações anteriores, estabelecidas para além das pesquisas acadêmicas. Elas possibilitaram construções de redes de confiança e reciprocidades.

Ainda nessa parte anunciamos o local de fala e as trajetórias de quem lhes escreve, das travessias percorridas e do porque não escrevo só, escrevo junto de outros sentimentos e seres. Pois estes escritos são os frutos das permissões. Ao me permitir estar entre o povo de santo, sou levada a lugares e aos encontros e reencontros de outros seres.

No capítulo 2 abordamos as movimentações dos iorubas no contexto do tráfico de africanos para fins escravistas, através das trajetórias de alguns indivíduos. Ressaltando as parentelas e motivações nas trajetórias individuais tanto de importantes personalidades na história dos Candomblés, como outras que não são muito lembradas, entre elas:

* o babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim (1859 Salvador, BA- 1943 Salvador, BA) descendente de ex-escravizados enviado para a Nigéria para estudar e se aproximar do culto;

*a africana liberta Iá Nassô, cujo nome brasileiro é Francisca da Silva (meados de 1800, provavelmente na cidade de Queto – faleceu em Ouidah)

²⁰ Existem distintos oráculos nas religiosidades de matrizes africanas. No jogo de Ifá o babalaô (pai do segredo) faz uso do opele, que é uma corrente aberta contendo quatro nozes, e também existe o jogo com os ikins, que é realizado com 16 nozes de dendê. O jogo com 16 búzios é realizado pelo babalaorixá (cuidador/zelador de Orixás) e pela ialorixá (cuidadora/zeladora de Orixás). Ambos fazem uso do obí e do orobô para consultas.

²¹ Babalaôs são as pessoas iniciadas em Ifá, que possuem caminho para serem babalaôs e sejam reconhecidas pelo grupo enquanto portadoras das capacidades para cuidar das outras pessoas. Nem toda pessoa que se inicia em Ifá, tem caminho e se tornará um babalaô.

²² Nas palavras de baba Bankole “oluô significa aquela pessoa que fez iniciação para alguém em caminho de Ifá e no caminho de orixá, ele que é sacerdote daquela pessoa. Oluô é pessoa chefe daquele que foi iniciado no Ifá ou orixá. (Entrevista concedida pelo babalaô Jokotoye Bankole, em 13/02/2017, Ogbomosho, Oiô, Nigéria. Tradução do ioruba para o português por babalaô Ekundayo).

- * Marcelina da Silva, conhecida também por Obatossí (nasceu em território ioruba – faleceu 27/06/1885 Salvador, BA);
- *o babalaô liberto Domingos Sodré (meados de 1797 Lagos, NI – 1887 Salvador, BA);
- *os trânsitos e relações estabelecidas por Eduardo Américo de Souza Gomes (nasceu em 1833, em território ioruba e faleceu em 14/03/1897 em Lagos);
- *a trajetória do babalaô Bamboxê de Obitikô (meados de 1823 território ioruba – 1878, Salvador, BA), africano liberto, em suas relações religiosas e de trocas mercadológicas entre os dois continentes;
- * também destacamos as movimentações estabelecidas por algumas crianças e mulheres que realizaram as travessias, entre elas algumas são filhas e outras se tornaram mulheres dos sujeitos acima citados. Importante ressaltar que os dados sobre elas são significativamente inferiores aos dados disponíveis sobre os babalaôs e ialorixás que se destacaram na história de constituição dos Candomblés.

O capítulo 3 trata das movimentações a partir da primeira metade do século XX até meados dos anos de 1980. Identificamos uma virada no perfil dos trânsitos transatlânticos estabelecidas nesse período, ele está ligado a participação e a influência dos intelectuais e artistas nas próprias movimentações. Entre os intelectuais e artistas que atuaram enquanto intermediários das movimentações, priorizamos ressaltar a atuação e os escritos de Pierre Fatumbi Verger por ter sido qual Exu, levando mensagens, presentes, e auxiliando na ida de religiosos, artistas e pesquisadores para as terras do Golfo do Benin.

O capítulo 4 retrata o perfil identificado no que denominamos de terceiro momento dos trânsitos, que ocorreu a partir de meados dos anos de 1980 e se estende até os dias atuais. O perfil dessas últimas movimentações se estabelece tanto por influências das movimentações anteriores, majoritariamente estabelecidas pelos intelectuais e artistas, como também por outros fatores, entre eles, as próprias tecnologias dos meios de comunicação e transporte que aproximaram esses adeptos.

No decorrer desse e dos outros capítulos estabelece-se o diálogo com os autores clássicos, os artistas, bem como das literaturas sobre os africanos e seus descendentes no Brasil ao longo dos séculos e suas influências nesse campo religioso. A partir das referências teóricas e das trajetórias de alguns autores e artistas compreendemos esse movimento em três grandes momentos.

O primeiro período se inicia no final do século XIX e se estende até meados dos anos de 1940, é o momento clássico da literatura brasileira, na qual prevalece uma visão evolucionista e biológica, que reconhece sua presença, mas o tem enquanto seres inferiores.

O segundo momento que se estende até meados dos anos de 1980, bebe nesse primeiro, estabelecendo um diálogo, uma interlocução com a literatura clássica, contudo, passa a realizar levantamentos históricos, etnografias detalhadas dos rituais e seus segredos, estudos comparativos, marcadamente dualista numa perspectiva de mistura e purismo, as religiosidades de matrizes africanas envoltas de um misto de folclore midiático, degradação e afirmação étnica.

O terceiro e último momento que se inicia em meados dos anos oitenta, nele prevalece a crítica ao purismo defendido tanto por acadêmicos, quanto por lideranças religiosas. Os dois últimos momentos gradualmente avançam no sentido de ver o outro em sua dignidade, portador de um rico saber e sobretudo capaz de ser um agente atuante e transformador.

Para tanto recorreremos às obras de Nina Rodrigues, Manoel Raymundo Querino, Roger Bastide, Ruth Landes, Pierre Fatumbi Verger, Carybé, nome artístico de Hector Julio Páride Bernabó, Jorge Amado, Juana Elbein dos Santos, Alberto da Costa e Silva, Manuela Carneiro da Cunha, Vivaldo da Costa Lima, Lisa Earl Castilho entre outros²³. Compreendemos que esses macros momentos da literatura por vezes se relacionam na contemporaneidade: não apenas os velhos conceitos aparecem com outras roupagens, mas também novos conceitos, tão falaciosos quanto os anteriores. Como é o caso, por exemplo, das correntes puristas, que classificam os mais puros e os menos puros, a partir de um referencial congelado no tempo, fato que acaba por estabelecer uma hierarquização entre o povo de santo. Como também, os casos de disputas entre as distintas nações/sociedades que para as Américas vieram, a disputa entre qual povo africano mais influência exerceu na constituição do que somos. Não estamos a falar dos diálogos e escritos necessários que buscam constatar correlações, mas dos desdobramentos que culminam nas disputas de poder, daqueles que fazem uso das constatações para se colocar acima do outro, para autovalorizar um grupo e um local de fala, estabelecendo um grau hierárquico de deslegitimação. Esse fato ocorre tanto dentro do ambiente acadêmico, quanto no cotidiano do povo de santo.

Mesmo críticos a certas perspectivas estamos passíveis de aderir a essas tendências que se arrastam. Quando nos damos conta, já estamos a reproduzir, aquilo que Chimamanda Ngozi

²³ De maneira geral os estudos relativos aos cultos ancestrais de matrizes africanas no Brasil são realizados por alguns perfins: encontramos pesquisadores que não possuem vínculo ou simpatia para com o universo pesquisado; pesquisadores simpatizantes; pesquisadores iniciados e iniciados que se tornam pesquisadores.

Adichie²⁴ denomina enquanto a história única, sem conseguir superar o que veio a se tornar uma máquina de reprodução das realidades (Conferência de Chimamanda Ngozi Adichie intitulado: O perigo da história única. TEDGLOBAL, 2009). Assim, como a mídia é para Octavio Ianni (1999) a indústria da consciência, o trabalho acadêmico, no contexto neoliberal, também é uma indústria da consciência na medida em que passamos, entre outros motivos, a priorizar as imposições burocráticas dentro da lógica produtivista e não reivindicamos as condições necessárias para o avanço qualitativo.

No decorrer do capítulo 4, trabalhamos as movimentações de mão dupla entre religiosos brasileiros e nigerianos ligados aos cultos ancestrais iorubas, a partir dos anos de 1980. Manuela Carneiro da Cunha, Pierre Fatumbi Verger, Lisa Earl Castillo, João José Reis e outros estudam sobretudo os fluxos dos africanos livres, libertos e seus descendentes retornados e viajantes nos períodos em torno da escravização. Priorizamos ressaltar as movimentações atuais, e nesse ponto aspiramos por contribuir nos diálogos sobre o tema.

Compartilhamos principalmente nesse capítulo nossas etnografias e vivências no caminhar dentro, entre e quase que fora do povo de santo. As trajetórias dos adeptos observados indicam várias motivações presentes nas movimentações, como também distintos desdobramentos, alianças e trocas decorrentes desses trânsitos.

Instiga-nos priorizar dois grandes desdobramentos dessas movimentações em ambos os lados do Atlântico. Um tem a ver com as expansões das linhagens e o outro com interações com matrizes ameríndias e europeias. As linhagens abrigam tratamentos diferenciados aos brasileiros que lhes procuram. Tratamentos diferenciados que se pautam, inclusive pelo estilo de troca e motivações estabelecidas entre os que lhe buscam. No tocante às interações, temos os santos, os orixás, egungun, Ifá e os espíritos de toda uma gente que viveu e continua a viver encantada nessas terras: os primeiros deles, os caboclos (Seu Flexeiro, Seu Tupinambás, Seu Pena Branca, Seu Sete Flechas e muitos mais) que são os ameríndios, depois os Pretos Velhos, Exus, Bombogiras/Bombagiras, Marinheiros, Malandros, Baianos, Eres e mesmo Operários²⁵.

²⁴ Importante autora nigeriana contemporânea, Chimamanda nasceu na Nigéria em 1977 e se mudou para os Estados Unidos a fim de terminar seus estudos superiores. Sua origem ibo, bem como a realidade social e histórica de seu povo é abordada em seus romances e contos.

²⁵ Ao longo do tempo e espaço outros ancestrais, entidades passaram a ser cultuadas no Brasil. Esses ancestrais são pessoas do cotidiano, que por suas atuações e presenças significativas passam a fazer parte das entidades dos terreiros. Pelo menos duas questões merecem ser explicitadas a esse respeito. Uma das questões diz respeito a composição dos panteons, cada um aglutina entidades por proximidade, por exemplo: dentro da linha de Pretos e Pretas Velhas tem-se majoritariamente descendentes de africanos escravizados, livres e libertos, mas pode ter também uma pessoa que era médica e branca, tal fato foi relatado em um terreiro de Umbanda da cidade de Uberlândia, MG. O que aglutina vários ancestrais em um panteon são as características gerais das entidades que o compõem, mediante suas trajetórias de vida. Outra questão diz respeito às criações e constituições dos panteons de acordo com as realidades de cada território. Existe uma constância das entidades cultuadas, contudo, existem

Busca-se diretamente a África, contudo, prevalecem entre os brasileiros que transpõem o mar, um sentimento nativista. Sentimento que se contrasta com a cosmovisão iorubana. De acordo com Alberto da Costa e Silva²⁶, os iorubas partem de uma lógica acumulativa e expansionista, de orações, devoções, oferendas, preces, sacrifícios e outros: quanto mais devoções mais força, mais axé.

Entre os iorubas e outras sociedades da África ocidental, ao passar e/ou acumular outras denominações religiosas, envolvem-se também circunstâncias situacionais, dependendo do contexto ao longo do processo de encontros culturais com outras matrizes, seja no passado com os mercadores islâmicos, com os colonizadores cristãos, ou na atualidade. Foi comum ver pessoas que assumem, inclusive nas vestimentas, outra denominação religiosa, como católicos e muçulmanos, recorrendo ao oráculo de Ifá e dos procedimentos subsequentes no Centro Adifala de Ifá, em Ogbomosho.

Tem-se à frente uma longa jornada, que se faz através de múltiplas caminhadas em uma temporalidade linear e também espiral, em diferentes direções, admitindo, (des)construindo olhares diversos e saberes partilhados. Transita não só o sujeito, mas também a pesquisadora. O campo se torna assim, não só parte de uma pesquisa; não se limita à uma escolha política de ir à campo e conhecer as comunidades pesquisadas, os acervos e museus pesquisados. Aqui, assumimos o que Brandão (2007) defende enquanto campo, a saber, o reconhecimento de sua própria subjetividade, no encontro das gentes durante o campo²⁷.

Nesses encontros de gentes priorizamos vivenciar suas práticas culturais e também suas trajetórias históricas. Buscamos compartilhar os caminhos das travessias. Um possível olhar que considera os territórios, os encontros e os trânsitos que se refazem constantemente, que tornam essas culturas vivas e atuantes.

panteons que são cultuados com maior frequência em uma localidade que a outra, como também existem panteons que se constituem em decorrência de especificidades de cada local. Verifica-se por exemplo, na região do ABC Palista, região do estado de São Paulo que concentra setor de fabricas de automóveis, uma entidade denominada de operário.

²⁶ Alberto da Costa e Silva é considerado o maior africanista brasileiro, é historiador, diplomata e membro da Academia Brasileira de Letras. Foi embaixador em Lagos, Nigéria (1979-83) e cumulativamente em Cotonou, República do Benin (1981-83).

²⁷ Encontro das gentes seja face a face, seja por meio da face de outras pesquisas. Por meio dos relatos, descrições etnográficas de outras pesquisas. Inclusive, ao longo das leituras foi possível comparar contextos descritos por autores, a partir de seus levantamentos de arquivos, com as etnografias realizadas por nós.

1. Os caminhos que nos guiam ou as guias que nos fazem caminhar

Anunciamos neste capítulo todos aqueles e aquelas que nos fazem caminhar, que nos guiam. Partimos das motivações que primeiro guiaram e continuam a guiar essa pesquisa. Em seguida, apresentamos diferentes viventes de suas culturas (inspirado nos termos de Bronislaw Malinowski, o agente, atuante, aquele que vivencia a sua cultura), que foram fundamentais para a tessitura deste trabalho. Passamos pelo conhecer, reconhecer várias maneiras que aproximam o ser do sagrado, do seu eu mais profundo. Das inquietações que partiram do corpo e da alma para os estudos, outras vivências e finalmente a escrita. A escrita aqui presente é fruto de diferentes elaborações teóricas, metodologias e trabalhos de campo que também serão apontadas e debatidas ao final deste capítulo.

1.1 “Não ando no breu, nem ando na treva, é por onde vou que o santo me leva” - as motivações e os caminhos da pesquisa

Eu tenho Zumbi, Besouro, o chefe dos tupis
Sou Tupinambá, tenho os erês, caboclo boiadeiro
Mãos de cura, morubichabas, cocares
Zarabatanas, curares, flechas e altares

A velocidade da luz, o escuro da mata escura
O breu, o silêncio, a espera
Eu tenho Jesus, Maria e José
Todos os pajés em minha companhia
O menino Deus brinca e dorme nos meus sonhos
O poeta me contou

Não mexe comigo, que eu não ando só
Eu não ando só, que eu não ando só
Não mexe não!

Maria Bethânia e Paulinho Pinheiro, Carta de Amor, 2012

Foi no sentir que toda essa trama se iniciou. Em uma noite de fevereiro de 2007, entrava pela primeira vez em um terreiro, era a saída de santo de uma amiga. Oba nascia na cidade. A casa estava cheia, vários religiosos de outras casas, simpatizantes e curiosos no geral vieram para participar desse momento. Oba se fez presente, ela chegou junto com outros orixás no salão. Enquanto tudo acontecia, estava do lado de fora a olhar pela janela, recostada em uma mesa. Antes dos toques começarem, já estava incomodada, o ambiente parecia abafado, estava ficando pequeno. A posição de análise quando da chegada dos Orixás, foi posta de lado e resolvi

fechar os olhos e simplesmente ouvir o som e as cantigas. Náuseas, mal-estar. O corpo vibra independente da vontade. Esse sentir/vibrar explodiu em mim e a partir de então não teve mais volta: o sentir me fez acreditar sem nem saber. A busca por conhecer e vivenciar essas ancestralidades que também nos constituem se desdobrou em diferentes vivências, algumas delas potencializadas no caminhar da vida acadêmica, outras no caminhar pela vida²⁸.

Até então, todo o conhecimento acerca das ancestralidades e religiosidades de matrizes africanas no Brasil, limitava-se à definição lida em um dos textos da disciplina *Sociologia das Religiões*, na qual prevalecia a visão de que a Umbanda é a religião dos pobres e o Candomblé a dos ricos, tendo em conta os altos custos que envolvem os rituais dos Candomblés. Definição restrita, que veio a ser questionada frente ao aprofundamento das pesquisas, uma vez que é sabido em parte da literatura e comprovado em nossas vivências, que muitos terreiros estabelecem, entre outras ações, as relações dadas, possibilitando que cada um arque com valores financeiros condizentes com suas possibilidades, partindo dos que têm mais, chegando aos que nada têm. Daquele momento em diante, tornou-se guia a procura por conhecer e vivenciar essas ancestralidades que também nos constituem. Foram inúmeros os questionamentos, curiosidades e inquietações que levam a pesquisar, fazendo almejar por saber e compartilhar esses saberes, compreendendo que muitos outros, desconhecem elementos constitutivos dos cultos aos ancestrais africanos no Brasil. Como podia não conhecer tamanha riqueza!

Os saberes compartilhados durante as práticas cotidianas realizadas, enquanto adepta, possibilitaram experimentar aos poucos a espiritualidade dentro do meu tempo. O tempo, “compositor de destinos” possibilitou que em cada espaço frequentado o espírito ganhasse um brilho novo e sentisse no corpo e na alma a diversidade do sagrado. O primeiro espaço que conhecemos e passamos a frequentar foi um terreiro de candomblé da nação Queto, que também cultuava Ifá. De lá, fomos para uma casa de Umbanda, e nesse tempo, nos cuidamos com uma senhora da nação de Angola. Depois fomos para um terreiro de Omoloko. Finalmente compreendi parte dessas trajetórias na cidade de Uberlândia, Minas Gerais. Estava livre para conhecer outros espaços, lugares e pessoas para o desenrolar dos (re)encontros e das inquietações, e parte dessas agitações se transpõem nos escritos.

Ansiava por saber mais, por compreender a organização, o surgimento, as diferenciações entre os segmentos. Mesmo pertencendo à uma casa, o acesso às informações era difuso, fragmentado. Foi no início de 2008 que pude visualizar a complexidade e amplitude

²⁸ Estamos diante de uma postura não de estranhamento, mas de entranhamento.

das redes de relações estabelecidas dentro e entre as linhagens dos cultos ancestrais. Como será apresentado no próximo item, foi no ano de 2008 que a casa que frequentava se tornou descendente da linhagem do Axé Oxumarê, um dos mais antigos e reconhecidos Candomblés da Bahia. Descobri nos Candomblés a existência de linhagens, famílias ligadas a um ancestral comum, a uma casa que pela primeira vez plantou o axé (força vital, ancestralidade, linhagem entre outros significados). Este foi o sentimento impulsionador dos trabalhos realizados desde então. Ao vivenciar e estudar, passei a perceber as inter-relações, os trânsitos, as alianças e as disputas internas.

Foi a partir de então que passei a perceber mais nitidamente as matrizes africanas que constituem várias manifestações. Entre elas, as outras matrizes que também constituem aquilo que chamamos de religiosidades de matrizes africanas, assim como as manifestações de outros campos religiosos, que podem tranquilamente ser também identificadas como originárias das matrizes africanas.

O termo religiosidades de matrizes africanas chega a ser mais genérico que o termo povo de santo. São várias as manifestações, inclusive presentes no catolicismo popular negro e em algumas denominações evangélicas que possuem práticas oriundas de determinados cultos ancestrais em África ou construídas a partir dos encontros culturais no Brasil: o impor as mãos, o falar com entidades, os banhos e rituais de purificação, bem como a incorporação ou a representação da mesma. Mesmo que essas se estabeleçam com uma total inversão dos valores e dos sentidos que essas práticas têm nos terreiros. Segundo Ari Pedro Oro: as igrejas neopentecostais seriam uma igreja *religiofágica*, “isto é, uma igreja que construiu seu repertório simbólico, suas crenças e ritualística, incorporando e ressemantizando pedaços de crenças de outras religiões, mesmo de seus adversários”. (ORO, 2005/2006, p. 321).

O conflito entre pesquisar e participar não foi superado na primeira experiência aqui relatada. Ao retomar os trabalhos de campo para o doutoramento, o que ocorreu primeiramente no Ilê Axé Oxumarê, Salvador, BA, os dilemas no fazer etnográfico tomaram conta. Pesquisar e participar. Participar e pesquisar. Sou e não sou desse axé, estou e não estou na família de santo, que é um lugar que abriga também os sem lugares. O dilema de se anunciar enquanto pesquisadora. Sou a mineira para a mãe responsável pela cozinha. Sou aquela que veio de Goiânia, sozinha para a festa. Sou aquela que veio pesquisar, para aqueles com quem converso sobre o assunto. Sou alguém que procura se vestir de branco, mas não usa o torço, não coloco

a saia rodada e o camisu (bata). Como estou e não estou, fico no meio do caminho, entre a pesquisa, a vivência e o sentir²⁹.

Sabemos, assim, ser possível *sentir* as religiosidades de matrizes africanas em vários espaços e situações. Sempre chamou a atenção os movimentos dos dedos, da mão de uma amiga, neta de congadeiro, em Minas Gerais. Esses gestos e tratos - o pegar os objetos, o comer, o colocar as coisas do supermercado na cesta de compras - no lidar com as coisas; estão intrinsecamente conectados com os mesmos gestos de dona Domingas, do quilombo de Porto Leocárdio, no norte de Goiás; que são os gestos de Ifakemi e das moças e mulheres iorubas que conheci em Ogbomoso, Oió, Nigéria. Esses gestos se envolvem em movimentos de um cuidar solto, livre. Um arranjar, organizar as coisas sem tantas amarras, um comer com o uso das pontas dos dedos, em movimentos leves, mais integrados e menos mecânicos.

Esse *sentir* aparece ao ouvir o mestre de capoeira puxar as cantigas ao som do atabaque, do pandeiro, do berimbau e das palmas. Um jovem mestre e professor de capoeira canta com emoção as músicas que retratam as aventuras e desventuras dos pretos velhos, dos baianos, dos marinheiros, dos negros escravizados e seus descendentes. É possível *sentir* o terreiro na capoeira; a capoeira no andar de alguns Marinheiros e Exus das Umbandas, em gestos do orixá Ogum, Xangô e Oiá dos Candomblés. Sentir o toque, o balançar das águas do mar, sentir que ali existe um profundo diálogo com os terreiros, com os ancestrais. Assim como os Orixás são *tricksters*³⁰, a capoeira também é: ela é paz, mas também guerra, ela é jogo, mas também é dança. Em seus movimentos ela é vários animais, ela é brincadeira e coisa séria ao mesmo tempo.

Esse *sentir* se faz presente na festa em louvor a São Sebastião, a Nossa Senhora da Abadia, a São Roque; na dança do chorado, no Olodum, na dança do passarinho, no terço cantado, no cortejo, na folia de Reis, na cavalhada, na catira, no toque das caixas e atabaques, no cesto de palha, na boneca preta de pano, no altar dos santos, nos benzimentos; na construção das casas de barro, pau-a-pique, nas famílias ampliadas, nas relações de sociabilidade presentes nas comunidades quilombolas³¹.

²⁹ Compreendemos que esse entre-lugar é também um lugar.

³⁰ *Tricksters* é um conceito que rompe com os dualismos simétricos, ele remete ao que pode ser e não ser, ao que pode ser mais de uma possibilidade ao mesmo tempo, por exemplo, ser bom e mal, humano e imortal, entre outros.

³¹ Tomamos contato com essas manifestações culturais, sobretudo durante as vivências do grupo extensionista – composto por estudantes e trabalhadores da educação das áreas de engenharia civil, química, cinema, letras, matemática, antropologia e história - junto às comunidades quilombolas do norte goiano no ano de 2016, por meio do projeto de extensão “Comunidades Tradicionais em Rede: criação, circulação e produção visual no cerrado goiano”, promovido pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG), financiado pelo Ministério da Cultura (MINC).

Esse *sentir* se faz presente nas Congadas de Minas Gerais, no bastão que segue à frente do terno da Congada, que dança, canta e louva ao som das batidas da caixa, do tarol, do prato, do gunga. Com todas as suas madrinhas, que zelam pelas crianças e mocinhas, nas fartas refeições oferecidas, nos cuidados com as mandingas³², nos caminhos cruzados escolhidos para passar, nas porções fortificantes, nas orações, nas canções, no colorido da roupa, nas visitas ao reinado, ao presidente e nas casas de quem tem promessas a cumprir. Esses dias, são dias de festa, dias do orgulho negro explodir de sons e cores, e encantar o centro e as periferias da cidade³³.

As congadas são irmandades predominantemente constituídas por pessoas negras, que se reúnem em torno de sociabilidades de famílias extensas, nucleadas por famílias consanguíneas que abarcam outros sujeitos não consanguíneos. Em Uberlândia, MG, os toques dos tambores e pratos embalados pelas cantigas percorrem as ruas da cidade, em seus ensaios a partir do mês de agosto, os quais se intensificam com a chegada do segundo domingo do mês de outubro, quando se comemora o dia de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, padroeiros das congadas da cidade. A cidade, mas principalmente o centro, se transforma nos dois dias intensos de festa. Quem acompanha, mesmo que como observador, experiencia assim a marcante dimensão da quantidade de negros e negras que habitam a cidade, dimensão esta, que passa despercebida no cotidiano, já que parcela significativa da população negra habita as periferias pobres e só vem ao centro da cidade acompanhar a festa, o cortejo de nossa Senhora do Rosário e de São Benedito.

Essas e outras manifestações de origens ancestrais africanas presentes no cotidiano brasileiro são desdobramentos de valores civilizatórios africanos. Eles enriquecem e constituem sociabilidades que resistem a imposições de padrões monoculturais estabelecidos desde o período do tráfico. O “sentido da colonização” continua a operar por mecanismos constituídos no período colonial com e sem novas roupagens na atualidade em países que tiveram um processo de colonização similar ao caso brasileiro (PRADO JÚNIOR, 1942).

Octavio Ianni ressalta em seus estudos como as relações sociais estabelecidas no passado não se romperam com a assinatura da Lei Aurea, em 13 de maio de 1888. As velhas elites resguardaram suas posições nas estruturas de poder, mantendo seus privilégios e as relações desiguais entre negros e brancos, ela não é somente classista, mas também racista. O

³² Mandinga entendida enquanto feitiço. As mandingas das Congadas de Minas Gerais são famosas, durante as visitas aos terreiros de Candomblés da cidade de Goiânia, uma candomblecista e congadeira da cidade comentou comigo: “é, lá em Minas é forte, tem muita mandinga”.

³³ Para saber mais ver consultar: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Festa de Santo de Preto. Goiânia, GO, editora: UFG, 1985.

período pós abolição intensificou os ritos de reforço da diferença, impondo aos negros e negras uma situação na qual ou ele deixa de lado seus valores civilizatórios ancestrais negro-africanos para tentar se integrar ao absorver a cultura do branco; ou mantém suas práticas ancestrais e continua a ser excluído dos grupos ditos “civilizados” (IANNI, 1962).

O reconhecimento das riquezas provenientes dos escravizados e seus descendentes, dentro de um movimento dinâmico de (re)elaborações a partir dos encontros majoritariamente dramáticos com outras culturas, continuam a ser necessários. Contribuindo para a valorização dessas riquezas, Manoel Raymundo Querino (1851 Santo Amaro da Purificação, BA – 1923 Salvador, BA) ressalta a importância dos africanos durante o intenso debate em torno da identidade nacional. Em um de seus textos, o título demonstra a priori a valorização identitária: “o colono preto como fator da civilização brasileira” (QUERINO, 1980 [1918]). Ele coloca o sujeito tido como inconveniente pelas teorias de branqueamento da nação na situação de protagonista fundante. Apesar de reconhecermos que outras matrizes também contribuíram nesse processo, como é o caso dos povos autóctones das Américas, enfatizamos a importância histórica da afirmativa contundente neste contexto.

Para o estudo dessas riquezas é fundamental compreendermos que não existe uma única África, um único africano e uma única religião válida para todas as povos, como nos alerta Amadou Hampâté Bâ (2003). No Brasil não há uma única matriz africana: são matrizes, e essas matrizes, por sua vez se encontram com outras matrizes nos contextos que constituem “o povo brasileiro” (RIBEIRO, 1995). A África única foi um conceito forjado em torno do contexto inicial de exploração europeia no continente africano, desvalorizando o outro, negando sua dignidade e suas diversificadas maneiras de viver. Devemos nos esforçar para fugir desse conceito. Assim, o termo “em África” se contrapõe a esse movimento. Utilizado entre outros autores por Fábio Leite (2008[1983]), não designa uma África única, mas um sentimento de pertença, de respeito aos ancestrais, é algo que está presente em uma diversidade imensa de possibilidades nas regiões do continente africano.

Temos como exemplo, as comunidades quilombolas do norte goiano. Essas comunidades mantêm vivos rituais, organizações sociais e expressões oriundas das matrizes africanas. A partir dos relatos de sujeitos pertencentes às comunidades quilombolas do norte goiano e do respaldo teórico de estudos de autores como Chaul Nasr Fayad (1997)³⁴, podemos

³⁴ Chaul Nasr Fayad analisa o contexto que forjou o discurso de decadência econômica na história de Goiás. Ele realiza levantamentos de informações através dos relatos de viajantes que passaram pela região ao longo dos séculos. Nesses relatos é possível identificar para além da falsa ideia de redução das minas de ouro, a formação dos vilarejos, das comunidades que passam a viver na terra, são comunidades formadas sobretudo por negros escravizados, livres e libertos.

interpretar que várias das cidades existentes no estado de Goiás se originaram de agrupamentos quilombolas.

Acreditamos que as manifestações e formas de sociabilidade oriundas das matrizes africanas são encontradas em várias regiões do Brasil. Em ambos os casos citados acima – na congada e nas comunidades quilombolas - as religiosidades se fazem presentes, permeiam as relações, (re)constituem cultos de ancestrais comuns, em torno de famílias ampliadas. Essas religiosidades se constituem a partir de um contexto de encontros culturais de matrizes distintas (CANCLINI, 1990), que criam o novo, que lembra o velho, invoca os ancestrais e busca reconstituir, no novo espaço, sociabilidades constitutivas das comunidades negras africanas. Como disse o babalaô nigeriano Jokotoye Bankole quando lhe perguntei o que ele pensa sobre as religiosidades de matrizes africanas no Brasil, ele me respondeu: “lembra, o que acontece lá lembra as coisas daqui.” (Entrevista concedida pelo babalaô Jokotoye Bankole, em 13/02/2017, Ogbomosho, Oió, Nigéria. Tradução do ioruba para o português por babalaô Ekundayo).

“As coisas daqui”, ou seja, as coisas em África, também não são exatamente como eram antigamente. Algumas mudanças são nitidamente perceptíveis, como é o caso das escarificações no rosto, que há séculos são praticadas por várias comunidades africanas. No caso dos iorubas, são feitas no nono dia depois do nascimento, para indicar a herança étnica, familiar, a posição social de pertencimento do novo ser que renasce. A partir das vivências nas cidades de Ogbomosho, Oió; Ilê-Ifé e Oshogbo, Oxum, observamos que entre as pessoas acima dos 40 anos de idade é comum ver as escarificações, já entre os jovens e as crianças nem tanto. Como me disse Wasiu Ganiyu, um jovem seguidor de ifá, ex praticante do islamismo, vinculado ao culto da família do babalaô Jokotoye Bankole e motorista particular dessa família: “isso é coisa dos mais velhos”, referindo-se a questão do padrão de beleza para os corpos, no qual o corpo mais cheinho, quase obeso já não é mais símbolo de beleza, o que prevalece é a ideia de corpo dinâmico e magro, porém não esquelético.

O que se constitui no Brasil não é mais o mesmo, o mesmo também não existe da mesma maneira em África. O que se constituiu no Brasil estabeleceu-se, entre outros elementos, a partir da *memória* de um passado em África. Um passado que também se refez e refaz constantemente em suas práticas cotidianas. A cultura é dinâmica, sofre mudanças internas e externas, podendo ser lenta – no caso da primeira; ou brusca, como no caso da segunda (LARAIA, 1986, p.96). Simultaneamente diante desse movimento dinâmico, próprio da cultura, antigas tradições culturais iorubas se fazem presentes e se revitalizam em diversos momentos, como nas

composições musicais do *Afoxé Omó Orùnmilá*³⁵ e no encontro entre candomblecistas brasileiros e a princesa Adedoyin Talabi Faniyi, descendente real do culto de Oxum, no templo de Oxum, em Oshogbo, Oxum, Nigéria. Os dois exemplos descritos a seguir mostram tanto a permanência de alguns elementos, quanto a atualização de outros.

O encontro junto à princesa Adedoin no templo de Oxum, situado na floresta sagrada por onde passa um rio de mesmo nome (registro 2)³⁶, foi, de acordo com babá Pecê, repleto de emoção, uma vez que no entoar de uma cantiga ancestral, a princesa se deu conta que de o cântico entoado era respondido por povos de diferentes países, ou seja, o conhecimento ancestral havia se preservado mesmo em face de grandes distâncias e sofrimentos:

A princesa no rio em Oshogbo, a gente catou alguns otá, também pode ser chamado de jakutá, demos a ela para que ela, tipo consagrasse. E Elza que pediu, vocês vão no rio Oshogbo? Traz uma pedrinha do rio para mim. E aí, a gente deu, o Kiko, que ficou responsável, que é filho da Kiki antropóloga, estava na comitiva, ele pegou a pedrinha e disse: olha uma pessoa pediu, explicou a princesa, ela pegou a pedrinha e lavou, só que quando ela lavava, ela cantava, ela cantava um cântico, exatamente um cântico que Elza tira aqui na hora dela, foi muito mágico, e quando ela cantou a gente respondeu, ela lá na beira do rio abaixada. E a princesa quando ela cantou, e a gente respondeu, aí ela fez assim, e aí a gente viu que ela estava emocionada, e aí a gente se emocionou muito, muito. Aí a emoção foi tanta ao ponto do Orixá chega, de uma iabá, que é Ana de Ogum, foi o único lugar que o Orixá veio, Ogum, da iabá Ana veio, foi na hora que cantou, que louvou, o Ogum chegou. Foi muito legal, todos se emocionaram. Eu me emocionei porque eu lembrava Sassanhe, o Sassanhe. Sassanhe é tipo uma reza, que a gente saúda as folhas no cântico, e ela cantou exatamente a folha que Elza exatamente canta sempre, então isso foi, quem sabia da história para quem era o otá, como eu, fiquei mais emocionado ainda.

Ela cantou e a gente respondeu. E ela perguntou: como sabem? Como puderam preservar com tanta dor, com tanta dificuldade? Como vocês conseguiram manter o conhecimento até hoje? Porque na vinda pro Brasil o povo sofreu muito, como eles foram tão sofridos e conseguiram manter e preservar o conhecimento, o conhecimento atravessou o oceano e se permanece até hoje. E ela através da oralidade. Ela ficou assim, encantada. E ela chorou, porque aquilo era passado dos ancestrais dela e chegou até aqui, quilômetros e quilômetros de água, preservou. Então muita coisa está preservada. A gente percebeu também os assentamentos, os ibás parece, a gente se identificou, se reencontrou, foi muito mágico. (Entrevista concedida por babalorixá Pecê, em 05/09/2016, em Salvador-BA).³⁷

³⁵ Afoxé: verbo que faz acontecer, a palavra que anda e atua; Omo: filho.

³⁶ Todas as imagens fotográficas registradas e os depoimentos das entrevistas tiveram a autorização das lideranças para serem utilizadas em minhas pesquisas acadêmicas.

³⁷ Todos os registros fotográficos e entrevistas compartilhados foram realizados com autorização dos sujeitos envolvidos. Os arquivos e complementos dos registros se encontram com a autora. Registros de outras fontes foram devidamente identificadas.



Registro 1 Rio Oxum, na floresta sagrada de Oxum, Oshogbo, Oxum, Nigéria, em 06/02/2017. Acervo da autora.

Já no caso do afoxé, a música *Poder Feminino*³⁸ foi composta para o repertório do desfile no carnaval da cidade, no ano de 2017 – música esta que se espalhou para outros afoxés, chegando até os Maracatus de Recife-PE. É uma das cantigas que retoma e renova os vínculos entre as culturas iorubas do lado de cá, em suas distintas manifestações, marcando as diferentes ‘leituras’ que são feitas acerca de uma das orixás, a saber Oxum. Oxum aqui é vista qual deusa da beleza, e que em outros mitos prevalece a leitura dela qual guerreira, detentora de um *poder feminino* que perpassa a beleza, mas não se limita a esta.

Deusa da beleza oxum
 É o poder feminino
 Seu templo sagrado é Oshogbo
 Ô ô ô ô

E aqui no Brasil vamos tocar tambor
 Em seu louvor
 Pra tradição se preservar
 As crianças vão cantar

³⁸ Autoria de Rudah Felipe e Robson Batista, integrantes do *Afoxé Omó Orúnmilá*, vinculado ao Centro Cultural Orunmila, na cidade de Ribeirão Preto, SP

No balanço ijexá
 Ora yeyeo
 Yalode, orixá
 Na força das águas conservar
 Vai manter, vai cuidar
 Mãe do ventre por amor
 Divindade yorubá
 Yapetebi orùnmilá
 (Poder Feminino de Rudah Felipe e Robson Batista, 2017)

São movimentos próprios que se constituíram e se constituem a partir daquilo que é comum, os fundamentos, e daquilo que de alguma maneira mudou em sua (re) criação no Brasil. Em África, de certa maneira, alguns elementos também irão se atualizar, como é o caso de adaptar para o tempo presente as mensagens dos itans (narrativas que integram os enunciados do corpus discursivo literário oral do sistema oracular de Ifá). Se na narrativa o personagem que integra um determinado itan, adquire, por exemplo um cavalo, que em tempos remotos representava um meio de transporte, agora poderá ser um automóvel. Os elementos que se comunicam, se tocam e encontram e os que se distanciam dos dois lados do Atlântico, quando abordados em nossos estudos serão refletidos no sentido da intersecsonalidade, pois, mesmo que a matriz seja a mesma, se tratam de realidades completamente complexas e não podemos simplesmente transpor como espelho.

1.2 Os que há muito caminham: os viventes das culturas

Os viventes de suas culturas e as trajetórias percorridas ao longo dessa pesquisa foram possíveis, sobretudo, graças às relações de confiança estabelecidas. Confiança que se estabeleceram qual rede de sociabilidades, partindo da credibilidade inicial em todos aqueles e aquelas que intermediaram as relações, estiveram junto e/ou emprestaram seus nomes para me apresentar nos locais.

Essas recomendações prevalecem, principalmente, entre os mais experientes. Até conhecer dona Cici, no Centro Cultural Pierre Verger em Salvador, BA, não tínhamos nos dado conta do quanto essa questão é importante. Dona Cici – dona de imensa paciência, amor e sabedoria - faz a mesma pergunta a todos os desconhecidos que chegam: “Quem é você? Você está vindo de onde? Quem te mandou vir aqui? ” No meu caso, por estar fazendo a etnografia e hospedada no Ilê Axé Oxumarê, terreiro localizado a quatro quarteirões da fundação, logo lhe

disse onde estava, e que baba Pecê, a liderança da casa, havia lhe mandado um abraço, perguntado se o convite para a festa de Olubajé tinha chegado na fundação e que aguardava sua presença. Assim, ao chegar, não cheguei só, trazia comigo a credibilidade de uma liderança conhecida e respeitada, o nome apresentado era digno de confiança, tecendo assim, aos poucos uma rede de proximidade e troca.

As relações de confiança são construídas, tecidas, nas relações do cotidiano, indo além das pesquisas, em qualquer campo do caminhar, do viver. O chegar por intermédio do outro, junto com o outro. Nem sempre se chega assim. Às vezes, a relação de confiança se estabelece pela identificação, o compartilhamento dos anseios de pesquisador e dos viventes das suas culturas. No decorrer de nossas conversas, Dona Cici tocou nessa questão recordando o cotidiano da vida nos terreiros e seus rituais, ao falar do quanto alguns procedimentos no passado permanecem presentes nos terreiros da Bahia:

Até hoje lá você não entra assim, eles te perguntam quem te mandou aqui? Você é parente de quem? Era assim. Se não, se você não fosse recomendada antigamente, você chegava na roça do candomblé ficava lá esperando alguém ter pena de você, chegar e dizer boa tarde, a senhora deseja alguma coisa, se você não fosse com alguma pessoa de conhecimento da casa você não tinha uma atenção, eu te digo porque eu sei. [...]

Então, você tem que ter todo o cuidado antigamente com casas de candomblé, de manhã cedo você chega, tem casas que não tem porta fechada, o Opô Afonjá a porteira é aberta, vai uma pessoa e joga água na frente, como você vê eu fazer aqui, joga água, quem for entrar tem que passar por aquele rastro de água, aquilo é para purificar e limpar, todas as casas fazem isso, alguma, e tem casas, por exemplo, o Gantoa, além de fazer isso, para você entrar no Gantoa você só entra por uma porta, uma porta que você chegando lá, fica a sua esquerda, nessa porta existe um grande vasilhame de água, então você tem que pegar esse vasilhame de água, pega a água, passa em volta da sua cabeça três vezes e joga prós lados. Então, tem sempre aquela água correndo, você não pode entrar sem fazer isso, a não ser uma festa pública, que você não passa daquele barracão pra dentro, sim pra fora, a não ser que você seja uma pessoa muito conhecida, mas pra você entrar para ir lá ver alguém, ou fazer um jogo, ou qualquer coisa você tem que passar por esse ritual, se não, você não entra. Cada casa tem seu costume, Opô Afonjá você entra, vai falar com quem, vai ter uma pessoa pra te receber, vai ter uma pessoa pra dizer onde você vai ficar, se você for na Aninha, vai ter um lugar, aí vai ter um lugar para você sentar, para você esperar, entendeu, cada casa tem seu ritual, tem seu jeito, mas geralmente, quando o meu pai de santo ainda pergunta, quem lhe deu meu nome, quem lhe deu indicação, a mesma coisa eu faço, quem foi que lhe deu meu nome. Isso foi uma coisa que eu aprendi dentro do candomblé, entendeu. (Diálogos concedidos por dona Cici, em agosto/setembro 2016, em Salvador, BA).

Mesmo passando por situações de espera e permissões nos terreiros durante as etnografias, não havia conectado elas às relações mais amplas de cuidado e confiança

constitutivos dos terreiros. Foi e é no processo do fazer que constantemente se aprende e tende a compreender as sutis nuances das regras, condutas e tempos dos espaços, sendo que cada espaço, cada uma das lideranças e espaços de culto no Brasil possuem simultaneamente características comuns, mais ou menos simétricas; e características próprias, assimétricas, como disse uma ialorixá, nas terras de Minas Gerais: “cada terreiro possui um tempero próprio”.

Ao partir desse pressuposto, procuramos por meio das etnografias, vivenciar o cotidiano dos espaços religiosos e conhecer minimamente as trajetórias das vidas de alguns adeptos dos cultos ancestrais. Com o objetivo de identificar as distintas motivações que levam os religiosos a realizarem as travessias dos dois lados do Atlântico e sentir os reflexos desses trânsitos nas comunidades envolvidas. Para tanto priorizamos realizar os trabalhos de campo em momentos ligados à alguma comemoração festiva nas comunidades religiosas.

Nesse sentido, nossa pesquisa não se baseou em dados quantitativos, mas sim na qualidade, que se basearam nas vivências. De acordo com Minayo a pesquisa qualitativa,

[...] não se baseia no critério numérico para garantir sua representatividade. Uma pergunta importante neste item é “quais indivíduos sociais têm uma vinculação mais significativa para o problema a ser investigado?” A amostragem boa é aquela que possibilita abranger a totalidade do problema investigado em suas múltiplas dimensões. (MINAYO, 1992, p.43, apud MINAYO, 2002 [1994]).

Nessa perspectiva, compartilhamos na sequência os locais e sujeitos que nos permitiram estar entre eles. A sequência segue a cronologia das etnografias efetivadas.

Dando continuidade às pesquisas realizadas durante a dissertação do mestrado, entre os meses de agosto e setembro de 2016 retornamos ao Ilê Oxumarê Araká Axé Ogodô (Casa de Oxumarê da Força de Xangô), mais conhecida como Ilê Axé Oxumarê, em Salvador-BA, liderado pelo babalorixá Sivanilton da Encarnação da Mata, conhecido como baba Pecê, comunidade que me hospedou e acolheu em Salvador.

Antes mesmo de conhecer seu nome, conheci o nome de sua linhagem, sua família, a saber o Ilê Axé Oxumarê. No início de 2008, ao retornar do recesso do final do ano, uma grande novidade pairava sobre o terreiro de candomblé que frequentava, quase todos se encontravam em um estado de nostalgia, já que a nossa casa passaria a ser neta desse Axé, que existe há mais de cento e cinquenta anos em Salvador. Naquele momento, não compreendia as razões desta nostalgia, já que somente anos depois teria a compreensão da importância da existência de linhagens, nações, prestígio, e da amplitude que permeia os Candomblés.

Ao ficar no Ilê Axé Oxumarê por três semanas (entre agosto e setembro de 2016)³⁹ foi possível observar não só os nossos objetivos iniciais, outrora já delineados, mas também outras dimensões não previstas. As observações iniciais na casa consistiam em ouvir o relato de baba Pecê em sua ida, junto com um grupo constituído por religiosos da casa para a Nigéria, bem como os desdobramentos da aliança estabelecida que resultou na vinda para o Brasil do Alafin (rei) de Oió: Lamidi Adeyemi III, residente em Oió na Nigéria.

A imagem a seguir (registro 3) retrata os primeiros rituais de comemoração do orixá Oxumarê, ancestral que rege a casa, como também o Orixá de baba Pecê. O registro compartilha o momento em que a filha sauda/cumprimenta o babalorixá e simultaneamente as ancestralidades.



Registro 2 Cerimônias durante a festa de Oxumarê, no Ilê Axé Oxumarê, Salvador, BA, em 20/08/2016. Acervo da autora.

³⁹ Esta foi a terceira vez que estive no Ilê Axé Oxumarê e a quarta vez junto do babalorixá Pecê. O primeiro momento se deu em janeiro de 2009, na qualidade de visitante/turista religiosa, estava junto de uma excursão de religiosos e simpatizantes que saiu de Minas Gerais para participar da festa em louvor ao Senhor do Bonfim. O segundo momento ocorreu em agosto de 2011, na qualidade de hóspede/pesquisadora, durante uma semana fui acolhida e acomodada na casa, por intermediação de um amigo, filho da casa, que é babalorixá na cidade Serra, ES, para participar de um evento acadêmico na cidade. Na ocasião pude vivenciar o cotidiano da casa, experiências que vieram a compor as análises da dissertação de mestrado em andamento na época. O quarto momento junto de baba Pecê, ocorreu durante a pesquisa de campo na casa de mãe Ana de Ogum, em São Paulo. Mãe Ana é filha da casa matriz de Salvador, e na ocasião uma comitiva da casa matriz veio para a festa do Ogum de mãe Ana, ocasião na qual entrevistei baba Pecê.

Ampliando os caminhos percorridos em Salvador, realizamos pesquisa nos acervos bibliográficos e fotográficos da Fundação Pierre Verger com o intuito de conhecer melhor sua vida e obra (registro 4). Durante a permanência no Centro Cultural da Fundação Pierre Verger, tivemos a oportunidade de conhecer e passar vários momentos junto de Dona Nanci de Souza e Silva, conhecida por Dona Cici (registro 5), uma mestra do saber que acompanhou e auxiliou na casa e no trabalho de Pierre Verger em seus últimos anos de vida. Além do mais, diálogos profundos sobre a vida, os Orixás, os Eguns, os cultos iorubas na Nigéria, no Benin, em Cuba, no Brasil, mas mais que isso, as intrigantes histórias de vida daquelas que conheceram e conviveram de alguma forma com Verger foram compartilhados.

Tomei contato com a obra do babalaô Pierre Fatumbi Verger ainda nas primeiras pesquisas na internet sobre os cultos ancestrais de matrizes africanas, em 2007. Sabendo da sua importância e de seu legado, buscamos por meio dos trabalhos de campo, realizados entre agosto e setembro de 2016 na Fundação Pierre Verger, consultar seus acervos e conversar com aqueles e aquelas que trabalham na fundação, na intenção de conhecer melhor a obra e o autor.



Registro 3 Biblioteca particular de Pierre Verger na Fundação Pierre Verger, Salvador, BA, em agosto de 2011. Acervo da autora.

E logo no primeiro dia, em minha chegada na Fundação, tive uma agradável surpresa, conhecer a sra. Nanci de Souza e Silva, ‘dona Cici’. Ela atualmente trabalha na fundação,

ministrando oficinas de contação de histórias, mas antes trabalhava diretamente com Verger, tanto nos serviços da casa, como auxiliando na organização e catalogação de seu acervo fotográfico. Ela compartilhou seu tempo, sua sabedoria e sua amizade nas manhãs, tardes e noites que passamos juntas. Junto de dona Cici, além de compreender melhor as trajetórias de Pierre Fatumbi Verger, conheci melhor os Candomblés da Bahia, os trânsitos, a vida dedicada ao santo e por meio das histórias contadas por ela, comecei a caminhar em África, a caminhar nesses trânsitos.



Registro 4 Dona Cici, compartilhando saberes durante a oficina de capoeira, no Centro Cultural Pierre Verger, Salvador, BA, em agosto de 2016. Acervo da autora.

Mas, eu não sou a única que procura Dona Cici. Além de todas as crianças e adultos que frequentam a fundação, muitas pessoas a procuram para conhecer, tirar dúvidas e/ou consultar sobre alguma história. Entre as pessoas de fora que conheci, estavam Nana (Nana Oforiatta-Ayim) e Bia (Ana Beatriz Almeida⁴⁰). Nana e Bia contribuíram para a ampliação do olhar em

⁴⁰ Ana Beatriz Almeida é design de moda, dançarina e pesquisadora das culturas japonesas e africanas e de matriz africana no Brasil. Nos conhecemos em Salvador, durante os trabalhos de campo junto a Fundação Pierre Verger, em agosto de 2016. Bia, como é carinhosamente chamada, chegou molhada da chuva, que repentinamente ocorrem com frequência nas tardes durante essa época do ano em Salvador, Bia chegava para conhecer Dona Cici. Senhora que definitivamente nos influenciaria e nos uniria. Desde então, nos dois momentos que estive na cidade de São

torno das possibilidades de trocas existentes entre o antigo Golfo do Benin (Benin, Nigéria, Gana e Togo) e o Brasil.

Nana é escritora, historiadora de arte e cineasta ganense, diretora do Instituto Ano⁴¹, que tem sua sede em Acra, Gana. Tem atuado entre outras frentes, na atualização e valorização das culturas tradicionais em Gana e no continente de modo geral. Bia é estudiosa de África, uma África que aparece em todas as suas atuações, seja em suas danças, no *design* da moda que cria, em seu corpo que vibra a força ancestral viva. Ela me convidou para ir à festa das crianças oferecida na escola de Samba da Vai-Vai, em São Paulo. Essa festa possibilitou que eu conhecesse o babalorixá João Francisco Lima Filho, conhecido como Pai Francisco de Oxum, que será apresentado logo em seguida.

Na cidade do Rio de Janeiro-RJ acompanhamos a 9º Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa e realizamos vivência junto ao Ilê Adifala do Rio de Janeiro, que é liderado pelo babalaô Ivanir dos Santos (registro 6).



Registro 6 Ilê Adifala Rio de Janeiro, RJ, em 17/02/2017. Acervo da autora.

Paulo para realizar os trabalhos de campo, fui acolhida e auxiliada por Bia. Também partilhamos nossas vivências em meio a agitada metrópole que não dorme.

⁴¹ Nana pertence a uma família real em Gana, seu nome Nana, é uma homenagem a ancestral que é guardiã de sua família. Mais informações sobre o instituto Ano, o qual ela é fundadora e presidente podem ser encontradas em: <<http://anoghana.org/>>. Acesso em: 08 abr. 2017.

Conheci o babalaô Ivanir dos Santos junto com seu oluô nigeriano babalaô Jokotoye Bankole e o babalaô nigeriano Okundayo Olalekan Awe, na cidade do Rio de Janeiro em 2008, durante a II Caminhada pela Liberdade Religiosa. O babalaô Ivanir dos Santos é conselheiro do Comitê de Combate à Intolerância do Rio de Janeiro e o idealizador e coordenador da caminhada (registro 7).



Registro 6 – Um dos terreiros presentes na 9ª Caminhada pela liberdade religiosa, Rio de Janeiro, RJ, em 25/09/2016. Acervo da autora.

A caminhada pela liberdade religiosa ocorre na cidade do Rio de Janeiro desde 2007. Essa caminhada e muitas outras que existiam no passado e que se espalham pelo Brasil são momentos importantíssimos para o combate às discriminações sofridas, principalmente pelos adeptos das religiosidades de matrizes africanas. Um elemento diferencial que existe nas caminhadas do Rio de Janeiro e que é fundamental para a visibilidade desse ato é o diálogo inter-religioso existente entre diferentes segmentos (católicos, evangélicos, agnósticos, wicca, ciganos, budistas, maçons e outras denominações) na construção e na efetivação da caminhada.

A grande maioria presente na caminhada é o povo de santo, mas é essa diversidade unida na caminhada que ganha destaque. Ela faz o ato repercutir nas mídias, nas disputas por políticas

públicas que tomam como base as visíveis demandas propagadas na caminhada e determina o próprio tamanho, em quantidade de pessoas, da caminhada. Além disso, ela potencializa a autoestima dos distintos praticantes, os quais encontram nesse espaço o respeito a diversidade. Mesmo que as outras caminhadas, também denominadas de marcha (lembração militar impregnada na linguagem) promovam o diálogo intra-religioso, entre a pluralidade das manifestações de matrizes africanas, algo que também é necessário, ela não avança para o diálogo inter-religioso, com outros segmentos da sociedade, os quais dependendo do contexto também são atingidos por preconceitos. Acreditamos que o diálogo inter-religioso amplo, em torno da bandeira da liberdade religiosa tem o potencial de enfrentar de maneira mais eficiente os preconceitos.

Nosso objetivo inicial, que se ampliou no desenrolar dos trabalhos de campo, foi observar as relações estabelecidas entre o babalaô Ivanir dos Santos junto de seu babalaô e oluô Jokotoye Bankole. Baba Bankole vem todos os anos para o Brasil e fica no país cerca de quatro meses para cuidar de filhos e clientes. Desde que se iniciou em Ifá, babalaô Ivanir dos Santos vai todos os anos para a Nigéria se cuidar e realizar o festival de Ifá.

Já em São Paulo, em meados de setembro/outubro do mesmo ano, realizamos vivências em alguns espaços, entre eles no Centro Cultural de Pesquisa Africana (Centro Cultural Africano), que tem como presidente Otumba Adekunle Aderonmu (Príncipe Adekunle Aderonmu), babalaô Ifatoki Ogunjimi, conhecido como babalaô Ogunjimi (registro 8). A primeira referência ao babalaô nigeriano Ogunjimi, se deu tão logo passei a frequentar um terreiro de candomblé em Uberlândia, Minas Gerais. Ogunjimi era, e continua a ser, o babalaô do casal que lidera a casa que frequentei. É a partir da história de vida do babalaô Ogunjimi que procuramos compreender um dos perfis dos nigerianos que passam a residir no Brasil para praticar e divulgar as religiosidades tradicionais iorubas no Brasil. Assim, durante a última semana de setembro e a primeira de outubro de 2016 realizei as entrevistas junto ao babalaô Ogunjimi em dois momentos.



Registro 7 Centro Cultural de Pesquisa Africana, São Paulo, SP, em 08/10/2016. Acervo da autora.

Ainda em outubro 2016, conheci o Ilê Iyá Ósún (Casa da mãe Oxum), liderado pelo Pai Francisco de Oxum. Acompanhamos a festa promovida por ele para as crianças na escola de samba Vai-Vai de São Paulo (registro 9). Foi nessa festa que conheci o babalorixá, organizador da festa e conselheiro espiritual da referida escola de samba. Pai Francisco de Oxum, gentilmente, compartilhou sua história de vida conosco. Por meio de suas trajetórias, que também passa por uma iniciação em Ifá na Nigéria, passamos a pensar em elementos que estavam dispersos para compreender melhor os movimentos dos brasileiros que foram para a Nigéria nos últimos trinta anos.



Registro 8 Babalorixá Francisco de Oxum, durante a festa das crianças na escola de samba Vai-Vai, São Paulo, SP, em 02/10/2016. Acervo da autora.

Por fim, em 2017, a fim de conviver entre o povo ioruba em África fomos até a Nigéria, onde realizamos pesquisas etnográficas entre os meses de janeiro e fevereiro de 2017, em uma imersão na egbe (comunidade) do culto de Ifá, da família do babalaô e oluô Bankole, na companhia do babalaô Ivanir dos Santos, o babalaô nigeriano Okundayo Olalekan Awe, que foi nosso tradutor, e de duas brasileiras: Carla de Oxum e Kátia de Obaluaê.

A vivência se deu junto ao Adifala Center for Ifá Research (Centro Adifala de Pesquisa em Ifá), Ogbomosho, Oió State, Nigeria, liderado pelo Prince Bankole Awolade Jokotoye, mais conhecido por babalaô Bankole (registro 10). Ali vivenciamos o cotidiano da vida religiosa familiar comunitária, participamos das obrigações do Babalaô Ivanir dos Santos e do festival de Ifá. Também participamos dos rituais de iniciação de Carla, que se iniciou para o orixá Oxum, e dos rituais e procedimentos de Kátia, já iniciada no culto de orixá, que foi para a Nigéria para cuidar de si e acompanhar Carla em sua iniciação. No tópico seguinte, o contexto no qual este importante trabalho de campo se desenvolveu será apresentado.



Registro 9 Adifala Centre for Ifá Research, Ogbomosho, Oió, Nigéria, em 30/01/2017.
Acervo da autora.

Os trânsitos recentes entre brasileiros das religiosidades de matrizes africanas e nigerianos iorubas são um dos elementos comuns que permeiam todos os espaços e sujeitos pesquisados. No momento da escrita do projeto de doutorado, parte dos espaços e sujeitos envolvidos nesse trabalho já estavam previstos. Algumas vivências não foram possíveis, e outras ainda se fizeram presentes no desenrolar das ações.

A contextualização dos primeiros contatos com os sujeitos se dá afim de destacar as atuações deles durante as relações estabelecidas em suas movimentações. Muitas das atitudes e ações desses sujeitos podem não mudar o mundo, mas mudam as relações daqueles que se envolvem no mundo. Segundo Marilena Chaui, é assim que Espinosa pensa a virtude, “esta não muda o mundo e sim a nossa relação com ele. É o sentido do mundo que se transforma em nós e para nós; e essa mudança poderá, quem sabe? mudar alguma coisa no mundo” (CHAUI, 2008, p.1).

Acreditamos ser fundamental refletir sobre os casos desses e dessas religiosas brasileiras que, literalmente, buscam o continente africano e dos três religiosos nigerianos, dois dos quais

se fixaram no Brasil e o outro que passa em média quatro meses aqui, para ampliar as compreensões a respeito das relações estabelecidas nesses trânsitos. A partir da diversidade das trajetórias de cada um deles, identificamos, por exemplo, sentidos distintos que levam tanto religiosos consolidados e anônimos a estabelecerem relações junto a lideranças religiosas tradicionais iorubas em África.

1.3 “Caminho se conhece andando”: os percursos do fazer etnográfico na Nigéria

Caminho se conhece andando
Então vez em quando é bom se perder
Perdido fica perguntando
Vai só procurando
E acha sem saber
Perigo é se encontrar perdido
Deixar sem ter sido
Não olhar, não ver
Bom mesmo é ter sexto sentido
Sair distraído espalhar bem-querer.
Chico César

A cada novo trabalho, saía sem me preocupar com o que estava por vir, procurava não pensar muito nas tensões já vivenciadas, e quando fui para a Nigéria, procurava não pensar nas dificuldades de comunicação, nas narrativas que exaltavam o machismo dos nigerianos, nas informações divulgadas sobre os ataques promovidos pelo Boko Haran⁴². Não imaginava que sentiria no retorno, a amplitude e confiança nas relações estabelecidas no Brasil e na Nigéria entre as lideranças religiosas, com os quais pude conviver nos dias em que passei entre eles.

Ainda na Nigéria, fomos até a floresta sagrada de Oxum, em Oshogbo, até o assentamento de Oxum, local onde o sacerdote nos recebeu, jogou obi (semente conhecida por noz de cola, muito utilizada nos cultos) e deu o recado para cada um presente. Baba Ivanir nos disse que é a segunda vez, em seus dez anos de ida para a Nigéria, que ele conseguia entrar no templo, das outras vezes a porta estava fechada. Afirmativa que se confirma na narrativa de uma guia do templo, segundo ela, somente chega ali, na casa de Oxum, quem ela permite.

⁴² O Boko Haran, é grupo extremista islâmico que instalou um estado de guerra civil, na região norte da Nigéria, com alguns ataques em outras localidades do país. Existem controvérsias a respeito das motivações em torno das ações promovidas pelo Boko Haran entre a população do país. O que a grande mídia noticia trata centralmente da não aceitação dos valores ocidentais, o combate a corrupção no país, e a imposição da lei Charia (lei canônica do Islã, baseada no *Alcorão*), mas não contextualiza.

Ao iniciar os preparativos para os trabalhos de campo a serem realizados entre os iorubas na Nigéria, busquei ajuda nos escritos de Pierre Fatumbi Verger: *Orixás: Deuses iorubas na África e no Novo Mundo* (2002 [1981]) para amenizar a confusão e desconhecimento de minha parte sobre as cidades onde estavam localizados templos e cultos votivos aos ancestrais iorubas. O livro *Orixás* pode ser lido enquanto um roteiro, um guia de viagem, um panorama detalhado dos grupos, pois nele Verger descreve cada um dos orixás, seu mito e o local onde seus templos e florestas resistem aos tempos. Ele nos auxiliou tanto a conhecer melhor o território, quanto a propor um roteiro de visitas, que foram em parte realizadas.

Até então não tinha noção exata das cidades, das florestas e templos sagrados. Recordava vagamente alguns nomes aprendidos nas histórias contadas nos terreiros sobre os Orixás e suas façanhas, mas não fazia noção de suas localidades, das fronteiras, da grande proximidade entre os países no Golfo do Benin. O primeiro e principal responsável por esse não saber é o fato de pouco sabermos sobre o continente africano, tanto as questões culturais quanto históricas e geopolíticas.

O outro fator se relaciona diretamente com os silêncios dos zeladores e zeladoras no passado, por conta da forte repressão aos cultos, como ressalta mãe Stela de Oxossi, atual liderança religiosa do Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador. Ela diz que tudo que ela sabe sobre o candomblé no Brasil e da Bahia principalmente, ela aprendeu depois de adulta. “As pessoas de Candomblé não falavam até porque a repressão ao Candomblé era muito grande, as pessoas se escondiam” (Entrevista de mãe Stela do Oxossi ao documentário *Cidade das Mulheres*, 2005, transcrição nossa).

Compreendo agora, com mais exatidão, as palavras de dona Cici, sempre em volta de algum livro, enfatizando ser preciso estudar, que aprendeu muito com seu pai Fatumbi. Cabe ressaltar que às vezes aprendemos algo de um jeito e outra pessoa aprende de outro, as duas pessoas podem estar certas, o orixá fala e cada pessoa escuta de uma maneira, com o intuito de chegar no mesmo entendimento.⁴³

Ao mesmo tempo que temos acesso a muitas informações, relatos de viajantes, religiosos e mercadores durante o período colonial, pesquisas acadêmicas realizadas, mapas, registros fotográficos, músicas, filmes que podem ser consultados, parte significativa dos adeptos não privilegiam esses recursos. Não privilegiam compreender com exatidão os

⁴³ Como foi o caso de qual seria a maneira correta de se cantar uma cantiga ioruba. Ao final, após consultarem o pesquisador nigeriano Félix Ayoh'Omidire - que na época realizava seu doutoramento na Universidade Federal da Bahia - ambas estavam corretas, o que havia em comum em ambas as versões era entendimento (diálogos com Dona Cici, em agosto de 2016, Salvador, BA).

pormenores do tráfico, das estruturas organizacionais das sociedades africanas que passaram a adotar o tráfico como projeto econômico de desenvolvimento do Estado. Como também não privilegiam compreender as organizações tradicionais no presente das sociedades africanas que originaram as religiosidades dessa matriz no Brasil. Não privilegiam, entre outras coisas, por essas serem questões levantadas mais pelo campo acadêmico do que algo necessário para a reprodução da vida nos terreiros. Muito do que sabem tem mais a ver com os procedimentos rituais, com o sentir, com o vivenciar, o aprender fazendo, pela repetição no fazer, sem muitas perguntas, até porque, perguntar muito não é bem visto nos terreiros.

Ressaltamos que ter livros nos terreiros não significa necessariamente que eles são sistematicamente lidos e estudados pela liderança religiosa, e/ou que eles são partilhados com todos os integrantes do terreiro. Uma diferenciação deve ser feita em relação aos conhecimentos adquiridos no aprender fazendo. É recorrente, principalmente entre os adeptos que se encontram distantes de suas casas matrizes e ou adentram já adultos nos cultos, o uso de materiais explicativos do culto em si, dos procedimentos, tais como ebós, o jogo de búzios, o jogo de ifá, os odus, a iniciação, ritos, as cantigas entre outros. Mas não é comum se encontrar entre os adeptos, aqueles que se interessem por estudos sobre as estruturas organizacionais das comunidades que originaram os cultos no passado e no presente. Pouco se encontra em relação às histórias sobre o período que compreende o tráfico e seus desdobramentos, a não ser que sejam aqueles que já eram pesquisadores e passaram a fazer parte ou que já eram de dentro e passaram a estudar nos moldes acadêmicos. Para a grande maioria dos adeptos⁴⁴ uma coisa é certa, a origem dessas religiosidades é o continente africano, mas como se deu, como se estruturou, onde se localiza não é sabido por todos.

Voltemos ao desconhecimento acerca da Nigéria e do continente Africano como um todo. Tomamos como dado o conhecimento a priori do leitor acerca da realidade e da história econômica e social do Brasil. Alguns dados serão trabalhados no capítulo 2 ao abordarmos as relações iorubas no país, mas não será este o enfoque. Se apresentamos a seguir um panorama acerca do contexto histórico, econômico e social do que hoje se constitui enquanto Nigéria, é por estarmos cientes de que prevalece no Brasil e no mundo a história única, a qual majoritariamente desconsidera as redes de relações, as dicotomias, as complexidades.

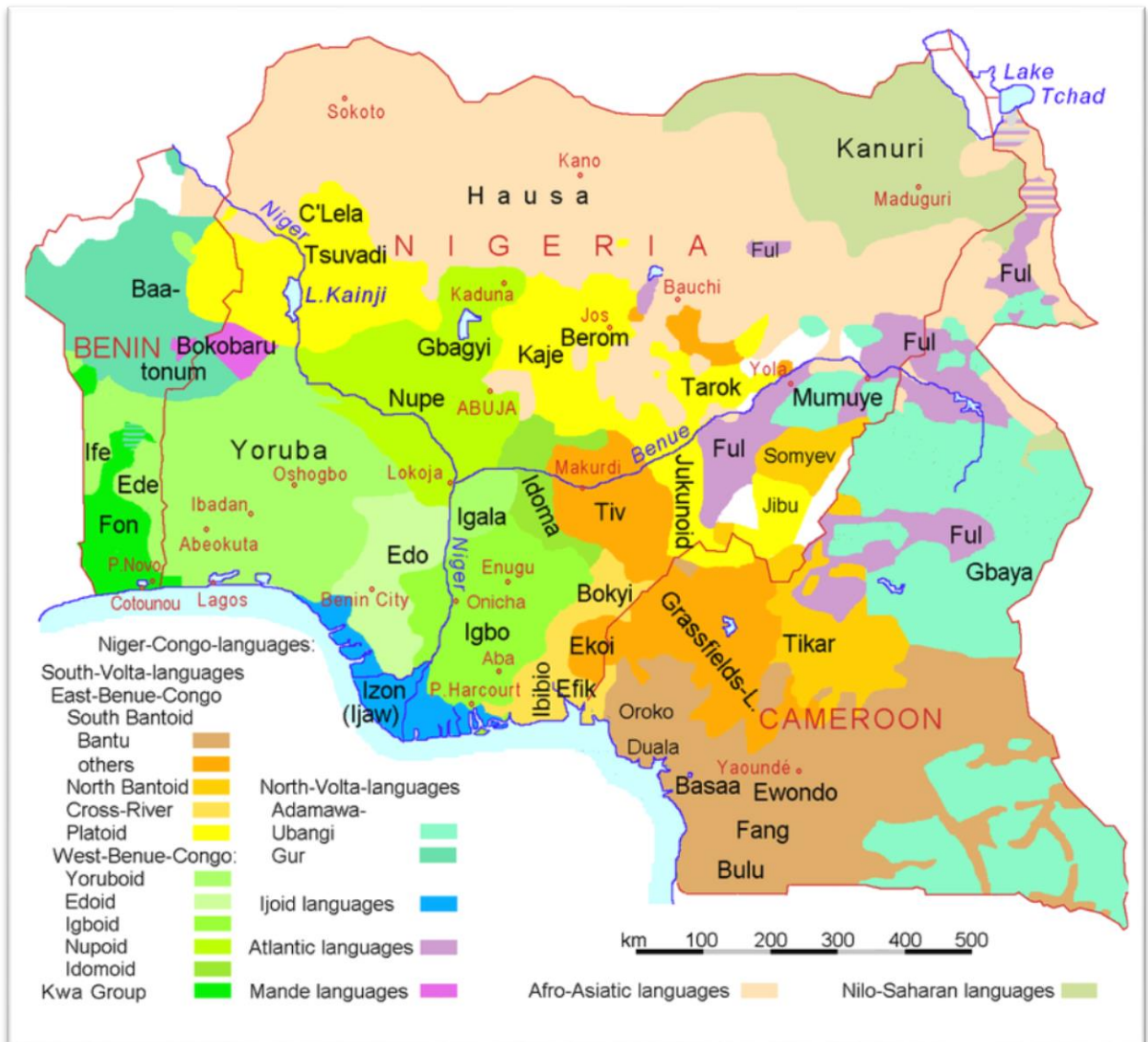
⁴⁴ Digo maioria por perceber que existem muitas variações. Entre elas a questão dos adeptos oriundos do universo acadêmico, em sua maioria brancos, que ao adentrarem organicamente a uma família de santo, assim como os demais adeptos podem ou não se entregarem totalmente ou parcialmente ao sacerdócio. Contudo, somos levados a supor que o diferencial desses adeptos é que, majoritariamente, são eles que passam a apreender o conhecimento menos na convivência cotidiana coletiva da casa de seus zeladores e ou zeladoras, e mais pelas outras fontes, como nas pesquisas acadêmicas.

Antes de chegar do outro lado do oceano Atlântico, nas terras iorubas em África, tinha em meu imaginário uma outra ideia dessas comunidades⁴⁵, como também parte significativa dos cultos vivenciados. Na imaginação prevalecia uma visão completamente rural, um ideário de aldeia, quase que circular, de casas com suas paredes de barro, com muitas mulheres fazendo as atividades diárias de reprodução da vida. Mas, o ápice da imaginação me levava a ouvir várias cantigas entoadas a todo momento, em todos os fazeres, principalmente os que envolvessem os rituais, do pilar do pilão ao lavar dos objetos dos assentamentos dos orixás com as folhas rituais.

Estava tão arraigada nesse imaginário que somente dois meses antes dos trabalhos de campo a serem realizados junto da comunidade familiar do culto de Ifá de baba Bankole, tive a noção que a comunidade era na cidade, uma cidade de aproximadamente 130 mil habitantes. Como dito acima, esse imaginário fabuloso não é somente meu, ele prevalece em muitas mentes e corações, imaginação esta que é muitas vezes perversa e desigual. Nela prevalece o cenário de uma África país, constituído por desertos, animais selvagens, uma população de miseráveis, que necessita de intervenções externas para superar seus dilemas. Essa visão é afirmada constantemente pelo pensamento ocidental hegemônico e pela indústria da consciência, a grande mídia (IANNI, 1999).

A Nigéria, sétimo país mais populoso do mundo e o mais populoso do continente, com suas delimitações que hoje se apresentam fixas, retratadas em mapas e materializadas em fronteiras, tem a sua história forjada pelo outro, pelo estrangeiro. As fronteiras de hoje não são naturais, foram criadas sem respeitar as ‘delimitações’ dos povos já existentes. O mapa abaixo (mapa 1) ressalta tanto as fronteiras de alguns dos países do Golfo do Benin, quanto a organização em povos. Nem todos estão aqui retratados, mas destacamos os territórios do povo ioruba, dispersos ao sul da Nigéria e do Benin.

⁴⁵ É importante ressaltar que nas chamadas terras, territórios ou comunidades iorubas em África, assim o chamamos pois este é o povo predominante ali. Não ignoramos, contudo, a existência de diferentes povos nestes territórios, a saber, os fulanis, igbos, huasa, entre outros.



Mapa 1 Territórios dos povos no Golfo do Benin e as fronteiras dos Estados

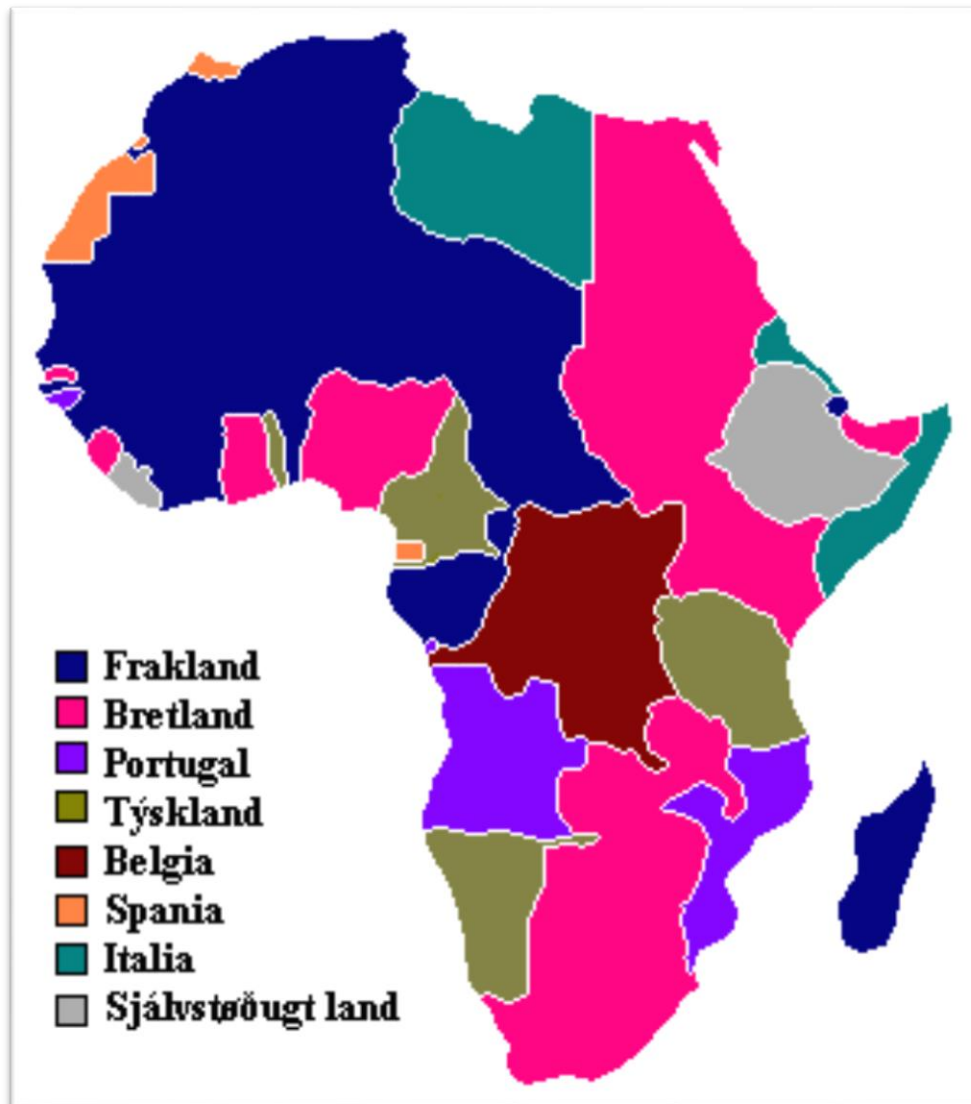
Disponível

em:

<https://commons.wikimedia.org/wiki/Atlas_of_Nigeria#/media/File:Nigeria_Benin_Cameroon_languages.png>

Acesso em: 23 mar. 2017.

A Nigéria declarou-se independente do Império Britânico em 1960, por intermédio de um processo de transição frente ao crescimento do nacionalismo no pós-segunda guerra (FALOLA, 1999). A criação das fronteiras dos países, sem respeitar as organizações já existentes dos diversos povos, com suas culturas próprias, acabou por desdobrar em diversas guerras, entre elas a guerra de independência do estado de Biafra (1967 – 1970). Ainda hoje, a atuação do Boko Haram, expressa o descontentamento (no caso dos muçulmanos extremistas) com a organização do país. O mapa abaixo (mapa 2) ressalta a divisão do território África em 1914, após a conferência realizada em Berlim entre 1884/85, nos quais o território africano foi dividido entre as principais potências econômicas mundiais.



Mapa 2 Situação do continente africano em 1914, após a usurpação dele entre as principais potências econômicas mundiais, na conferência de Berlim (1884/1885).

Disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/92/Afrika_1914.png>. Acesso em: 23 mar 2017.

Como já dito, a Nigéria é o país africano mais populoso do continente, com cerca de 174 milhões de habitantes, 36 estados e 510 línguas registradas (GORDON, 2005, apud TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015, p. 47). Desde 2017, é o maior produtor de petróleo do continente e tem seu modelo desenvolvimentista pensado para a exportação e não para o fortalecimento interno de suas estruturas. Desde a independência, diferentes golpes militares e ditaduras se revezaram no poder de Estado, um governo burocrático e corrupto.

O norte da Nigéria, território com maior atuação do Boko Haram (hoje presente em 12 estados), foi campo de uma revolução islâmica em 1804. Somente em meados de 1842 é que o cristianismo começa a se espalhar pelo país, dando origem à uma nova elite, que disputará os

rumos da educação dos jovens junto ao islamismo (FALOLA, 1999). É digno de nota que não só na Nigéria, mas também no Mali e em outros países africanos, a educação nesses territórios dava com vistas à ‘modelar’ os jovens africanos de acordo com os valores e princípios do império britânico (ou francês), como aponta Hampâté Bâ: “[...] era isto, de fato, que com a melhor intenção do mundo queriam fazer conosco; esvaziar-nos de nós mesmo para nos encher com a maneira de ser, agir e pensar do colonizador” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 330-331).

Se por um lado essa imposição tinha como impulsionadora o desejo de decifrar o território recentemente ocupado (o estabelecimento do consulado britânico em Lagos se dá em 1861 e é em 1886 – 15 anos depois – que a Companhia Real da Nigéria irá se estabelecer após um acordo de paz assinado com os iorubas, pondo fim à uma prolongada guerra com eles travada em seu território – o que hoje é o sudoeste da Nigéria (ver mapa 1), por outro lado, o processo perpetrado de modo extremamente eficiente pelas escolas pelos europeus, teve seus aspectos positivos. Aspectos estes que não são intrínsecos à colonização, mas resultam do modo pelo qual o povo se utiliza dessa educação. Tomemos como exemplo a disseminação de idiomas europeus – inglês no caso nigeriano – processo este que não se deu necessariamente às custas do apagamento das línguas locais, que continuam a ser veículos de cultura e identidade (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, 326-327), e que contribuíram para que a possibilidade de comunicação entre as diferentes etnias fosse ampliada, facilitando processos de construção unitária entre elas, discussões acerca de identidade nacional, que no limite contribuíram com os processos de independência nacional.

Hampâté Bâ, em seu livro, discorre a cerca da história da sua linhagem, a qual se passa no Mali, na região do Arco do Níger. Ao narrar suas trajetórias irá tocar na questão dos desdobramentos imprevistos do processo educativo pensado pelos colonizadores, destacando por exemplo, a importância que as elites negras formadas nas escolas profissionais a fim de melhor servir a França tiveram no processo de libertação e formulação para a independência de seu país.

Isso também é destacado pela escritora nigeriana, Chimamanda Adichie, em seu romance *Meio Sol Amarelo* (2008 [2006]). Ao descrever a história de uma família marcada pela guerra de independência de Biafra, a formação desta ‘elite intelectual’ é evidenciada, a saber, em sua maioria escolas inglesas em território nigeriano/biafrense e a formação em universidades inglesas e/ou americanas. Como já dito, esse processo educacional foi pensado a fim de formar força de trabalho qualificada, cidadãos que se assemelhassem aos colonizadores,

mas acabou contribuindo diretamente para o processo de libertação nacional, de formação e discussão das liberdades e de um processo descolonizador.

Se ressaltamos a importância do processo educativo é que ele é força motriz de diferentes processos no ontem e no hoje. É em busca de melhores condições educacionais que nigerianos se movimentaram não só dentro de seu país – interior/capital – mas também para além-mar – em um primeiro momento em direção majoritariamente aos países do continente europeu e atualmente em razão dos acordos bilaterais sul/sul. Essa discussão será retomada nos capítulos 2 e 4 quando da discussão das motivações dos trânsitos Brasil/Nigéria/Brasil. Todas essas nuances apresentadas acima e tantas outras eram por nós desconhecidas. Algumas chegaram à nós já próximo à ida ao campo, outras somente no retorno.

A travessia para a Nigéria, possibilitando que o trabalho de campo planejado se efetivasse se deu em consequência das relações de confiança e comprometimento com as atuações em prol da liberdade religiosa tecidas já há quase uma década. Mas não só isso. Mesmo já tendo esta relação de confiança estabelecida com o babá Ivanir, Ifá foi consultado por seu oluô baba Bankole a fim de permitir ou não que essa viagem se concretizasse.

Chegamos em Nigéria na cidade de Lagos, antiga capital e partimos em direção à cidade de Ogbomosho, Oió. Lagos possui cerca de dezessete milhões de habitantes⁴⁶ e é parecida com qualquer grande urbe: pessoas muitas pelas ruas, carros e motos, *outdoors* e suas frases imperativas, anúncios da *Coca-Cola*, a exaltação de personalidades políticas e religiosas, entre outros.

No trajeto de quatro horas de viagem, da cidade de Lagos até Ogbomosho, Oió, ficou evidente a urbanização dessa região, como também um contínuo entre campo, cidade e vilarejos. Foi impressionante ver durante todo o caminho tantas pessoas, adultos, velhos e crianças, indo e vindo à beira da rodovia. As mulheres carregam seus pertences não nas mãos ou em bolsas laterais ou nas costas, mas, como é de costume, a equilibrar em suas cabeças entre uma quantidade imensa de carros, motos e caminhões. No trajeto, passamos pelo estado de Ogun e sua capital Abeokuta; e pelo estado de Oió, tanto em sua capital Ibadan, quando pela cidade de Oió, até chegar em nosso destino final Ogbomosho.

No caminho não avistamos nenhum latifúndio e sim várias pequenas porções de terras habitadas pelas pessoas em meio aos roçados de mandioca, milho, árvores de caju, de palma e

⁴⁶ De acordo com o censo realizado pelo estado de Lagos, em 2006 a população da cidade de Lagos conta com 17,5 milhões de habitantes, com estimativa de ter 21 milhões em 2017. A partir do censo do estado de Lagos e não o do censo do país, Lagos é a cidade mais populosa da Nigéria e do continente Africano. Informações disponíveis em: <<http://lagosstate.gov.ng/about-lagos/>>. Acesso em: 22 abr. 2017.

cabritos. Tudo isso sobreposto às casas e vilarejos com suas farinheiras artesanais, com os alimentos expostos para venda, na beira da rodovia. Os cenários vividos e descritos contrastam o antigo e o novo, em maior ou menor intensidade, dependendo da localidade, cidade e estado onde se está. Assim como em vários outros países, práticas e estilos de vida são entremeados pelo tradicional e o moderno. Dos mais recentes exemplares dos grandes carros de luxo da Toyota a rodar pelas rodovias recém duplicadas, aos mercados públicos que tomam a beira das ruas, com seus produtos expostos nas bancas ou no chão, repletos de mercadorias diversificadas ou de um produto só⁴⁷. Do tratamento formal na rede de fast food Mr Bigg's, com um cardápio repleto de refeições tradicionais, ao comprar os tecidos da cunhada do dono da casa que nos hospedou, mesmo que sejam mais caros e menos diversificados. O mapa a seguir (mapa 3) destaca as três cidades nigerianas nas quais tivemos a oportunidade de estar e conviver.

⁴⁷ O artista plástico, pesquisador e candomblecista Hector Julio Paride Bernabó, conhecido por Carybé, em suas visitas ao Benin, acompanhado de Pierre Fatumbi Verger, nos anos de 1969 e 1987 ficou impressionado com os mercados de um produto só e relata em seu caderno de campo: “as mercadorias são mais ou menos as mesmas, pimenta, tomates, alguns bolinhos [...] não sei como conseguem viver com essas mercadorias principalmente porque todas mercadorias são as mesmas coisas” (CARYBÉ, 2007, p. 11).



Mapa 3 Comunidades tradicionais de culto e templos vivenciados durante os trabalhos de campo, entre janeiro e fevereiro de 2017. Disponível em: <<https://aulobarretti.wordpress.com/orisaismo/>>. Acesso em: 14 jun. 2017.

Os contrastes entre as nossas construções coletivas do imaginário e as realidades encontradas em África, estabelecem relação direta com as expectativas criadas a partir do que acreditamos ser a África, a partir da nossa leitura do que é a África e não da África em si:

A nossa perspectiva em relação a África ficou muito curiosa, porque nós temos a tendência de olhar a África, como se a África fosse brasileira. Nós temos a África dentro de nós, mas não somos africanos. E isso é uma das coisas mais curiosas de você ver, é ver um brasileiro chegar lá e procurar a sua África, acontece que a sua África não está lá, a sua África está dentro dele, é uma criação da sua experiência pessoal, ele vai encontrar aspectos da África que estão presentes na sua África (Conferência de Alberto da Costa e Silva, intitulada Passado e Presente, em 31 ago. 2011, transcrição nossa).

Tomando a narrativa de Alberto da Costa e Silva, não pela afirmativa de que “não somos africanos”, mas pela afirmativa de que o Brasil constitui a sexta região da África, visto que

mediante a identificação e o engajamento dos descendentes de africanos espalhados pela diáspora (diáspora do tráfico), a própria União Africana (UA) reconheceu os descendentes da diáspora, independente de sua nacionalidade e região do globo que se encontrem⁴⁸. Neste sentido, a África está aqui entre nós, nós somos ela também. Contudo, é importante lembrar que estamos em movimento. Todo esse imaginário se constrói em torno dos mitos, ritos, danças e línguas ancestrais africanas presentes no Brasil. Mesmo conscientes das reelaborações e dinâmicas próprias à cultura, o imaginário se estabelece a partir de um ideal de tradição, projetado em sociedades que se acredita estarem estáticas. A própria palavra tradição nos remete a uma construção que se quer consolidada, empoderada pelo tempo, legitimada a partir do ideário que algo é originário/puro por se repetir a incontáveis gerações.

No Brasil, as religiosidades de matrizes africanas em sua maioria buscam, principalmente nas últimas décadas, se aproximar do que acreditam ser a verdadeira tradição de culto ao ancestral, e ele remete ao continente africano. Essa busca tem culminado em um processo de hierarquização no interior do povo de santo, em uma busca de um culto puro, livre de sincretismos, misturas. Essa ideia é, em si, oposta à noção de identidade em África: eu sou porque nós somos (ubuntu), ou seja, uma noção de somatório e não de diferenciação, tal qual a noção identitária ocidental.

O historiador Eric Hobsbawm ao dedicar suas análises sobre as tradições no século XIX forja o conceito “invenção da tradição”. Entre os anos de 1870 e 1914, na Europa, há uma produção em massa de tradições, forjadas em um contexto de mudanças estruturais. Assim, grupos irão de maneira consciente ou inconsciente criar invenções oficiais – com base nos Estados, movimentos sociais e políticos organizados; bem como invenções não-oficiais – forjados em grupos sociais sem organização formal – que no limite procuram por meio das tradições, assegurar ou expressar identidade e coesão social e estruturar relações sociais (HOBSBAWM, 2012 [1983]).

Os registros fotográficos feitos no Templo Ijo Elesin Ifa Adimunla, em Ogbomoso, Oió, Nigéria, auxiliam na (des)construção de um ideário acerca do que seria um Templo de Ifá na Nigéria. A fachada (registro 11) não remete de imediato ao que se pode imaginar de um templo. Ao que estamos acostumados a ver enquanto referências de Templos no Brasil (registro

⁴⁸ Para mais informações sobre o reconhecimento dos descendentes de africanos da diáspora, olhar o *Encontro Africa e a Diáspora Africana*, que ocorreu de 21 a 23 de novembro de 2013, na cidade de Costa de Saúpe, Bahia. Contou com a presença de representantes de mais de 15 países. Foi nesse encontro que se retirou um documento que visa fortalecer os vínculos e as ações da União Africana. Informações disponíveis em: <<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/credn/noticias/encontro-promove-cooperacao-com-a-africa-e-a-diaspora-africana>>. Acesso em 05 nov. 2018.

12). Não há estatuetas, palhas, vasos, potes ou outros elementos que nos remetam aos terreiros brasileiros.



Registro 10 Vista da fachada do Templo de Ifá da cidade de Ogbomosho, Oió, Nigéria, em 04/02/2017. Acervo da autora.



Registro 11 Oduduwa Templo dos Orixás. Mongáguá, SP. Foto disponível em:
 <<https://plus.google.com/photos/106078419823830292629/album/6052800038920687393/60528002420736043>
 86> Acesso em: 29 ago. 2018

Seu interior (registro 13), também não nos remete ao que imaginávamos ali encontrar. Não há uma roda. Mulheres e homens estão separados e sentados em bancos. O ritual litúrgico lembra uma missa, com exceção do batá. Um orador faz a intermediação entre os que irão falar, se fala alguma história, algum odu de Ifá. Não é uma assembleia. Tem o coral, tem as crianças que ficam recolhidas.

Tanto a organização do culto quanto o interior do espaço são similares aos encontrados em uma missa cristã: a disposição dos bancos, o altar elevado à frente, o coral e o espaço recreativo das crianças, as oferendas. Mas existe o toque do batá (tipo de atabaque), são contadas histórias dos odus, são apresentadas à comunidade as crianças que nasceram, o dinheiro é ofertado em ritmo dançante após cada adepto que fala, uma espécie de agradecimento pela palavra compartilhada. O culto é presidido pelo araba ou arabas da cidade – “araba é maior cargo dentro de culto de Ifá, alguém pode ter cargo de araba, sem saber ou sem ter noção de Ifá, porque é um cargo da família” (Entrevista concedida pelo babalaô Jokotoye Bankole, em 13/02/2017, Ogbomosho, Oió, Nigéria. Tradução do ioruba para o português por babalaô Ekundayo).



Registro 12 Templo de Ifá da cidade de Ogbomosho, Oió, Nigéria, em 04/02/2017. Acervo da autora.

Temos assim que, para além das diferenças arquitetônicas ou estruturais, propriamente ditas, encontramos em Nigéria uma estrutura organizacional distinta e que favorece, privilegia uma rotina de trocas e aprendizagens entre as cidades, os estados e o país, conectando os adeptos

dos cultos. São organizações orgânicas interconectadas, que se centralizam em torno da cidade de Ilê-Ifé, seja o rei ligado aos cultos tradicionais ou não. Existe em cada cidade ioruba, Templos de Ifá, nos quais a cada domingo pela manhã, adeptos e adeptas dos cultos ancestrais na cidade se reúnem.

Além dos Templos, há também as casas de Ifá, que diferentemente dos terreiros brasileiros contam com uma estrutura ritualística que vai além dos integrantes da casa. Em momentos rituais onde por exemplo se tem a necessidade de toques será convidada a linhagem de tocadores de batá; em momentos em que são feitas ofertas de consagração de animais para Ogum, a casa convidará um sacerdote responsável pelo sacrifício; se, o oráculo de Ifá revelar que o consulente precisa se iniciar para um orixá a casa convidará uma linhagem de sacerdotes do culto do orixá especificado.

Algumas coisas que ocorrem nas casas de ifá ocorrem de maneira parecida no templo, como por exemplo, o momento de ofertar o dinheiro, onde todos dançam e colocam o dinheiro na bacia; ou na testa dos familiares do bebê que foi apresentado à comunidade. O dinheiro enquanto agradecimento, aparece tanto no templo quanto na casa, sendo ofertado ao tocador, àquele que fala, ao que cuida, aos que dançam e cantam; entre outros. Não nos aprofundamos aqui nos impactos que a arquitetura e organização de tais templos teriam caso existissem no Brasil, mas nos questionamos se assim o fosse, os adeptos de cada casa se relacionariam para além das festas e esta união contribuiria para os enfrentamentos no que diz respeito ao preconceito para com o povo de santo. O fato é que a maneira como os templos e casas se organizam de cada lado do Atlântico são distintas, assim como o são os cultos, os rituais.

As cidades iorubas possuem várias linhagens de famílias ligadas ao culto ancestral de Orixás e Ifá. Cada linhagem do culto agrega em torno dela, além dos jovens aprendizes de outras famílias, também babalaôs experientes. Isso também vale para os cultos dos Orixás. Esses babalaôs e algumas mulheres adeptas se reúnem constantemente para os trabalhos/rituais como também para pensar sobre questões de outras ordens, o que podemos denominar de primeiro nível organizacional. O segundo nível compreende babalaôs de outras linhagens da cidade e das regiões próximas. O terceiro nível compreende os babalaôs do estado, e o último, todos os babalaôs do território ioruba.

A cultura é um campo em disputa, assim com o é a educação, a história, as narrativas. Se a história contada hoje é a história dos vencedores, há no campo da intelectualidade importantes disputas. Cada grupo social possui sua categoria de intelectuais – orgânicos – disputando seu modelo de sociedade, de cultura, de ‘tradição’ (GRAMSCI, 1982). No decorrer

deste trabalho assumimos assim, enquanto tradição, somente práticas muito antigas, priorizando o uso do termo práticas ancestrais, tal qual o sociólogo Fábio Leite (2008 [1983]). A seguir, discutimos as estratégias metodológicas adotadas para a construção deste trabalho e no fazer etnográfico. As metodologias vão de encontro com os marcos acima apresentados, respeitando as histórias e narrativas conosco compartilhadas ao longo do caminhar.

1.4 Axés: as espiritualidades nos fazeres das ciências

[...] Pra se entender, tem que se achar,
 que a vida não é só isso que se vê,
 é um pouco mais.
 Que os olhos não conseguem perceber,
 e as mãos, não ousam tocar,
 e os pés, recusam pisar.
 Sei lá, não sei, sei lá, não sei.
 Não sei se toda a beleza de que lhes falo,
 sai tão somente do meu coração. [...]
 A mangueira é tão grande que nem cabe explicação.
Hermínio Bello de Carvalho e Paulinho da Viola

Como proceder no campo epistemológico, ético e político de modo a não reproduzir as relações de dominação, visto que, historicamente nos textos científicos, entre eles os antropológicos, predomina a visão na qual as representações estão inseridas no contexto maior das relações de poder estabelecidas pelo ocidente capitalista para com as demais sociedades? (GOLDMAN, 2011, p.198, 199). Segundo Serge Latouche, francês, integrante do Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais (MAUSS), é preciso reconhecer que o continente africano pode contribuir para solucionar as crises do ocidente. Um ocidente com altas taxas de suicídios, um mar de antidepressivos e outras drogas, envolto na ilusão do modelo desenvolvimentista baseado no crescimento econômico e que não é capaz de encontrar saídas para suas crises e tampouco para as crises inerentes às sociedades que se estabelecem a partir de outras lógicas organizacionais (LATOUCHE, 2013).

O continente africano e acrescentamos aqui, os povos autóctones ancestrais viventes em cada continente, somente poderão contribuir para solucionar as crises mundiais se tivermos uma mudança epistemológica, no sentido de compreender e respeitar a diversidade teórica e metodológica dos saberes. O reconhecimento dessas epistemologias ainda é frágil e em muitos campos inexistente no campo acadêmico no Brasil. Essa ressalva é importante, porque não

podemos colocar automaticamente a resolução das crises geradas pelo ocidente nas soluções encontradas pelos africanos e por outras sociedades ancestrais que não seguem lógicas de ser e estar no mundo ocidentais. Para que essas várias sociedades, que ao longo dos séculos se reelaboram e se mantiveram vivas, possam contribuir é preciso uma mudança epistemológica no campo da ciência, e mais amplamente, é necessário no limite uma mudança de cosmovisão de mundo.

A partir de um profundo debate epistemológico, dentro do campo da agroecologia, Vítor M. Toledo e Narciso Barreira-Bassols (2015) vão falar da importância ecológica das sabedorias tradicionais para combater a “amnésia biocultural” a qual se encontra em curso dentro do modelo desenvolvimentista de produção insustentável, que degrada e mata cotidianamente as diversidades das vidas na terra. Para esses autores valorizar as “memórias bioculturais”⁴⁹ e cultivar as sabedorias são ações urgentes que envolvem uma epistemologia fundamentada no diálogo de saberes.

Tendo por foco questionar as construções científicas ocidentais que continuam a operar, consciente ou inconscientemente, com formulações enraizadas em padrões dualistas, etnocêntricos, heteronormativos e objetivos, consideramos relevante seguir o pensamento de Marimba Ani em suas pertinentes críticas sobre a maneira operante do pensamento científico europeu. Compartilhamos de sua crítica à visão de ciência, entendida apenas enquanto a busca pela verdade e a objetividade, uma vez que a ciência hegemônica só considera científica aquela afirmação que ela formula. A ciência hegemônica tem dificuldade de lidar, por exemplo, com a espiritualidade, que é um elemento fundamental para se refletir sobre a realidade. Segundo Marimba Ani espiritualidade é

A apreensão do inter-relacionamento cósmico. A percepção de sentido na existência, e o grau em que alguém é motivado por tal significado. A espiritualidade é a habilidade de se relacionar com os níveis metafísicos da experiência. Ela une pensamento e sentimento e, assim, permite a compreensão intuitiva. Este sentido cognitivo/afetivo é transmitido através da relação ancestral coletiva (ANI, 1994 [1984], p. 22).

A espiritualidade é um dos principais elementos que dá sentido à vida, que possibilita que os seres tenham energia vital e sobretudo sejam capazes de se conectar consigo, em um

⁴⁹ Segundo o geógrafo mexicano Vítor M. Toledo e o espanhol Narciso Barrera-Bassals as “memórias bioculturais” são as principais chaves para enfrentar as crises no mundo moderno. Visto que para eles: “De todas as expressões que emanam de uma cultura, os conhecimentos sobre a natureza configuram uma dimensão especialmente notável, uma vez que refletem a sagacidade e riqueza de observações sobre o entorno realizadas, guardadas, transmitidas e aperfeiçoadas no decorrer de longos períodos de tempo, sem as quais a sobrevivência dos grupos humanos não teria sido possível.” (2015, p.33)

encontro com o eu, do eu para o coletivo. Esse encontro de autorreflexão, ocorre tanto no cotidiano, quanto em marcados momentos rituais que, em várias comunidades tradicionais, envolvem o isolamento. Esse movimento de encontro com si mesmo, se amplifica para as relações coletivas. Mesmo que muitos teóricos tenham se empenhado no reconhecimento da influência da ação individual no coletivo a partir de um movimento dialético, majoritariamente não se considera a espiritualidade,

A metafísica Africana, as “culturas majoritárias” Nativo-Americanas e Oceânicas (é seguro generalizar aqui), todas pressupõem uma unidade fundamental da realidade baseada na inter-relação orgânica do ser; todas se recusam a objetivar a natureza e insistem na espiritualidade essencial de um verdadeiro cosmos. O que se tornou conhecido como o ponto de vista “científico” foi realmente a visão Europeia que assumiu uma realidade excluindo influências psíquicas ou espirituais sobre o ser físico e material (ANI, 1994 [1984], p.90).

Neste trabalho, a fim de que possamos refletir acerca das realidades construídas, são levados em conta os aspectos materiais e imateriais (a espiritualidade, a cultura, etc), bem como a intersecção das categorias de classe, gênero, sexo, religião, geração, etnia, geografia e a biodiversidade que envolve o grupo ou sujeitos juntos dos quais são realizadas as pesquisas. Atuar constantemente para romper com os ideários que estabeleçam relações estanques, duais e desconectadas das experiências e emoções de ambos os sujeitos envolvidas no fazer das pesquisas são necessários, pois de acordo com Marimba Ani,

Fomos tão bem condicionados, num processo tão longo que agora somos nós que estamos nos escravizando mentalmente. Para mim, sempre foi melhor evocar nossa experiência. Para nós o que eu chamo de “universo fenomênico” é importante, [...] o jeito que vivenciamos as coisas é importante para nosso conhecimento sobre aquilo. Volte a concepção europeia e a criação do “objeto”, a experiência é retirada, não deve haver qualquer experiência, não deve haver conexão. Outra coisa para nós: nós aprendemos através do nosso envolvimento no universo, na vida, mais uma vez, experiência. Volte a criação do “objeto”, a forma como o “objeto é criado, é destacando o Eu de todo o resto. O “objeto” é a coisa que sobra quando você destaca o Eu do Universo. [...] Para nós, não se pode separar pensamento de emoção, ambos estão necessariamente conectados, e é daí que obtemos conhecimento, o que é muito importante pro povo africano (Entrevista de Marimba Ani intitulada *European Quest for World*, transcrição nossa)⁵⁰.

⁵⁰ Entrevista com Marimba Ani, intitulada: *European Quest for World*, sobre o seu livro *Yurugu. An african-centered critique of european cultural thought and behavior*: Trenton: Africa World Press, 1994 [1984]. O vídeo é postado em 11/09/2009. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=6TMWpVyBPzo>>. Acesso em: 24 abr. 2017.

Visto dessa maneira, há que ser feito um exercício de voltar para si mesmo em consonância com todas as novas sensações e informações no fazer etnográfico. Em meio a angustiante fragmentação imposta ao ser, devido ao modo de pensar e de se reproduzir do modelo de produção capitalista, um outro exercício constante é de, ao máximo, não separar as coisas, pois no final tudo se mistura (MAUSS, 2003[1950]). As coisas e as pessoas, as pessoas nas coisas. O modelo dominante que temos de ciência se deu de maneira aparentemente sutil, e assim, nosso padrão de conhecimento foi separado de várias esferas da vida. Ele é ensinado nas escolas, nas universidades, em todos os meios oficiais. Nessa perspectiva, dentre as inúmeras possibilidades de pesquisa, privilegiamos a pesquisa empírica. Entretanto, compreendemos que a pesquisa empírica acompanha a pesquisa teórica e vice-versa, pois ao olhar, sentir, questionar e perguntar, o fazemos diante de pressupostos teóricos e experiências da vida de quem observa, por mais negados que se encontrem.

Sobre as pré-noções, o antropólogo norte americano Roy Wagner, admite que toda objetividade é relativa. Explicita que enquanto antropóloga também estou inserida em uma cultura, na cultura da ciência, e que esta é apenas mais uma cultura dentro das culturas humanas. E mesmo admitindo que toda interpretação simbólica é uma invenção, Roy Wagner reconhece que sempre é necessário um grau de explicação (WAGNER, 1978, p. 58).

Neste trabalho, mantemos uma postura já há muito assumida, a saber: a do fazer etnográfico, a “aventura antropológica”, a “sociologia como artesanato intelectual”, uma vez que “[...] o artesanato intelectual envolve a invenção de técnicas de pesquisa e de abordagem ajustadas à natureza do tema e do objeto ” (MARTINS, 2013, p. 23). Como artesãos, nos ajustamos àquilo que será a pesquisa e não o contrário. Percebi esses ajustes artesãos dentro de casa, ao ver meu irmão⁵¹ – mecânico de máquinas pesadas - fabricar uma chave de rosca enorme, a qual nunca havia visto antes, para melhor lidar com os maquinários, também enormes. Se não fossem as novas ferramentas, ele levaria mais tempo para concluir seu trabalho e certamente teria que usar a marreta para que as peças saíssem e/ou entrassem no lugar, e isso levaria à deformação e rachaduras do maquinário. Para que não seja preciso usar “a marreta” e deformar o grupo e os sujeitos envolvidos nas pesquisas, recorremos a ferramentas elaboradas em distintas correntes teóricas naquilo que nos apresentaram pertinentes, e no limite, se tivesse sido necessário, elaboraríamos novas ferramentas junto dos sujeitos pesquisados; respeitando assim, a integridade da pesquisa e do grupo.

⁵¹ Meu irmão consanguíneo Alexandre Olmo Talga.

Joanna Overing (1987) nos auxilia em como lidar com a questão da partilha das etnografias na escrita. Ela problematiza a questão de como transitar em meio a linguagens diferentes? E aponta a tradução enquanto saída, mas a tradução enquanto um processo criativo, no qual o pesquisador precisa de maneira criativa criar para compartilhar essa outra cultura. Antropologia alerta, que não podemos ter pressa para chegar a uma conclusão rápida. As palavras não existem no vácuo, mas existe uma rede de outras palavras, conceitos e pensamentos que devem ser consideradas no contexto. Não se deve traduzir a palavra, mas é preciso entender o outro mundo, compreender o outro mundo. É preciso vivenciar a outra sociedade, e ao voltar para a sua, se promove o entendimento do diferente, e não só encontrar sinônimos para os termos utilizados na linguagem.

Logo que chegamos em Lagos, Nigéria, Exu deu o recado: um ebó (espécie de limpeza) para abertura de caminhos tinha de ser feito. Isso já tinha sido mostrado meses antes, quando da consulta ao oráculo de Ifá. Somente após atendidas as demandas espirituais é que passei a fazer os registros e investigações direcionadas da pesquisa. Tivemos a oportunidade de vivenciar, de estar entre os iorubas em uma comunidade de culto de ifá. Estar junto de um grupo familiar, que se relaciona com outros grupos dos cultos de Ifá e Orixás, nos possibilitou vivenciar inclusive essas malhas de relações sobrepostas.

Nesses contextos passei a estar. Não somente enquanto alguém a realizar observações para a pesquisa, mas enquanto sujeito, sujeita as emoções, as rotinas, a receber cuidados. A ouvir e permitir que pegassem em minhas mãos e dissessem: se você quiser, você pode vir por aqui. Ao me expor fui cuidada, acolhida e outras dimensões passaram a compor os caminhos trilhados nas etnografias e na vida. Ao me permitir estar e receber os cuidados dispensados pela comunidade, fiz o que a maioria dos que vão para os terreiros, no caso brasileiro, e nos centros e templos dos cultos ancestrais iorubas, em África fazem. Se cuidar, se permitir cuidar é também acreditar e valorizar os saberes ancestrais ali presentes, não se comportar como um estranho, que procura não interferir no cotidiano, mas como um ser, que se constitui de emoções, que quer vivenciar aquela realidade não pela obrigação da pesquisa, mas pela identificação.

Nessa perspectiva o psicólogo e antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (2007) afirma que mais do que em outros casos, a produção do conhecimento no trabalho de campo passa por uma relação subjetiva que estabelece uma dimensão social e uma dimensão afetiva. Isto porque o sujeito que fala, fala para o sujeito que escuta.

Não estava a seguir recomendações metodológicas em campo, entretanto esse processo se aproxima daquele que alguns antropólogos escrevem ao compartilhar suas experiências em

campo, como é o caso de Clifford Geertz (2013 [1973]) e Jeanne Favet-Saada (2005 [1990]). Geertz junto com sua esposa, ao realizar suas etnografias sobre a briga de galos na ilha de Bali, somente conseguiu realizar suas etnografias com profundidade ao estabelecer as necessárias relações de confiança, que se deram em determinado momento quando correu junto com os balienses da polícia. Ele não precisava correr, pois não estava envolvido com as rinhãs. Mas ao correr demonstrou seu apoio e foi aceito pela comunidade, ao passo que tomou uma postura diante do infortúnio que dizia respeito aos praticantes do jogo.

Já a antropóloga Favet-Saada, ao aceitar a acusação de estar enfeitiçada pela comunidade que pesquisava, tomou a postura de aceitar o saber do outro. E foi justamente esse processo de aceitação que a permitiu ouvir os relatos da existência de feitiçaria no Bocage francês, pois, antes do episódio no qual ela foi enfeitiçada, a comunidade dizia não existir esses tipos de magia, que era coisa do passado.

Nossa conduta pelos caminhos percorridos se aproxima da postura do fotógrafo e etnógrafo Pierre Fatumbi Verger. Ele dizia que, não se deve perguntar sobre tudo o que vê, uma vez que há atividades que as pessoas fazem de “modo automático”. É preciso constantemente buscar uma postura sensata, um equilíbrio entre olhar e perguntar, pois, alguns elementos podem parecer ao nosso olhar, algo extraordinário e até central dentro de um contexto, quando pode ser simplesmente um apêndice, uma improvisação momentânea. Verger apresenta desse modo sua própria postura frente ao desconhecido, seja nos terreiros de Candomblé da Bahia, seja diante de outras religiosidades em África. (Entrevista de Pierre Verger concedida ao documentário Pierre Fatumbi Verger, 1998, transcrição nossa).

Verger ao ser concomitantemente religioso e pesquisador, procurou, principalmente em seus primeiros anos de inserções junto as diferentes culturas, realizar suas observações participantes sem muito questionar, pois as perguntas diretas não gerariam respostas condizentes ao que se pretende conhecer (SOUTY, 2011 [2007]). Ele soube elaborar as indagações em momentos apropriados e assimilou/vivenciou aos poucos os sentidos, signos e significados das ações da cultura em que estava. Importante ressaltar que na maior parte das sociedades humanas nenhum indivíduo, seja pesquisador ou o vivente da própria cultura é capaz de “participar de todos os elementos da sua cultura” (LARAIA, 2011 [1986] p. 80), inclui-se aí, inclusive, procedimentos que culturalmente são restritos a alguns dos sexos.

Nossa posição é semelhante à de Verger porque, assim como ele, assumimos a identidade de pesquisadora e pertencente à religiosidade, uma adesão espiritual envolta de uma solidariedade orgânica. Isto não retira a validade do trabalho. Pelo contrário, essa união pode

enriquecer o processo da pesquisa. Entretanto, pertencer ao grupo pesquisado carrega em si dificuldades para o acesso às informações e para o fazer etnográfico. Como qualquer outro segmento religioso, este é um campo em disputa. As barreiras existem, principalmente pelo fato de entrarmos em um meio no qual o acesso ao saber está ligado aos rituais de passagem percorridos pelos adeptos. E esse saber implica diretamente em compromissos e em poder.

A partir do campo, que é central em nosso trabalho, verificamos que algumas de nossas hipóteses iniciais não se confirmaram e outras se revelaram. É importante ressaltar que durante todos os trajetos e procedimentos para com a pesquisa, alguns pressupostos foram negados e procuramos permitir que outras possibilidades, antes não questionadas, previstas ou pensadas, aparecessem. Tínhamos em mente que no transcorrer dos trabalhos, outros sujeitos inicialmente não previstos se fariam presentes, e se tivéssemos oportunidade, os entrevistariamos, sem um questionário prévio. Esses momentos imprevistos vieram a contribuir significativamente no conjunto geral das compreensões.

Dentro do possível, as entrevistas foram deixadas propositalmente a etapa final dos trabalhos de campo, pois, no processo do fazer, alguns questionamentos iniciais se tornaram desnecessários e outros emergiram. Realizamos nossos trabalhos de campo buscando priorizar as vozes e os silêncios envoltos na vida cotidiana dos sujeitos envolvidos. Dentro de um movimento dialético que ia do *somente* observar ao participar e atuar junto das ações cotidianas, compreendendo que,

A participação não envolve uma atitude do cientista para conhecer melhor a cultura que pesquisa. Ela determina um compromisso que subordina o próprio projeto científico de pesquisa ao projeto político dos grupos populares cuja situação de classe, cultura ou histórica se quer conhecer porque se quer agir. (BRANDÃO, 1982, p. 12).

Um agir que perpassou pelo auxiliar nas atividades cotidianas nos terreiros, como na lavagem das louças da cozinha do barracão, até buscar participar de iniciativas e projetos de grupos religiosos e universitários que expressam a liberdade religiosa e valorizam as religiosidades de matrizes africanas. Em meio às observações participantes, realizamos entrevistas formais, diálogos, registros audiovisuais e o caderno de campo. As entrevistas junto a homens e mulheres ocorreram em alguns momentos sem o uso de um questionário e em outros com uso de questionário semi-estruturado, o qual possuía perguntas mais e menos dirigidas.

Nenhuma entrevista realizada é despreziosa, ou neutra. Ela busca instigar o sujeito na busca de relatos, informações, fatos dentro de uma dada realidade enfocada pela pesquisa. Por intermédio de entrevistas semi-estruturadas, pode-se obter tanto respostas diretas, quanto o

entrevistado tem a possibilidade de relatar livremente acerca do tema proposto (MINAYO, 2002 [1994], p. 57, 58).

Entre as questões abertas procuramos instigar a história de vida (ver anexos 1 e 2). Apoiada em Denzi, Minayo (MINAYO, 2002 [1994]) irá falar em história de vida tópica, a qual abrange uma determinada experiência, e foi essa experiência específica o foco de nossas entrevistas. As questões instigavam retomar as trajetórias em torno das ancestralidades iorubas no Brasil e na Nigéria estabelecidas ao longo da vida. Na história de vida,

[...] destacamos a noção de entrevista em profundidade que possibilita um diálogo intensamente correspondido entre entrevistador e informante. Para muitas pesquisas, a história de vida tem tudo para ser um ponto inicial privilegiado porque permite ao informante retomar sua vivência de forma retrospectiva, com uma exaustiva interpretação. Nela geralmente acontece a liberação de um pensamento crítico reprimido e que muitas vezes nos chega em tom de confiança. É um olhar cuidados sobre a própria vivência ou sobre determinado fato. Esse relato fornece um material extremamente rico para análises do vivido. Nele podemos encontrar o reflexo da dimensão coletiva a partir da visão individual (MINAYO, 2002 [1994], p. 59).

Os diálogos e entrevistas sem uso do questionário aconteceram ao longo das etnografias. Já os questionários semi-estruturados tiveram as perguntas concluídas durante os trabalhos de campo, mesmo nos casos onde o campo teve a duração de dois dias. Na elaboração do questionário procuramos seguir as recomendações da educadora e socióloga Eliane Schmaltz Ferreira. Ela nos recomendava, durante os encontros preparativos para os trabalhos de campo da disciplina de *Sociologia Ambiental*, a iniciar um questionário com perguntas mais objetivas, como nome, estado civil, e em um segundo momento, as perguntas mais subjetivas. Nessas perguntas subjetivas partimos das trajetórias religiosas percorridas por eles, até chegar nas travessias do Atlântico.

Outro recurso utilizado foi o audiovisual, ora com os registros fotográficos, ora as filmagens, ora os registros dos áudios das entrevistas, músicas e orações. Consideramos o audiovisual uma linguagem capaz de contribuir na compreensão, visto que alguns detalhes são percebidos somente após os registros. Assim, também se dá na captação dos diferentes áudios. Ao transcrevê-los é que nos damos conta da amplitude e detalhamento de certas situações, uma vez que no momento de sua captação, o grande volume de informações, no mais das vezes em outra língua, com outra sonoridade, faz com que outras sutilezas passem despercebidas.

A utilização de registro fotográfico e filmagem não é novidade na história da antropologia. Temos o uso tanto da imagem, quanto do vídeo ainda entre aquelas que viriam a

se tornar as primeiras pesquisas de caráter antropológico, no Brasil, a exemplo de Nina Rodrigues (1862 Maranhão, Brasil – 1906 Paris, França), que faz uso de registros fotográficos em seu livro *Africanos no Brasil* (1988 [1932]). Apesar de procedimentos audiovisuais serem conhecidos, sua concepção e utilização ao longo das décadas mudou significativamente. No caso dos registros fotográficos, ora foi visto enquanto apêndice da pesquisa, ora enquanto um ente autônomo que se basta. Apoiamos as perspectivas contemporâneas que consideram as estratégias audiovisuais enquanto linguagens, pois sendo linguagens elas dialogam com outras linguagens, que juntas tem o potencial de amplificar e aprofundar as narrativas da pesquisa. (SOUTY, 1997 [2011]).

Nos inspiramos em Pierre Verger ao fazer os registros. Verger em seus registros busca captar a dignidade da pessoa humana, em suas ações cotidianas, num processo de rompimento do olhar acima do outro. São quase todos registros dinâmicos, o corpo em movimento, a própria vida em seus movimentos, ações, rituais. Os sujeitos mostram-se. Segundo Jérôme Souty,

Na sua obra, Verger dá a ver o que as culturas africanas preservaram e reinventaram no Novo Mundo (manifestações culturais e religiosas, arte de viver), enfim, toda uma concepção do mundo e do viver juntos que o colonialismo e a escravidão não conseguiram destruir. O fotógrafo defendeu os valores sociais e psicológicos ligados às religiões politeístas (ausência de proselitismo e da dicotomia bem/mal; orgulho de si e auto-estima dos adeptos; múltiplos processos de identificação etc.), destacando a força de resistência e de adaptação das culturas negras. (SOUTY, 2007, p. 2).

Uma de nossas principais identificações no fazer etnográfico é Pierre Édouard Léopold Verger (1902 - 1996). Verger não se preocupou em explicar em seus escritos os procedimentos metodológicos adotados, com seus referenciais. Ele estava a executar sua profissão, a fazer os registros, com sua câmera fotográfica *rolleiflex*, por vários países. Ele procurava se aproximar das pessoas, conviver junto delas por onde passava. Ele atua de forma respeitosa, espontânea, vivenciando e partilhando suas experiências. Chama a atenção a observação de Souty, acerca do equipamento escolhido por Verger, a saber uma câmera fotográfica *rolleiflex*, um modelo no qual aquele que registra a imagem, a faz olhando para baixo, com o equipamento na altura do peito, já as câmeras que vieram depois, são manuseadas como uma mira, o próprio nome do momento da foto, é disparo⁵², onde aquele que dispara, o faz com a mira rente aos olhos. Uma mudança inclusive na postura, que era de olhar para baixo, mais respeitosa, para uma postura

⁵² Assim como a expressão em inglês *to shoot a Picture*, ou seja, a captura de uma imagem é fruto do resultado de um – ou vários – disparos da câmera.

de frente e com a cabeça alta. Ao disparar o obturador, o fotógrafo condensa ali um espaço tempo, uma história, tantas narrativas, lançando mão da câmera na qual arma – assustadora talvez para sujeitos que vivem em grupos isolados em seu contato inicial com o homem branco, mas qual instrumento na tentativa de registrar nuances, linguagens e narrativas dos viventes de sua cultura.

Em diálogo junto a Carlos Rodrigues Brandão⁵³, ele ressaltou uma interessante oposição feita por Manuela Carneiro da Cunha, no prefácio do livro de fotografias de escravizados, de Christiano Jr (AZEVEDO, MAURICIO 1988). Ela diferencia o “dar-se a ver” e o “ser fotografado”. O primeiro tem a ver com a pessoa, sem vontade própria, uma objetificação do ser no olhar de quem registra ou de quem contrata o registro. O segundo é o deixar-se fotografar, o sujeito portador de vontade própria, que se permite estar naquele momento.

Os registros que envolveram filmagens ocorreram somente na Nigéria. Todas as entrevistas na Nigéria foram feitas não com o gravador, mas com a câmera filmadora, para coletar de uma vez as imagens e o som para nossa pesquisa. A ideia de fazer as captações das imagens surgiu a partir de uma conversa junto de Dagmar Olmo Talga⁵⁴, que é jornalista e cineasta. Ela aceitou a proposta de fazer um filme acerca do trabalho de campo a ser registrado na Nigéria. Assim, contatei o babalaô Ivanir, que estabeleceu a mediação com a comunidade, para saber se eles tinham interesse de que as filmagens necessárias para a montagem de um filme fossem feitas na comunidade. A ideia original foi apreciada pelo babalaô Ivanir, e na Nigéria, pelo chefe do grupo familiar, babalaô Bankole. Somente com a anuência deles é que os registros foram feitos. Todos os momentos de rituais foram filmados, e no decorrer dos dias, minha presença para filmar já era esperada. Em alguns momentos, o ato de filmar e fazer os registros fotográficos facilitaram o próprio fazer etnográfico. Contudo, em determinado momento, senti que era uma pessoa/máquina, uma extensão da máquina, o que foi agravado, pelos comentários e brincadeiras em relação ao ato de fotografar. Quando cheguei nesse momento, deixei os equipamentos um pouco de lado.

⁵³ Esses diálogos ocorreram em junho de 2016, durante o curso de formação “Juventude e agroecologia”, na Escola Família Agrícola, em Goiás, GO. Conversávamos sobre a elaboração de um livro que conta a história de comunidades quilombolas por meio dos relatos e registros fotográficos desses sujeitos. Ele recomendou que olhasse o livro sobre as fotos de Christiano Jr. o qual encontrei pouco mais de um mês após esse encontro, durante a pesquisa na biblioteca pessoal de Pierre Verger, na Fundação Pierre, em Salvador, BA.

⁵⁴ Dagmar Olmo Talga, minha irmã consanguínea, é uma cineasta que atua junto aos movimentos sociais e frentes que lutam pela dignidade do ser. Com olhar sensível e engajado procura denunciar as atrocidades e ao mesmo tempo resalta a esperança de outras realidades possíveis. Pesquisadora do Núcleo de Agroecologia e Educação do Campo (GWATA/UEG) e coordenadora do ESSÁ Filmes.

Mesmo que existam casos em que os sujeitos esperam uma postura formal do pesquisador, o uso do gravador, a realização dos registros fotográficos e filmagens, muitas das vezes as maiores riquezas observadas, sentidas e ouvidas nos trabalhos de campo se estabelecem quando os equipamentos são deixados de lado, quando nossas histórias de vida também são compartilhadas. Quando o pesquisador também é *gente*, o pesquisador não será um igual, mas a mágica acontece quando todos se percebem enquanto sujeitos em suas diversidades, em suas várias identidades. Quando ambos subjetivamente se relacionam, ambos se permitem aparecer, permitem compartilhar seus “eus”.

Outro recurso utilizado foi o caderno de campo, não no formato digital adotado em pesquisas anteriores, mas papel e caneta. A estratégia foi utilizar dois cadernos de campo, um andava junto comigo, o outro ficava guardado para os momentos individuais. O caderno que andava junto comigo, foi objeto de curiosidade de alguns adultos e das crianças em Ogbomoshó, Oió. As crianças queriam escrever, desenhar e também me ensinar a língua ioruba. Os dois adultos, uma mulher e um homem queriam ver o que estava escrevendo, sobre o que anotava. Quando eles viram, ela achou graça, mostrou para outros que estavam por perto, como eu escrevia em ioruba, já ele sorriu, folheou; viu que tinha endereços, telefones de contato, inclusive o dele, anotações diversas.

Meus sentimentos quase que malinowskianos ficaram no caderno mais reservado, que nem sempre era utilizado em virtude do cansaço cotidiano, do se alongar um pouco mais em uma conversa, dos rotineiros *backups* de áudio e vídeo. O caderno de campo é uma ferramenta que auxilia na “articulação dos dados”. Nele, podemos transpor de maneira livre as impressões e emoções vivenciadas. Ele não deve ser concebido como um pré-texto, em uma possível versão com uma “letra melhorada” na sistematização dos escritos (BRANDÃO, 2007, p. 16).

Realizamos também pesquisas bibliográficas em bibliotecas, acervos pessoais, centros culturais, museus e no ciberespaço. Destaco as pesquisas feitas no acervo da biblioteca da Universidade Nacional de Brasília, nos acervos fotográficos e bibliográficos da Fundação Pierre Verger. Por observar os trânsitos entre religiosos, as páginas pessoais de alguns sujeitos no *facebook*, contribuíram para a constatação dessas movimentações, como também de como os sujeitos dão visibilidade a esses trânsitos.

Assim procuramos por meio de todo trabalho de campo com suas vivências, entrevistas, diálogos informais, registros fotográficos, filmagens e cadernos de campo estabelecer uma possível interpretação das movimentações a partir de uma perspectiva que procura olhar as redes de interações estabelecidas entre os sujeitos, que são por sua vez agentes. Não se trata de

esmiuçar as histórias de vida daqueles que compartilharam seu viver conosco e com outros pesquisadores nas literaturas consultadas, mas de ao máximo localizar nos tempos e nos espaços várias gamas de relações que unem pessoas dentro de determinadas formas organizacionais estruturadas de princípios linhageiros.

A postura adotada não é de buscar etnografar os segredos e práticas para posteriormente transcrevê-los nos escritos, como também não se trata de querer conhecer mais para posteriormente fazer uso enquanto religiosa. Trata-se sobretudo em compreender as movimentações constitutivas dos Candomblés – pensar o movimento maior para compreender as trajetórias individuais, inclusive as minhas. Em última instância, refletir sobre as próprias disputas e conflitos internos existentes dentro do povo de santo, e quem sabe, apontar saídas.

2. No mar - as movimentações dos iorubas até o início do século XX

Sonho meu, sonho meu
 Vai buscar quem mora longe, sonho meu
 Sonho meu, sonho meu
 Vai buscar quem mora longe, sonho meu
 (*Dona Ivone Lara e Delcio Carvalho, Sonho meu, 1978*)

Enquanto sonharmos estaremos vivos. Enquanto o canto da noite, do vento, das águas, do couro, do ferro e da madeira nos levarem a sonhar, a esperança de dias melhores estará presente. A música que nos toca, tem a capacidade de levar, elevar, suspender por alguns instantes o peso da materialidade, do espaço e do tempo. Esses instantes nos levam a tecer uma gama de enredos que sonham e lutam para ser. Mesmo sabendo que diante das imposições das realidades os sonhos não se efetivam por completo e as contradições se fazem presentes, sabemos, entretanto, que os caminhos envoltos das linhagens ancestrais nos unem e formam um todo complexo. Procuramos por meio de nosso olhar, que partem também de outros olhares, narrar uma das possíveis análises das movimentações estabelecidas pelos seguidores dos cultos ancestrais iorubas em sua longa duração e constantes elaborações.

Tratamos nesse capítulo do contexto geral de estruturação dos cultos ancestrais iorubas no Brasil, de sua chegada até as primeiras três décadas do século XX. Seguimos uma linha cronológica a partir de um panorama geral da história da origem do povo ioruba em África, sua expansão e estruturação, vindo a culminar nas transformações e adaptações ao longo do período do tráfico transatlântico de seres humanos. Foram quase quatrocentos anos de escravidões promovidas por esse tráfico, que ocorreu do século XVI ao XIX. Dentre as principais transformações temos a passagem dos cativos de guerra, que eram majoritariamente incorporados às linhagens dentro das famílias extensas, para os africanos vendidos para o tráfico para serem escravizados nas Américas. No Brasil, passamos pelas organizações escravistas e os movimentos de resistência às escravizações, entre elas a constituição dos cultos de matrizes africanas, sendo justamente nesse contexto que passamos a observar as chegadas dos iorubas e vários outros povos africanos no Brasil e logo em seguida, os retornos dos iorubas para, principalmente, os litorais no Golfo do Benin.

Nos baseamos nas cosmovisões negro-africanas e europeias para refletir sobre as relações sociais estabelecidas entre africanos libertos e escravizados entre si, e também com os conquistadores. Apontamos também, as trocas estabelecidas entre africanos no Golfo do Benin com os administradores e mercadores, durante o período do tráfico transatlântico de escravizados.

Analisamos, a partir de estudos já existentes, as relações e motivações que levaram os africanos e seus descendentes a voltar para a África, a saber, as movimentações dos *retornados*. Durante as pesquisas identificamos, entre os séculos XVIII até o início do XX, dois principais trânsitos: os que retornam e se fixam no continente africano – os retornados - e os que continuam a fazer as travessias dos dois lados do Atlântico – os viajantes. Entre estes últimos, os retornos são motivados por diferentes razões, destacando-se: a religiosidade, os estudos e o comércio. Mesmo destacando determinadas motivações dentro de contextos específicos que levam as movimentações, ressaltamos que tanto as organizações de matrizes africanas reelaboradas nas Américas, quanto os trânsitos de retorno têm como pano de fundo, valores civilizatórios negro-africanos, que envolvem identidade, memória e linhagem, permeadas pela questão ancestral.

Baseados nas pesquisas de Fabio Leite, em três sociedades na parte ocidental do continente africano (os Ioruba, localizados no Benin e na Nigéria; os Agni e Senufo, localizados na Costa do Marfim), afirmamos que a própria noção de *pessoa* em África perpassa a questão ancestral: ela é preexistente, uma força vital que retorna. Nessa concepção a linhagem é um dos principais alicerces, uma vez que a *pessoa* está imersa em uma continuidade cíclica dentro da sua linhagem. Além da vinculação com o ancestral familiar, existem outras vinculações, profundas, que irão constituir a identidade da *pessoa*, entre elas: o vínculo coletivo, que está ligado a entes, que podemos chamar de divindades, cultuados coletivamente pela comunidade na qual a pessoa se encontra. Há também uma esfera individual, ligada ao destino da *pessoa*, que pode ser manipulado através de procedimentos propiciatórios (a consulta ao oráculo e o atendimento às suas orientações). Na constituição da identidade em África a pessoa é simultaneamente coletiva e individual, é ancestral e pré-ancestral, perene e mutável (LEITE, 2008 [1983]).

Essas constituições múltiplas e intercambiáveis que formam o ser são constituídas por *memórias* mutáveis, que são “uma maneira individual de poder ser um pouco mais que si mesmo, um pouco um outro si mesmo” (SOUTY, 2007 [2011], p. 390). Essas vivas memórias retomam o passado e se relacionam com o presente; o futuro não existe porque já se sabe o que será. A *memória* ancestral se reelabora diante dos novos contextos. O memorável é também vivido e reformulado. Em África e no Brasil a identidade pessoal e grupal, onde os valores civilizatórios negro-africanos se fizerem presentes e continuam a somar, diante dos novos contextos, outros elementos e alterações em suas dinâmicas. Temos como exemplo, no caso dos iorubas, no tocante ao culto aos Orixás, a possibilidade de que um estrangeiro venha a

receber/incorporar esse ancestral, que é uma divindade coletiva de um grupo originário, onde ele foi cultuado pela primeira vez.

Esses profundos *valores civilizatórios* perpassam, em graus variados, dependendo da história de vida de cada pessoa, as movimentações internas dentro do território brasileiro e externas em relação ao continente africano em duplo sentido. Assim, os retornados e os viajantes estão imbuídos desses valores. Todos eles, mesmo os Agudas - africanos libertos e seus descendentes que retornam e se instalam no que veio a ser o *Brazilian Quarter* (bairro brasileiro) em Lagos, Nigéria, que são considerados brasileiros em África e africanos no Brasil, no que Manuela Carneiro da Cunha irá chamar de negros estrangeiros (2012 [1985]). Eles constituirão um novo grupo que se reformulou a partir de valores civilizatórios negro-africanos, entre eles o culto aos ancestrais familiares, o Egun, no caso ioruba e o Vodun, no caso jeje.

Entre os daometanos, um caso famoso dos ancestrais familiares referenciados é do africano Francisco Félix de Souza, o Xaxá I, famoso traficante, retornado, que se instalou em Uidá, no Daomé. Assim as movimentações têm enquanto pano de fundo os valores civilizatórios negro-africanos em maior ou menor intensidade, os quais ao longo do tempo e do espaço irão somar, em cada novo contexto, outras motivações.

Para obtenção dos dados quantitativos e qualitativos relacionados à vinda dos africanos para as Américas, partimos, principalmente, das coletas realizadas por Pierre Fatumbi Verger, disponíveis no trabalho que se tornou sua tese de doutoramento, *Fluxo e Refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin à Bahia de todos os santos. Dos séculos XVII a XIX*⁵⁵. Segundo Verger os iorubas vieram para a Bahia sobretudo no 4º ciclo, entre 1770 a 1850 (VERGER, p. 27, 2002 [1968]), no contexto de disputa entre os reinos do Daomé, povos jejes; e os reinos de Oió e Queto, povos iorubas. Também nos baseamos no banco de dados do *The Trans-Atlantic Slaves Trade Database* (2010), que é resultado do trabalho de pesquisadores dos Estados Unidos, Canadá, Brasil, Portugal e Nova Zelândia para sistematizar os dados já existentes acerca do comércio transatlântico de africanos para fins escravistas de 1514 a 1866⁵⁶.

Para refletir sobre as motivações das movimentações que estejam diretamente relacionados e/ou permeiem os cultos ancestrais iorubas, percorremos as trajetórias estabelecidas por quatro reconhecidas lideranças religiosas da Bahia desse período. Analisamos

⁵⁵ O livro Fluxo e refluxo é fruto de dezessete anos de estudo, que teve enquanto ponto de partida a descoberta, em 1949, em Uidá, atual Benin, de uma correspondência de José Francisco dos Santos, africano liberto que viveu na Bahia e se instalou na Costa dos escravos. O documento testemunha a existência do tráfico clandestino de africanos para a Bahia no século XIX. Com o auxílio de Roger Bastide, o trabalho resultou, em 1966, na tese de doutorado defendida na Sorbonne, a qual foi publicada em 1968, na França e em 1987 no Brasil (SOUTY, 2011 [2007] p. 173 - 175).

⁵⁶ Importante ressaltar que essa base de dados não utiliza os arquivos coletados e sistematizados por Pierre Verger.

o caso do babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim (1859 Salvador, BA- 1943 Salvador, BA) que é descendente de ex-escravizados, enviado por seu pai para Lagos, Nigéria, para estudar, levando à aproximação mais intensa dele para com os cultos ancestrais (CASTILLO, 2012; VERGER, 2002 [1981]). O caso do babalaô Bamboxê de Obitikô (meados de 1823 território ioruba – 1878, Salvador, BA), tanto em suas relações religiosas, quanto nas trocas mercadológicas – ele comercializava pano da costa, sementes, artefatos religiosos e também africanos para serem escravizados (CASTILLO, 2012). O caso do adivinho Domingos Sodré (meados de 1797 Lagos, Nigéria – 1887 Salvador, BA), africano liberto que viveu em Salvador, BA. Por fim, temos a ialorixá Marcelina da Silva, conhecida como Obatossí (desconhecido, território Iorubá – 1885, Salvador, BA). Suas trajetórias de vida nos auxiliam a compreender o contexto mais geral dos arranjos elaborados por africanos e organizações negras em relação às organizações escravocratas, e de como os cultos ancestrais perfazem as estratégias de enfrentamento e adaptações dos negros, principalmente os libertos (REIS, 2008).

Ao percorrer as trajetórias de vida desses sujeitos, no decorrer deste capítulo refletimos sobre: as conjunturas desse período histórico; as redes de relações existentes entre africanos livres e escravizados; e as relações estabelecidas entre estes últimos para com o poder colonial – que se estruturou nas escravidões. Partimos daquilo que João José Reis (2008) vai chamar de “escravidão e suas sombras”, ou escravizações e suas sombras; e de como as práticas e cosmovisões dos cultos ancestrais de matrizes africanas perpassaram as ações estabelecidas entre os escravizados, os libertos e também entre os escravizadores.

2.1 As ancestralidades iorubas e suas chegadas no Brasil



Registro 13 A porta do não retorno. Ouidah, Benin.

Disponível em: <<http://invitaminerva45.blogspot.com.br/2016/01/a-porta-do-nao-retorno.html>>.

Acesso em: 13 jun. 2017.

Você conhece um monumento chamando monumento à memória dos não retornados? Você conhece, é ali naquele lugar, tem um portal dos não retornados. Aqui na fundação tem as fotos da árvore, quando Fatumbi fez as primeiras viagens, ele ainda viu a árvore. Como que ela era identificada, aquela árvore, era um dendezeiro e em volta tinha muito mariô. Mariô é um objeto que se faz com a franja nova do dendê. Todo lugar, todo monumento que você vê aquilo em volta, você sabe que é sagrado. Você sabe a história dos não retornados, não sabe. As mulheres davam cinco voltas, os homens sete para não lembrar, você sabe, não sabe. Então o que acontece, nas primeiras viagens Pierre Verger, quando ele entra em contato com a nossa cultura, ele fez duas fotos, em tempos diferentes, no momento que ela quase não tem mais nada e um momento que ainda tem alguma coisa e finalmente, hoje é onde está aquele monumento que você viu. Você olha do lado do mar, você vê uma porção de Eguns chegando, e quando você olha do lado normal, você vê os escravos indo. Você entendeu agora. Porque, porque você só voltaria em espírito. Muitos conseguiram voltar em vida, mas a maioria só em espírito. Então, por isso tem aqueles desenhos de um lado é um tipo, e do outro lado é outro tipo. (Diálogos concedidos por dona Cici, em agosto/setembro 2016, em Salvador, BA).

As voltas em torno do dendezeiro não fizeram e não fazem esquecer a *ancestralidade*. A maioria dos africanos escravizados só conseguiram retornar à terra de seus ancestrais após a morte, se juntando aos seus enquanto Eguns (ancestrais). Alguns, diante da impossibilidade de viver na terra de seus ancestrais, durante a fase do ciclo da manifestação corpórea do ser, cometeram suicídios⁵⁷ com o intuito de se juntarem mais depressa ao seus e à terra mãe (BASTIDE, 2011 [1957] p. 73).

O não retorno narrado por Dona Cici⁵⁸ retoma a questão da impossibilidade de voltar em vida. No registro fotográfico podemos notar no portal do não retorno, na parte superior homens e mulheres acorrentados caminhando em direção à calunga grande (o mar) e na parte inferior, nos pilares, imagens dos Eguns, espíritos dos mortos chegando. O não retorno retratado no portal é a morte. O não retorno da calunga grande é deixar de ser material, é virar *memória*, recordação. Memória dos que foram e nunca mais voltaram.

Nos apoiamos no conceito de memória coletiva formulado pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs. O homem constitui invariavelmente sua memória de modo coletivo e individual. A *lembrança* de cada um e de todos, é resultado de um processo coletivo, forjado junto ao seu grupo de referência em um dado contexto social. A *lembrança* é também reconhecimento – sentimento do já visto – e reconstrução, que atualiza os ‘quadros sociais’. Esse coletivo se tece, com base nos diferentes pontos de vista: do próprio indivíduo com base nas suas vivências, e do ‘outro’. Sendo que o outro é entendido aqui por nós, não no sentido ocidental, do diferente, mas sim no sentido de outros indivíduos, com suas vivências. A reconstrução da memória se dá em conjunto com o que há de comum tanto no nosso espírito, quanto no do outro. Mesmo que aspectos das memórias individuais sejam distintas, há que se ter elementos comuns, partes que se tocam e que compõem o imaginário coletivo:

⁵⁷ O suicídio é aqui entendido enquanto uma das formas de resistência a uma vida desprovida de sentido, expropriada pelo outro. Sobre os sentidos da vida, nos lembra o grande educador Paulo Freire: “Não há vida sem morte, como não há morte sem vida, mas há também uma “morte em vida. E a “morte em vida” é exatamente a vida proibida de ser vida” (FREIRE, 1987 [1970] p. 99).

A nigeriana, pertencente ao povo igbo, Florence Onyebuchi Emecheta (1944 – 2017) em seu romance *As alegrias da maternidade*, compartilha como a questão do suicídio é concebida em seus país, ao relata a tentativa de suicídio da personagem principal do romance, Nnu Ego: “[...] a tola daquela mulher querendo pôr fim na existência antes de seu Criador estar pronto para recebe-la. Só que uma coisa dessas não é permitida na Nigéria, você simplesmente não está autorizado a cometer suicídio em paz, porque todos são responsáveis uns pelos outros. [...] para nós, uma vida individual pertence à comunidade e não simplesmente a ele ou ela. (EMECHETA, 2017 [1979], p. 85,86). EMECHETA, Buchi. *As alegrias da maternidade*. Porto Alegre: Dublinense, 2017 [1979].

⁵⁸ Dona Cici até a presente data nunca havia estado em África. Sua narrativa se dá, principalmente, a partir dos relatos e dos registros fotográficos de Pierre Fatumbi Verger. Ela trabalhou junto de Verger, enquanto assistente pessoal, ela auxílio, entre outras atividades – cuidar da casa, receber as visitas -, na organização do acervo digital das fotos. Ela sabe identificar em qual pasta se localizam praticamente todos os registros.

se nossa impressão pode apoiar-se não somente sobre nossa lembrança, mas também sobre a de outros, nossa confiança na exatidão de nossa evocação será maior, como se uma mesma experiência fosse começada, não somente pela mesma pessoa, mas por várias (HALBWACHS, 1990 [1968], p. 25).

Temos assim que as memórias individuais podem ser compreendidas enquanto pontos de convergência das vivências de cada um e o modo como essas se articulam com a memória coletiva, sendo essa por sua vez a articulação das *lembranças* em quadros sociais comuns àquele grupo social. Assim, ao estarem afastados do grupo, as *lembranças* que os indivíduos carregam são quadros diferentes de um passado comum, não sendo nem um nem outro, capazes de representar o ‘todo verdadeiramente correto’. A memória coletiva é dinâmica, uma vez que está em permanente reconstrução e revivificação. Ela vive sobretudo na tradição, que se constitui em determinado momento e contexto, dinamizando-a, estabelecendo um *contínuo* entre passado e presente, uma vez que é a memória coletiva que recria, reinventa e requalifica o passado, permitindo que o mesmo continue vivo, nas tradições (re)construídas, na cultura. Uma cultura viva como a memória. A memória coletiva é a ‘guardiã’ dos elementos culturais do passado que se fazem no presente (HALBWACHS, 1990 [1968]; SCHIMDT, MAHFOUD, 1993).

Pierre Lepidi, repórter, refaz a pé, no ano 2017, 125 Km de uma das principais rotas do tráfico do antigo reino do Daomé, atual Benin. A trajetória percorrida em 1860 por Cudjo Lewis, cujo nome originário era Mahommah Gardo Baquaqua, um dos últimos africanos traficados para os Estados Unidos da América. Pierre sai de Abomey e vai até o porto de Ouidah, conversando e entrevistando moradores locais acerca das memórias da rota e do período do tráfico. Há diferentes *lembranças*. Muitos desconheciam que a rota por ali passara. Outros, relembrou pessoas da família que foram levadas e outros falavam desse período de modo remoto, distante (LEPIDI, 2018). Os relatos compartilhados por Pierre Lepidi nos remetem a pelo menos duas reflexões. Ambas têm a ver com a memória. O primeiro destaque é de que em todas as sociedades as memórias são construídas, alguns fatos irão ou não ganhar destaque dependendo, entre outros fatores, da história de vida de quem a retoma e também na relação com o grupo de referência, que no nosso caso são os grupos negro-africanos que se encontram e reelaboram parte dos elementos constitutivos de suas culturas ancestrais⁵⁹.

O segundo destaque se deve a uma importante questão ancestral. De maneira geral, um dos principais elementos para que a memória permaneça em África é a vasta descendência de um ancestral. Os africanos que foram escravizados e que não retornaram, em sua maioria, não

⁵⁹ Encontraríamos no Brasil, ao retomar as principais rotas de chegada, saindo dos portos até o interior, respostas semelhantes à dos benienses? Acreditamos que sim.

tiveram descendentes em África para reviver, retomar e reconstruir suas histórias. Quando esses não retornados aparecem nas memórias familiares é de uma pessoa que se foi. Halbwachs (1990 [1968]) reflete sobre esse processo, ao qual ele chama de desapego, ou seja, sobre a importância dos grupos de referência para a construção da memória, uma vez que é junto a eles, a um grupo forte com referências espaciais e temporais, que as memórias se tecerão coletiva e afetivamente.

No caso africano é a descendência que vai culminar na linhagem, na retomada desse ancestral comum. Quanto mais uma linhagem cresce, mais se fazem devoções e imolações, recordando seus ancestrais familiares e coletivos. Não se faz necessário assim que cada uma dessas *pessoas* estejam presentes materialmente a fim de que possam ser evocadas, pois falamos de memória coletiva ao evocar *lembranças* que se deram na vida deste grupo.

Do lado de cá do Atlântico, os africanos, agora também brasileiros, reconstituíram as memórias daquele grupo de outrora, tecendo junto a estas *lembranças* novas memórias. A cultura e as memórias aqui também não são estanques. Aqui também se constituem tendo em conta esse tempo e espaço. Assim, falamos em Candomblés e em cultos ancestrais, diferentes entre si, mas com pontos que se tocam.

O desejo de retornar, voltar a sua comunidade, a sua terra, a sua vida aparece em uma cantiga destinada a orixá Oiá, muito conhecida nos Candomblés queto no Brasil. Quando tocada no terreiro, Oiá, em sua passagem nos corpos de suas filhas, se movimenta de modo leve, como uma borboleta. De acordo a explicação dada pelo babalorixá Marcelo Benikan⁶⁰, a letra da música expressa a vontade dos africanos de retornar, pedindo a Oiá, que é o próprio vento, que os transformem em borboletas para que batendo suas asas possam atravessar a calunga grande.

Em um primeiro momento, o desejo de retornar apesar de todas as imposições e opressões do regime colonial escravista, também se relaciona com a concepção da localização espacial da ancestralidade. De acordo com Roger Bastide (2011 [1958]), na Bahia os ancestrais divinizados não vivem no mato ou na floresta como acontece em Cuba, fato verificado nos estudos de Lydia Cabrera (CABRERA, apud BASTIDE, 2011 [1958] p. 72 e 73). Eles vivem em África, na terra da origem de tudo que existe. Mesmo que as divindades sejam, através de rituais, “fixadas” em assentamentos e na cabeça de seus filhos e filhas, que venham dançar e receber as oferendas a eles destinadas, os ancestrais divinizados e os familiares vivem no continente africano:

⁶⁰ Babalorixá Marcelo Benikan, com casa aberto na cidade de Serra, ES, durante sua primeira passagem por um terreiro na cidade de Uberlândia, MG em 2008, compartilhou aos presentes a história dessa cantiga e outros aprendizados.

[...] o sagrado não poderá existir na Bahia, como nas outras cidades brasileiras, senão na medida em que a África for previamente transportada de um lado para o outro do oceano. É a primeira consagração de que devemos nos ocupar (havendo em seguida outras, mas que pressupõem esta primeira): a africanização da pátria de exílio, ou, de preferência, o candomblé como um pedaço da África. (BASTIDE, 2011 [1958], p. 73).

A partir das *vivências* podemos constatar que tanto para os iorubas, nosso caso específico da pesquisa, quanto para o povo de santo, toda a terra é sagrada. No Brasil isso se verifica no culto aos Caboclos nos terreiros de Candomblés, pois, de maneira geral, alguns dos ancestrais dos primeiros brasileiros, os povos ameríndios, são somados aos cultos de matrizes africanas. E entre os iorubas na Nigéria, esse fato se fez presente na fala de um araba (maior cargo dentro de culto de Ifá), que em um diálogo que envolvia compromissos, disse: “a terra é testemunha”. (Babalaô Ifasola Omifade, 06/02/2017, Edé, Oxum, Nigéria). Sendo a terra testemunha da conversa, ela abrange todo tempo e lugar.

Mesmo que os iorubas no Brasil partam da convicção de que toda terra é sagrada, de que as divindades sejam concebidas enquanto elementos da natureza, nas árvores, plantas, águas, minerais, no vento, trovão e raios, sua morada é em África. O *imaginário* construído em torno dessa concepção somados a outros elementos, serão fatores do deslocamento dos africanos e seus descendentes retornados e viajantes transatlântico.

2.1.1 Descendentes das escravizações

Sobre a escravização de seres humanos a história geral das sociedades nos remete a uma questão muito básica e pouco refletida: o fato de que a maioria dos povos, no tempo e no espaço, se organizaram em torno de instituições escravizadoras, quando não, a de cativos. Somos descendentes de pessoas que foram escravizadas, ou escravizadoras, ou ainda daquelas que compraram os escravizados para trabalhar em suas propriedades, posses essas muitas das vezes expropriadas de trabalho e vidas alheias. Segundo Alberto da Costa e Silva,

Tão ampla foi sua vigência no espaço e no tempo, que hoje todos, na Europa, na Ásia, na África e nas Américas, fora de grupos como os pigmeus ou os bosquímanos, somos descendentes de escravos e de senhores e mercadores de escravos. (SILVA, 2002, p. 10).

Sendo os dilemas e as riquezas desses processos de escravizações resolvidos ou não em cada uma das sociedades, não cabe condenar o passado *ad aeternum*, mas sim, percebê-los para

encontrar saídas possíveis. E para percebê-los é necessário conhecer as histórias. É necessário saber das dinâmicas *societais* de cada uma das matrizes que nos constituem e relacioná-las com as movimentações mais globais que também nos alteraram. Assim como precisamos estudar os conflitos que resultaram no deslocamento da família real de Portugal para o Brasil (1808) fugindo das guerras napoleônicas, é preciso estudar os impérios africanos (os iorubas, os fons e outros) e também as sociedades contra o Estado⁶¹ (os ibos, os senufos, os rikbatsas, xavantes, cariri-xocó e outras), conhecer suas movimentações, seus conflitos e alianças ao longo da história. Ressaltar esse debate nos leva a constatar o quanto das relações forjadas no passado continuam a compor o presente, tanto em sua superação, quanto em sua manutenção.

A instituição da escravização, ou melhor, as instituições escravistas ao longo da história do que ocidentalmente consideramos humanidade, deixou de existir há pouco mais de cem anos, sendo que o Brasil foi o último país a encerrar as escravidões resultantes do tráfico transatlântico de africanos, em 13 de maio de 1888. O que diferenciou significativamente a fase final das escravidões do século XVI ao século XIX, foi o fato de *negro* ser sinônimo de escravidão, a cor da pele foi o marcador de diferença. Importante lembrar que o sistema de escravização existente nesse momento histórico se amparava também na ideologia hegemônica dominante, na qual os setores mais conservadores das chamadas religiões abraâmicas⁶², entre elas a Igreja Católica Apostólica Romana, foram um dos principais pilares que legitimaram os sistemas escravagista, que estavam por sua vez dentro de um sistema maior, a saber o modelo de produção vigente.

Esse pensamento, contudo, não desapareceu. Ele permeia não só a igreja Católica, mas também as inúmeras igrejas protestantes e evangélicas. Ele assumiu uma nova roupagem, onde justificativas são aceitas com vistas a amenizar, contemporizar a existência das escravidões e a convivência, quando não da atuação, das religiões abraâmicas de outrora nos sistemas escravistas. “Quando a Bíblia começou a ser escrita, o homem já tinha criado estruturas sociais e sistemas econômicos contrários aos princípios divinos. Embora Deus condenasse em sua Lei escrita algumas práticas dessas estruturas, ele decidiu tolerar outras, como a escravidão”⁶³. Tanto no passado quanto hoje, a explicação racional do processo de dominação de uma

⁶¹ De acordo com Pierre Clastres as sociedades ditas primitivas são na realidade altamente complexas e lutam com todas as suas forças para impedir o poder do *um* sobre os demais, estão assim no limite, lutando contra o surgimento da figura do Estado (CLASTRES, 2013[1974]).

⁶² Entre as religiões abraâmicas destacamos aqui três principais religiões, a saber: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo.

⁶³ Estruturas sociais em conflitos com princípios bíblicos. In: Deus aprova a escravidão? Despertai! 2011. Biblioteca On-line da Torre de Vigia. Disponível em: <<https://wol.jw.org/pt/wol/d/r5/lp-t/102011251>>. Acesso em: 11 jul. 2018.

pessoa/grupo ou sociedade sobre outra, perpassa, entre outras coisas a alienação, o estranhamento, o não reconhecimento de si no processo de criação e transformação do mundo e de seus elementos e instituições (MARX, 1984 [1867]).

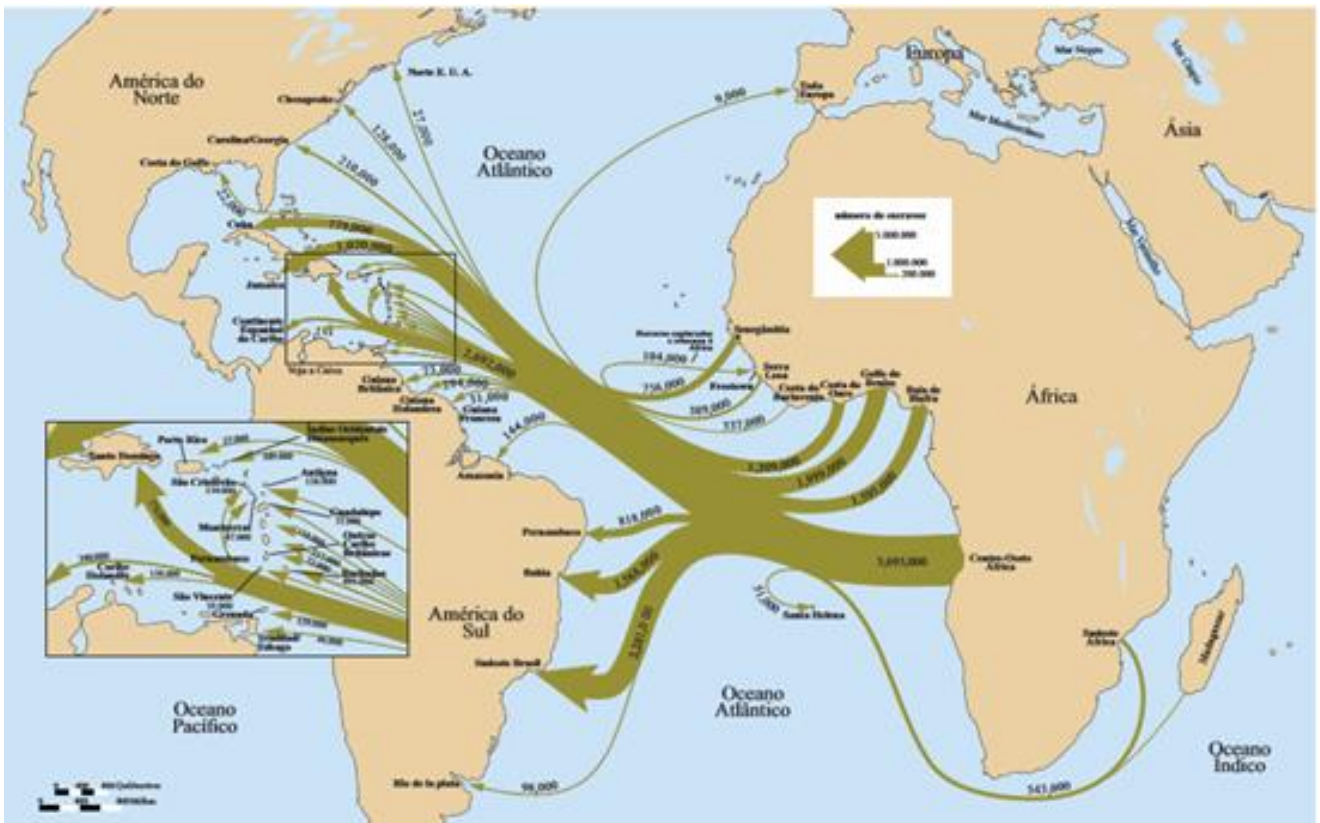
O capitalismo, assim como outras formas anteriores de organização *societal*, se valeu em determinado momento histórico das escravidões para estruturar-se. A dominação europeia no contexto das escravizações de africanos foi a possibilitadora da consolidação do sistema capitalista de produção, da produção de matérias primas e força de trabalho que tornaram possível, inclusive, a efetivação da industrialização na Inglaterra. Enquanto de um lado se propagavam frentes em torno da bandeira da liberdade e dos direitos humanos, do outro lado, a precarização e expropriação das vidas foi e ainda é o fermento que faz crescer as desigualdades entre uma minoria populacional rica e a maioria miserável. Assim, os continentes africano e americano foram imprescindíveis para a acumulação de capitais e fornecimento de força de trabalho não remunerada. Além do tráfico em si ser uma das atividades mais lucrativas da história, a tal ponto dos mercadores arriscarem perder todos os futuros escravizados embarcados nos navios, durante o período do tráfico ilegal⁶⁴. No caso brasileiro o tráfico se tornou ilegal a partir de 1831, com a assinatura do acordo entre o império brasileiro e a Inglaterra, acordo que ficou conhecido como um acordo ‘para inglês ver’, pois, ele continuou a acontecer até 1850 (CHALHOUB, 2012).

Importante ressaltar que antes de 1500 os portugueses já estabeleciam relações de troca com os africanos. Prevalencia nesse período, o interesse pelo ouro. Outras mercadorias e suas gentes eram motivações secundárias, como a pimenta, o marfim e africanos capturados para serem escravizados em Portugal. Foi com a expansão da cana de açúcar nas colônias que o interesse mudou: dentro do modelo de produção implementado os africanos escravizados se faziam de fundamental importância para que essa monocultura se expandisse. Ao longo de todo período do tráfico transatlântico, foram retirados a força do continente africano para as Américas milhões de africanos de diferentes povos; destes quase metade foram desembarcados nos portos brasileiros. A insaciável ganância do modelo produtivo em vigor promoveu profundas transformações nas velhas terras e gentes que foram usurpadas. Mesmo que o número dos que adentraram o interior dos países africanos não seja muito significativo, as relações estabelecidas entre europeus e africanos teve como consequência profundas alterações nas estruturas sociais,

⁶⁴ Parte significativa dos baianos, comerciantes, e dos paulistas, proprietários das terras invadidas para plantação dos cafezais se enriqueceram durante e por conta do tráfico, algo que vem do período do tráfico ilegal de escravizados (CHALHOUB, 2012).

econômicas e culturais destes povos africanos até os dias atuais (SCHWARCZ; GOMES, 2018).

Informações sistematizados pelo geógrafo Janiel Divino de Souza (2016), que foram obtidos no banco de dados do comércio transatlântico de africanos para fins escravistas de 1514 a 1866, *Atlas The Trans-Atlantic Slaves Trade Database* (2010)⁶⁵, respaldam que o tráfico ilegal ocorreu até o ano de 1886, conforme o mapa (mapa 4).



Mapa 4 Volume e direção do tráfico transatlântico de pessoas. De todas as regiões africanas a todas as regiões americanas, de 1514 a 1866. Fonte: sistematização de Janiel Divino de Souza (2016), obtidos no banco de dados do Atlas The Trans-Atlantic Slaves Trade Database (2010).

Concomitantemente o trabalho escravizado e o próprio tráfico foram as molas impulsionadoras do desenvolvimento da fase mercantil do capitalismo para os europeus, e para algumas regiões do continente africano. O tráfico de africanos para fins escravistas se tornou o projeto político de desenvolvimento econômico das cidades estados, dos impérios cidades africanas (SILVA, 2002; VERGER, 2002 [1968]).

⁶⁵Atlas of the Trans-Atlantic Slaves Trade Database. Banco de dados do comércio transatlântico de africanos para fins escravistas de 1514 a 1866. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/>>. Acesso em: 12 jun. 2017.

A partir da interferência e dominação dos europeus, as estruturas já existentes nas sociedades africanas foram abaladas. É sabido que em algumas sociedades africanas, a figura do cativo já existia, fosse este cativo de guerra ou de outras disputas. Segundo Amadou Hampâté Bâ, as relações entre livres e cativos eram muito distintas das que vieram a se tornar as relações dos africanos escravizados nas Américas. No Mali, na época de seus antepassados, como em toda a região das Savanas africanas,

Em sua origem, os cativos eram aqueles cujas aldeias haviam sido saqueadas ou que tinham caído prisioneiros de guerra. Podiam ser vendidos os e submetidos a todo tipo de obrigações. Seus descendentes acabaram por formar, no seio da sociedade africana da savana, uma classe especial, a dos *rimaibé* (singular – *dîmadjo* em fula; *wosso* em bambara, “nascido na casa”). Em geral, trata-se de famílias de servos, libertos ou não, que permanecem ligados a uma casa “nobre” durante gerações, e da qual compartilham a sorte e muitas vezes, o nome. Uma pessoa tornava-se *dîmadjo* a partir da primeira ou segunda geração nascida na casa. Os *rimaibé* eram inalienáveis e seus patrões eram obrigados a fornecer a eles, assim como a toda a família, alojamento, alimentação e proteção. Os patrões ricos frequentemente lhes confiavam a gestão de seus bens e quase sempre a educação de seus filhos. Também existiam aldeias de *rimaibé* agricultores. Os cativos comprados e socorridos por meu pai ainda não eram *rimaibé* porque podiam ser vendidos. Tornaram-se *rimaibé* em sua casa (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 34).

Até a chegada do europeu, o regime de servidão que regulava esta relação entre o livre e o cativo será nas regiões de maior intervenção dos administradores e traficantes europeus no continente africano profundamente ressignificada, como base para o tráfico escravista. Se até então as guerras eram parte da organização social de alguns povos africanos - assim como para os Tupinambás no Brasil – e os cativos de guerra eram em várias sociedades incorporados às linhagens familiares ao longo do tempo, com a chegada do europeu esta relação será alterada, apropriada, majoritariamente para atender os interesses mercantis dos colonizadores.

A expropriação das vidas, das forças de trabalhos escravizadas, dos recursos naturais, das terras já habitadas pelos povos autóctones nas Américas e da insistente tentativa de expropriação mais profunda e perversa, da alma dos africanos, dos ameríndios e seus descendentes moveu, e podemos dizer, com nova roupagem continua a mover o modelo de produção no qual a maior parte dos países ricos cujas populações são pobres⁶⁶.

⁶⁶ Veja-se por exemplo, o caso do agronegócio no Brasil. O desmatamento de terras, a retirada forçada das populações originárias, ameríndias, o êxodo rural recente do campesinato, de comunidades quilombolas entre outros. O que se produz nessas terras não é alimento, mas sim commodities. A expansão do gado, e da fronteira agrícola para produção de milho e soja, utilizadas principalmente na produção de ração animal, um processo que se retroalimenta e que visa unicamente o lucro. Uma das principais consequências desse modelo de produção é o envenenamento e morte da terra, das águas, do ar e das vidas, vindo no limite a aniquilar a alma da pessoa, a exemplo dos sucessivos suicídios cometidos pelos povos Guarani-Kaiowá, no estado do Mato Grosso do Sul e os Karajás no Mato Grosso.

Se por um lado é o tráfico que desencadeia a geração de novos dilemas e conflitos não solucionados até os dias atuais, é ele também que contraditoriamente possibilitou o surgimento de riquezas promovidas por essa mesma diáspora. São essas riquezas e seus desdobramentos que priorizamos ressaltar em nosso trabalho, de como as organizações sociais desses sujeitos escravizados, que para a América vieram, reconstituíram dentro do novo contexto, muitas de suas práticas, uma vez que “com ou sem remorso, a escravidão foi o processo mais importante da nossa história” (SILVA, p.80, 2011).

Para tanto, partimos do entendimento de que para se compreender as sociedades africanas, é necessário partir do que é mais importante nelas. E o que é mais importante é a família, a linhagem, o clã e somente depois as outras esferas da sociedade (SILVA, 2002; 2006; 2011). Amadou Hampatê Bá, irá afirmar que:

Na África tradicional, o indivíduo é inseparável de sua linhagem, que continua a viver através dele e da qual ele é apenas um prolongamento. É por isso que, quando desejamos homenagear alguém, o saudamos chamando-o repetidas vezes, não por seu nome próprio, que corresponderia no Ocidente ao nome de batismo, mas pelo nome de seu clã [...] Porque não se está saudando o indivíduo isolado e sim, nele, toda a linhagem de seus ancestrais (HAMPÂTÊ BÂ, 2003, p. 23).

Somando a esse princípio temos uma sofisticada relação com o sagrado, na qual a *pessoa* possui um deus próprio, que mantém relação com o deus do outro e cada conjunto humano possui seus deuses próprios. Cada cidade possui um deus principal, podendo haver outros deuses, que se somam ao deus particular de cada um em relação com o dos outros.

Os milhares de africanos que para as Américas vieram trouxeram em suas almas, essa que é a parte integrante da constituição do ser e das relações sociais nessas comunidades. Ao contrário de uma total desumanização, como querem os agentes europeus, os africanos trouxeram consigo na *memória*, no corpo e nas almas sua origem, sua descendência, sua gente. Em meio a opressões e resistências reestruturaram elementos constitutivos de suas organizações sociais no novo velho mundo⁶⁷, promovido por um processo criativo de encontros com grupos de outras matrizes, inclusive entre grupos africanos que não se conheciam.

⁶⁷ Faço aqui uma crítica ao termo novo mundo utilizada para designar as Américas a partir da dominação europeia. Esse mundo era novo para aqueles que aqui chegaram, mas já era ‘velho’, conhecido, para aqueles povos autóctones que aqui residiam e residem – mesmo que dizimadas pelo genocídio do estrangeiro - cada qual com seus valores civilizatórios. Assim, como designar complexas culturas que viviam a incontáveis gerações como habitantes do novo mundo? Se o sentido de novo mundo, fosse de outro mundo possível que foi contactado seria passível de compreensão, contudo, não foi esse o sentido adotado. Novo mundo, tem muito mais a ver com o sentido de nova fronteira, novo local para explorar e dominar.

2.2 Origens e expansões dos iorubas

Entre as diversas sociedades escravizadas enfocamos as sociedades iorubas. As comunidades iorubas em África e as comunidades (re)constituídas no Brasil se estruturam em torno de famílias, linhagens, clãs. Sendo a origem das linhagens para os iorubas percebida, inclusive, no entendimento do início de tudo que existe na terra. Quando da nossa visita ao palácio real de Odudua, na cidade de Ilê-Ifé, essa história foi contada pelo babalaô nigeriano Ekundayo:

Ilê-Ifé é nossa cidade de início da vida, do mundo. Aonde começou o mundo. É muito importante para a tribo ioruba, porque ali, que é nosso berço da vida, ali que Odudua, que é nosso pai, dos iorubas em geral. Ilê-Ifé é uma cidade bem histórica na vida de qualquer ioruba, ou nigeriano, ou cidadão mundial. Porque Ilê-Ifé tem vários orixás que está tendo cuidado lá, o nome do rei da cidade é Arole Olodumare Onin de Ilê-Ifé. Orixás começou de Ilê-Ifé. É lá o primeiro lugar que todos os orixás desceram quando estava vindo de céu para o mundo, o primeiro lugar que eles ficam, foi Ilê-Ifé. (Entrevista concedida pelo babalaô Ekundayo, Ogbomosho, Oió, Nigéria, 13/02/2017).

No mito vivo ioruba do surgimento da vida, a cidade de Ilê-Ifé é o umbigo do mundo, é lá onde os primeiros orixás desceram e onde tudo que existe foi criado. Odudua, que foi o primeiro rei e simultaneamente orixá, teve muitos filhos e filhas e seus descendentes fundaram outras cidades estado, como Queto e Oió⁶⁸.

Uma das histórias mais conhecidas sobre Odudua entre os descendentes e seguidores dos cultos ancestrais iorubas dos dois lados do atlântico está diretamente ligada ao surgimento do mundo. Na versão mais divulgada,

[...] diz-se que Olodumaré ou Olorum, o deus supremo, lançou, do céu até as águas ou pântanos que lhe ficavam abaixo, uma corrente, pela qual fez descer Odudua, com um pouco de terra num saco ou numa concha de caracol, uma galinha e um dendezeiro. Odudua derramou sobre a água a terra, e neste colocou a palmeira e a ave. A galinha começou imediatamente a ciscar o solo e a espalhá-lo, aumentando cada vez mais a extensão da terra. Daí o nome que tomou o lugar onde isto se deu: Ifé, o que é vasto, o que se alarga. (SILVA, 2006, p. 479-480).

Em outra narrativa que trata da introdução na monarquia entre os iorubas, Samuel Johnson apresenta Odudua enquanto um príncipe herdeiro de um dos reis de Meca. Odudua e todos os seus parentes foram expulsos de Meca depois que seu pai, Lamurudu, foi assassinado após provocar uma guerra civil, quando se afastou do islamismo e tentou impor o culto de ídolos

⁶⁸ Partes desses relatos foram ouvidos tanto no Brasil quanto na Nigéria, por aqueles que seguem os cultos iorubas.

enquanto religião do Estado. Odudua e seu povo se movimentaram até Ilê-Ifé, onde passaram a governar e fundaram um reino (SILVA, 2006, p. 479).

A partir dos mitos levantados por Reginaldo Prandi (2001) e de um texto escrito em conjunto com Armando Vallado⁶⁹ é possível perceber a sequência da história de Samuel Johnson. Conta-se que Odudua era um guerreiro vindo de uma cidade do Leste. Odudua no comando de um grupo de guerreiros dominou a localidade onde vivia um povo chamado Ifé. Ele passou a governar esse local, que foi denominado de Ilê-Ifé. Alguns de seus filhos, filhas, netos e netas fizeram alianças com outros povos por meio de alianças matrimoniais, como também passaram a dominar outras cidades estado, e a fundar cidades e reinos.

São muitas as histórias e relatos que ora convergem, ora se aproximam sobre a constituição e consolidação do que veio a se tornar o império dos iorubas. Afinal, o processo de construção de uma memória coletiva não é só a ‘colagem’ de diferentes imagens, mas o processo de construção de um imaginário no qual as memórias se tocam e distanciam. As histórias contadas nos mitos e representadas nos rituais não são lendas ou fabulações, mas sim a organização da realidade a partir das vivências dela enquanto tal. Ao explicar a tessitura de um mito, Lévi-Strauss faz uso do que ele nomina *bricolagem*, a saber a produção de algo novo a partir dos fragmentos de outros elementos já existentes. O pensamento mítico reúne assim experiências, narrativas, relatos, a fim de explicar a origem, formas, finalidades de uma sociedade, enfim, o mito enquanto categoria fundante (LÉVI-STRAUSS; 2003 [1989]).

Um dos mitos que marcadamente influencia a constituição do reino dos iorubas e as religiosidades no novo velho mundo, que tem como matriz o culto dos orixás, se refere ao orixá Xangô e o reino de Oió. Conta-se que Xangô, guerreiro, criado nas terras dos nupes, também conhecidos como tapas, foi o terceiro rei de Oió, bisneto de Odudua, neto de Acambi, filho de Oraniã com Iamassê, uma princesa do povo nupe⁷⁰. O pai de Xangô, Oraniã fora um grande guerreiro, que conquistou vários lugares e povos. Durante uma das investidas a um povo que vivia a leste do império, Oraniã, ao consultar o oráculo de Ifá, foi aconselhado a ficar em uma certa localidade a leste de Ilê-Ifé, por um tempo. Esse local se tornou uma cidade muito próspera, a saber, a cidade de Oió. Oió passou a ser a capital de todas as grandes cidades iorubas, que tem como fundador Odudua. Mesmo sendo a capital, ele enviava parte de seus tributos para

⁶⁹ PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando. Xangô, rei de Oió. O texto encontra-se na página eletrônica pessoal de Reginaldo Prandi, ele não possui data de publicação. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/xangorei.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2017.

⁷⁰ Em uma outra versão, sua mãe é Torossi, filha de Elempê, o rei dos nupes.

Ilê-Ifé e após sua morte, os governantes eram levados para a cidade do surgimento da vida para serem sepultados (VERGER, 2002 [1968], 2012; PRANDI, 2001).

Oraniã, pai de Xangô, foi o primeiro rei de Oió; e após a morte de Odudua, ele foi simultaneamente o Alafim de Oió (senhor do palácio de Oió) e Obá (rei) do império Ioruba. Oraniã governou até sua morte, sendo sucedido por seu filho Ajacá, também conhecido por Dadá, por ter nascido com os cabelos encaracolados. Mas, Xangô, que na época era governante de Cossô, uma cidade próxima de Oió, destronou o irmão, o enviando para uma cidade pequena e distante, e passou a governar a capital do império ioruba até sua morte. Xangô por sua vez não morreu, ele se tornou orixá, foi levado direto para o Orum (lugar onde vivem os orixás), por todas as suas façanhas em vida, e por ter sido injustamente condenado pelos conselheiros do reino, segundo uma das versões míticas existentes (VERGER, 2002 [1981], 2012 [1957]; PRANDI, 2001).

Diante da grande expansão territorial e dominação exercidos por Xangô, ele passa a ser amplamente conhecido, lembrado e cultuado em várias regiões do território dos iorubas, para além do seu reino, tornando-se um dos reis mais conhecidos ao longo do império. No contexto das disputas internas e externas entre os reinos, o imperialismo europeu e o advento do tráfico, os iorubas passam a ser escravizados nas Américas. Fato que se acentua, principalmente após a queda do império de Oió, no século XIX. Esses iorubas traficados irão reconstituir os cultos de seus ancestrais, sendo Xangô um dos principais orixás cultuados. Como foi observado durante as etnografias, no estado do Rio Grande do Sul, muitos terreiros se auto declaram pertencentes a nação de Oió, referindo-se ao reino de Oió e não aos iorubas como um todo.

Para compreensão das organizações sociais entre iorubas Alberto da Costa e Silva destaca a existência de profundas inter-relações entre família, linhagem e estado entre eles,

Entre os iorubás, como entre seus vizinhos ocidentais, os ajas, e outros povos africanos, o vínculo social era o sangue. Um indivíduo pertencia a uma família – *ibi*, em iorubano – e só por causa dela, a um estado. Este era visto como uma versão ampliada da família, e o rei, como um pai. Quando vários reis invocam um antepassado comum – no caso, Odudua -, há entre eles uma relação de irmãos. E entre eles e aquele que ocupa o trono do ancestral de todos – o *oni* de Ifé -, o laço entre filhos e pai. Era à luz desse parentesco perpétuo entre reis e reinos que cada estado olhava o vizinho. Nenhum reino dependia, pois, de outro. Todos eram filhos adultos. Mas tinham deveres mútuos e sobretudo para com o reino-pai. Deveres sagrados, que podiam, se não cumpridos, desatar sobre os faltosos a indignação ou o castigo dos antepassados. (SILVA, 2006, p.483)

A partir dessas relações e movimentações se constituem as cidades estados, estados cidade, cidades império dos iorubas. Os iorubas, muito antes da chegada dos europeus, eram

sociedades extremamente urbanizadas, com comércio, artes, medicina desenvolvidas. Nas cidades se encontravam pessoas exercendo várias profissões. Segundo o historiador Robert Farris Thompson,

Os Iorubás são uma das civilizações mais urbanas da África negra. Seu urbanismo é antigo, datado da Idade Média, quando sua cidade sagrada, Ilê-Ifé, onde esse povo acredita que o mundo começou, estava florescendo com uma força artística que mais tarde provocou assombro no ocidente. (THOMPSON, p. 22, 2011 [1982]).

De acordo com Alberto da Costa e Silva, o que conhecemos atualmente enquanto os iorubas, não existia, foi um conceito construído, mesmo que as inter-relações já fossem existentes entre todos aqueles que tinham em Ilê-Ifé a referência da vida; o sentimento de unidade ioruba em África passou a existir, entre outros fatores, depois dos apontamentos resultantes dos estudos, no campo da linguística, de Samuel Ajayi Crowther (1809, Oxogun – 1891, Lagos), publicado no ano de 1843, intitulado *Vocabulary of the yoruba language*, que foi a primeira sistematização escrita da língua ioruba,

O termo ioruba era aplicado aos oiós, oiós que formavam grandes reinos, o reino de Oió, que teria sido fundada por Xangô. Na metade do século XIX a cidade de Lagos, que era uma cidade ioruba, habitada por auris e também por curamos, é outro nome que se dá aos habitantes de Lagos, essa cidade começou a crescer e a receber gente de várias cidades dos ioruba, que é a região, como hoje chamamos a região que inclui os vários grupos de orixás, os vários grupos iorubas. Então, vinha gente, por exemplo de Ekiti, de Ijesha, vinha gente de Queto, vinha gente das cidades estados egbas, vinha gente de Lorin, vinha gente de diferentes cidades estados, de reinos cidades que falavam dialetos diferentes de um mesmo idioma. E houve um oió, se chamava Samuel Crausen, que foi vendido como escravo, o navio dele foi apresado pelos ingleses, ele foi levado para Serra Leoa, converteu-se ao cristianismo anglicano, voltou para Lagos, acabou sendo bispo anglicano da Nigéria, e na metade do século ele escreveu um livro, um dicionário ioruba. Ele disse, é uma língua só, que portanto, corresponde a um povo só, ainda que ela tenha várias variantes, várias variantes dialetais, e ainda que esse povo esteja dividido em numerosos reinos diferentes, o reino de Ifé, o reino de Lagos, o reino de Ekiti, o reino de Ijesha, o reino de Ijebo, de Queto e vários outros. Então começou a se formar uma consciência de um pan-ioruba, e esses povos começaram a se reconhecer enquanto iorubas. Agora, o curioso é que, provavelmente, antes disso acontecer na África, isso já tinha acontecido no Brasil, tinha acontecido na Bahia, onde esses diferentes grupos já começavam a ser chamados de nagô, e os nagôs na África é um pequeno grupo de iorubas, são os anagôs, é um pequeno grupo, fica hoje na república do Benin, no sudeste da república do Benin. E os fons chamavam esse grupo anagô, e este nome anagô acabou se espalhando para todos os grupos iorubas na Bahia. (Entrevista de Alberto da Costa e Silva, intitulada A Escravidão na História e na África. Concedida ao programa: Nós Transatlânticos, 2016/2017, transcrição nossa).

Interessante destacar nesse momento que uma das inquietações que perseguem alguns daqueles que estudam as religiosidades de matrizes africanas é priorizar um grupo e não outro. Trata-se, sobretudo, de disputas internas ao povo de santo transpostas aos estudiosos, sejam eles adeptos ao não dos cultos ou de um dos cultos. Existem controvérsias quanto a várias questões. Destacamos duas principais: uma têm a ver com qual grupo africano originou os Candomblés no Brasil e a outra são as misturas, encontros culturais, ora valorizadas, ora desprezadas.

Podemos compreender com maior nitidez o destaque e expansão dos cultos ancestrais iorubas no território brasileiro por meio da compreensão dos meios de vida dessas comunidades, dos fatos históricos que se passaram na costa ocidental do continente africano, bem como do contexto do tráfico e de seus agentes. Elencamos a seguir três das principais razões que levaram à essa expansão. A primeira razão que aqui elencamos é a guerra entre os reinos de Daomé e Oió, os povos fons e iorubas (Mapa 5). Em segundo lugar temos o significativo número de iorubas trazidos ao Brasil no último grande período de tráfico e escravização, bem como o modo de organização e reestruturação desse povo no país. Por fim, os intelectuais e artistas brasileiros estrangeiros, que influenciaram externa e internamente na divulgação e expansão dos cultos ancestrais iorubas no Brasil.



Mapa 5 Reinos na parte ocidental da África Sub-Sahariana, 1200 – 1700.

Fonte: Sayre, Henri M. *Discovering the Humanities*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall Pearson, 2013.. Disponível em: <<<https://kmjantz.files.wordpress.com/2014/11/map09-01.jpg>>. Acesso em: 14 jun. 2017.

O reino do Daomé foi fundado em meados de 1600, sendo destituído pelos franceses entre 1892 e 1894. Esse reino teve início a partir do deslocamento do grupo adjá, que se movimentou para o norte, proveniente do reino costeiro de Allada, se fixando entre os povos ewés (fons). Em 1650, os adjás dominaram os fons e Wegbajá (do povo adjá) declarou-se rei, se instalando em Agbome (Abomei).

O reino de Oió, por sua vez, surgiu em meados de 1400, e segundo a mitologia iorubana, foi fundado por Oraniã, filho mais novo de Odudua (o primeiro oni (rei) de Ilê-Ifé). Oió, em seu apogeu, foi a cidade reino mais importante e próspera do território ioruba. Em 1896, já enfraquecida pelos ataques do rei do Daomé, foi destruída pelos exércitos muçulmanos dos fulanis. Sobre as guerras internas e a expansão do islamismo João José Reis apresenta que,

Guerra não faltava na terra dos iorubás, de norte a sul, no tempo que Domingos foi feito cativo na África, conflitos nos quais tanto Lagos quanto Badagri estiveram envolvidos. Entre o final da década de 1810 e o ano de 1850, embarcaram em Lagos milhares de vítimas das guerras de expansão islâmica e os sucessivos enfrentamentos no interior do país ioruba, que levariam ao declínio e colapso do um dia poderoso império de Oyó e, em seguida, as disputas entre os diversos Estados iorubás pela hegemonia política. “ (REIS, 2008, p. 57).

Importante lembrar que esses reis iorubas, são cultuados e respeitados na atualidade, muitos se tornaram deidades, orixás. Assim, em um dado momento histórico, esses dois reinos vizinhos, Daomé e Oió, passaram a disputar o poder e o território entre si, e com outras cidades estado, alternando-se no poder. O depoimento do beninense Gabin Djimassé, aponta essas disputas e suas consequências:

Meu irmão, nós estivemos em lados opostos devido à guerra, a guerra de conquistas, num primeiro momento foram os iorubas nagô que dominaram os fon, do Reino do Daomé. Bem depois foram os fon de Abomei que conquistaram o território nagô até Keto e que trouxeram os cativos e os venderam aos “negreiros”. (Entrevista de Gabin Djimassé concedida para o documentário Pierre Fatumbi Verger, 1998).

Diante das intensas disputas por territórios, poder e as potenciais trocas com os mercadores europeus, esses dois reinos passaram a vender como escravizados os cativos de suas guerras internas. As guerras passam a ser motivadas nesse período, entre outras coisas, pela captura do outro para comercializar com os europeus. É importante lembrar que nos últimos anos do tráfico de africanos escravizados para o Brasil, o tráfico já era proibido na linha acima do Equador. Assim, eles eram ainda mais valiosos quando comercializados. Diante do contexto histórico posto, o reino de Daomé passa a atuar conforme o sistema mercantil vigente: o

comércio de cativos passa a ser política de Estado. Os cativos que existiam nessa e noutras culturas, passam a ser comercializados para fins escravistas nas Américas (SILVA, 2002).

É importante ressaltar que as guerras não eram o principal meio de relação entre os povos africanos, sendo que alguns povos não tinham a prática da guerra, além de as guerras possuírem outros significados e desdobramentos. Estes povos também estabeleciam alianças e trocas com povos vizinhos. Contudo, com o aprofundamento da presença do europeu no continente africano, a partir do século XVI, a fim de obter cada vez um maior número de escravizados para o trabalho nas colônias, suas monoculturas, minas de ouro, plantações de café, nas fazendas de gado entre outros nas Américas, as guerras se intensificaram.

Os homens prisioneiros, que antes eram mortos ou tornavam-se cativos, bem como as mulheres e crianças que se tornavam cativas em seus próprios territórios, sendo muitas das vezes, ao longo do tempo, incorporados às famílias e sociedades vencedoras das guerras internas; agora são vendidas, e se tornam a principal moeda de troca com os traficantes por armas, tabaco de terceira. Em um segundo momento os brasileiros, principalmente os baianos, passam a gerenciar o tráfico, tendo como principal moeda de troca o tabaco de terceira. Alguns passaram a residir no Golfo do Benin, como foi o caso do famoso traficante Francisco Félix de Sousa (Salvador, 4 de outubro de 1754 — Uidá, Benin, 4/8 de maio de 1849), que chegou a ganhar o título de Chachá I (SILVA, 2002; VERGER, 2002 [1968]). Ele inclusive auxiliou significativamente o Rei Genzo Gbalangbe do Benin a voltar ao poder, destituindo seu meio irmão, o rei Adandozan Madogugu e consolidando a derrota o império de Oió.

A captura de africanos se estabelecia na África Ocidental, principalmente entre os reinos cidades e cidades estados em disputa. Os portugueses, ingleses, brasileiros adentravam em menor frequência no interior do território e as intermediações eram feitas majoritariamente no litoral⁷¹. De acordo com Alberto da Costa e Silva

Em determinado momento histórico, cada determinado momento histórico tem uma predominância de grupos diferentes, porque é preciso não esquecer

⁷¹ É nítido perceber que os traficantes e colonizadores estabeleceram suas imposições sem necessariamente adentrarem pelo interior do território. Até hoje prevalece as populações negras, são pouquíssimos os brancos. Em 2017, durante os trabalhos etnográficos em Ogbomosho, que é uma cidade de aproximadamente 130 mil habitantes, fora nós, as estrangeiras, vi somente uma menina branca, e ela era uma nigeriana albina. “Ebo de Adifala” (ebo significa pessoa estrangeira). Uma senhora nigeriana falou isso sorrindo para mim, enquanto passava pelo pátio comum de passagem entre as casas envolta do Centro Adifala de Pesquisa e Medicina Tradicional de Ifá, na cidade de Ogbomosho, Oió, Nigéria. Éramos as únicas brancas na cidade. Não só ela nos chamava de ebo. Por onde passávamos na cidade, crianças e adultos, envolta de “*how are you?*” Também apontavam o dedo e em meio a expressões de susto e sorrisos, nos chamavam de ebo. “*In Nigéria, my name is ebo!*” Em meio a esse contexto passei a brincar com a situação, quando me perguntavam qual era meu nome, dizia: *In Nigéria, my name is ebo. In Brasil, my name is Jaqueline.*

que os escravos que vinham para o Brasil dependiam da situação política da África, e a situação política da África estava permanentemente se alterando, quer dizer, era em última análise a política africana que determinava quem vinha para o Brasil. Quando você tem o fim do século XVIII, mas sobretudo no início do século XIX, na primeira metade do século XIX uma série de guerras, chamada guerra civil iorubana, o desmonte do reino de Oió e a guerra civil entre as várias cidades estados iorubas, o que é que se vai verificar um grande número de iorubas vindos para o Brasil e principalmente para a Bahia. (Entrevista de Alberto da Costa e Silva, intitulada A Escravidão na História e na África. Concedida ao programa: Nós Transatlânticos, 2016/2017, transcrição nossa).

Importante contextualizar aqui a atuação dos africanos no tráfico de seu próprio povo e povos vizinhos. A não entrada do europeu no interior do território africano se dá por alguns fatores que estão intrinsecamente ligados à dominação europeia. São esses fatores que contribuem para que a política de trocas estabelecida entre europeus e africanos coloque o africano enquanto o intermediador. Destacamos aqui o fato de que os europeus, ao chegarem em alguns territórios de África, encontrarem entre alguns povos, estruturas organizacionais próximas às europeias, a saber, a organização dos povos em reinos. As negociações necessárias eram assim feitas principalmente com os reis. Os europeus também tinham dificuldades para adentrar o território, uma vez que muitos povos resistiam à sua presença, a exemplo do povo igbo, hostil à presença destes que consideravam (acertadamente) como seus inimigos:

Em lugares como Asba e Ibuza, cidades igbos da Nigéria Ocidental, os habitantes eram muito hostis à vinda de europeus, de modo que os raros brancos que chegavam se retiravam o mais depressa possível. As sepulturas de muitos missionários e exploradores aninhadas no meio da vegetação da floresta testemunham isso. (EMECHETA, 2017, [1979], p. 198).

Destacamos também a dificuldade dos europeus em adentrar os territórios africanos, em decorrência das suas peculiaridades tropicais. As resistências às doenças e defesas desenvolvidas em cada um dos continentes (europeu e africano) eram diferentes. Diante do novo contexto socioeconômico do imperialismo no final do século XIX, junto aos avanços no campo das ciências médicas (o advento da penicilina, por exemplo), entre outros fatores, os europeus passam a colonizar o continente africano e a exercer assim outras formas de dominação.

Não nos cabe culpar o povo africano pelo tráfico. Não cabe a nós julgar as ações deles naquele dado momento histórico e sim convidar à reflexão acerca dos motivos que culminaram na presença do povo africano com o movimento escravagista. Não cabe responsabilizar o negro pelas suas próprias mazelas, mas sim os sistemas econômicos que tiveram sua base nas

escravizações dos povos negros, sistema estes que engendraram e possibilitaram que *pessoas* fossem tratadas quais mercadorias⁷². Escravidões existiram em diferentes sociedades. O que diferencia a escravidão que o povo negro enfrentou tanto no Brasil, quanto por exemplo nos EUA, de outras escravizações no decorrer da história, é a permanência de um forte marcador cultural: a saber, a cor da pele. O povo preto, até hoje, majoritariamente vive às sombras do que foi esse período. As políticas de estado adotadas após o fim da escravidão – no Brasil, bem como em outros países – não buscaram reparar as injustiças cometidas com esses povos, nem pôr fim às desigualdades criadas, mas sim reforçá-las, estabelecendo marcadores de distinção social e classista entre negros e brancos.

A presença do povo ioruba no Brasil existe, de acordo com Pierre Verger (2002 [1968]) desde pelo menos 1678, quando os registros por ele levantados mostram a existência do tráfico no Golfo do Benin. Contudo, é na fase final, quando o tráfico já era ilegal (tratado assinado entre Inglaterra e Brasil em 13 de março de 1830) que este povo veio em número significativo para o país. A maioria deles tinham como destino o trabalho nas cidades. Os tipos de trabalho e as possibilidades de negociações, entre elas a compra da alforria, são mais recorrentes nas cidades. Pelos iorubas já terem hábitos urbanos, bem como a prática do comércio, eles conseguiam se movimentar/articular com menor dificuldade.

Ao contrário do que acontecia nas outras partes da América, a exemplo de algumas regiões nos Estados Unidos nas quais a alforria era proibida por lei, no Brasil a possibilidade de se conseguir a alforria foi maior, uma vez que segundo Sidney Chalhoub a alforria servia enquanto controle social da escravidão por parte do escravizador. Compreendendo que no Brasil o crescimento de escravizados se dava primordialmente pelo tráfico e não pela gestação de mulheres, como ocorreu com frequência em fazendas de procriação em regiões dos EUA, em determinados contextos e momentos, os escravizados e escravizadas conseguiam certa flexibilidade em promover arranjos que possibilitaram direcionar para quais locais e proprietários iriam, e em conquistar a liberdade. As taxas de alforria se deram de maneira distinta no território, com maior incidência na cidade do que no campo. E no campo a questão do tipo de produção também influenciou nas taxas: nas economias de exportação, como as

⁷² A dominação dos corpos e mentes, a opressão, tortura e subjugação de pessoas, grupos e ou sociedades inteiras, não envolve necessariamente a superioridade numérica ou a presença física dos opressores. Basta lembrarmos as ditaduras civis-militares na América Latina, no século XX, fruto de interesses do imperialismo estadunidense, que financiaram ataques e repressões aos movimentos organizados de trabalhadores que lutavam pela garantia de direitos sociais, políticos e civis, como a terra, a moradia e a vida. Como também o combate a eminência do modelo socialista de produção ser implementado no Brasil, como afirma Jacob Gorrender (1987).

monoculturas de café e cana de açúcar, a possibilidade de alforria era menor do que em economias de produção voltadas para as populações locais (CHALHOUB, 2012).

No recenseamento de 1872, três de cada quatro negros eram livres ou libertos. Sendo que na população total, eles chegavam a 42% de ex-escravizados livres. Contudo, “a liberdade era uma experiência arriscada para os negros no Brasil do século XIX” (CHALHOUB, 2012, p. 29). Ao viverem em meio a um modelo produtivo pautado no trabalho escravizado, os africanos e seus descendentes livres ou libertos corriam o risco de a qualquer momento serem escravizados outra vez. Esse perigo, se evidenciou mais efetivamente durante o período do tráfico ilegal, uma vez que em determinadas circunstâncias - ao serem presos por exemplo - não conseguiam provar que eram livres, e eram assim encaminhados para a venda (CHALHOUB, 2012).

Em meio a esse contexto, no qual a alforria não garantia por si só a liberdade da escravização, continuaram a surgir organizações negras de resistência a escravidão, e entre elas ou em meio delas, as religiosas. As religiosidades foram as que mais reelaboraram e mantiveram, nas novas velhas terras, práticas ancestrais de matrizes africanas. Nessas organizações de negros, povos que nunca tinham se encontrado no continente africano passam a estabelecer contatos e influências recíprocas, sendo que no campo das religiosidades “se havia fazer sentir poderosa a ação absorvente das divindades de culto mais generalizado sobre as de culto mais restrito, a qual, nestes casos, se manifesta como lei fundamental da difusão religiosa” (RODRIGUES, 1998, p. 215).

Ao longo do século XX investigadores irão seguir a linha de pensamento de Raimundo Nina Rodrigues (1862 – 1906), médico de formação, em suas observações e análises entre os anos de 1890 e 1905 em meio às comunidades negras na Bahia, no tocante a importância das organizações religiosas entre as organizações negras e a absorção de determinados cultos sobre os demais. Majoritariamente todos os investigadores irão ressaltar a diversidade dos cultos, mas divergem em relação a qual ou quais cultos prevaleceram sobre os demais no contexto de surgimento e estruturação dos Candomblés no Brasil. Entre estes pesquisadores existem aqueles que destacam a prevalência dos cultos centrados nos Orixás, proveniente dos iorubas, denominados de nação dos nagôs ou queto. Aqueles que destacam a prevalência dos cultos dos Voduns, provenientes dos fons, denominados de nação jeje. Os que destacam os encontros entre os cultos centrados nos Voduns e Orixás, denominando-os de jeje-nagô. E ainda os que defendem outros cultos, como a nação Angola enquanto povo que originou os Candomblés no Brasil.

Importante ressaltar que não nos interessa refletir sobre qual povo maior influência exerceu para o surgimento dos Candomblés no Brasil, no intuito de promover uma valorização pelo feito em si, ou para destacar, dar maior importância a essa nação em detrimento das que se distanciam dela. O fato de distintas vertentes e grupos disputarem entre si a narrativa de quem funda a religiosidade a nascer no Brasil, por vezes aparece sutil ou escancaradamente nos trabalhos acadêmicos e entre o povo de santo. Apoiamo-nos principalmente no pensamento de Pierre Fatumbi Verger e Alberto da Costa e Silva para afirmar que foram os iorubas e o culto dos Orixás e também os Voduns que maior influência exerceram para o surgimento e consolidação dos Candomblés. Sendo os africanos iorubas, os principais sujeitos que os constituíram e se expandiram pelo território brasileiro.

Mesmo que o culto dos Orixás se refira aos ancestrais dos povos iorubas, e que o culto dos Voduns se refira aos ancestrais dos povos fons, compreendemos que durante os movimentos expansionistas ou nas inter-relações dos povos fons e iorubas na África Ocidental, ancestrais e práticas foram incorporados, somados por ambos os lados, seja por dominação ou por alianças. Nisso, os iorubas ainda em África já cultuavam ancestrais dos fons (PARÉS, 2007). Os jejes possuem concepções e modos de organização social próximos dos iorubas. Os Voduns - que são os ancestrais cultuados pelos jejes - se aproximam dos orixás, ancestrais dos iorubas. As diferenciações por sua vez, se darão em planos menores. O que se convencionou chamar de jejes envolve outros grupos além dos fons - gas, eves. Entre as explicações para o nome, acredita-se que venha de um povo fon chamado djedje, que vivia próximo ao reino de Queto, que por sua vez era próximo ao reino do Daomé, os quais os iorubas chamavam de jeje, tendo assim estendido o nome jeje para todos os vizinhos que não eram iorubas (SILVA, 2002).

Existe toda uma controvérsia a respeito de qual nação africana deu origem aos Candomblés. Tanto entre os intelectuais quanto entre os praticantes existem valorizações de uma ou mais nações africanas em detrimento das outras. O que se configura enquanto um *nagocentrismo*, vem desde Nina Rodrigues, Artur Ramos, passando por Roger Bastide, Edson Carneiro, chegando a Vagner Gonçalves Silva e Reginaldo Prandi e outros. Destacamos aqui a relevância dessa perspectiva para a formulação de teorias e interpretações, uma vez que conforme destacou Antônio Gramsci, a influência dos intelectuais (orgânicos ou não) para a formulação da cultura não pode ser negada (GRAMSCI, 1982 [1949]). Além do mais, as narrativas históricas, muita das vezes, caminham em direção à história única, e devemos nos esforçar para não continuar a reproduzir irrefletidamente estas narrativas, questionando-as e percebendo as diferentes narrativas que compõem a história.

Acreditamos que os iorubas tiveram grande participação para a constituição, consolidação e expansão dos Candomblés. Contudo, entendemos que eles dialogaram e continuam a dialogar com outras nações e matrizes em distintas circunstâncias ao longo do território brasileiro. Em algumas regiões, outras nações tiveram maior participação no momento da constituição dos Candomblés, como é o caso, da preponderância da nação jeje no surgimento dos terreiros no estado do Maranhão, no culto aos Voduns. A presença dos povos bantus também é significativa, visto que os bantus foram os primeiros africanos a chegarem no Brasil. Eles passam a cultuar seus inkisis (são os nomes dados aos ancestrais bantus), sobretudo no estado do Rio de Janeiro. A presença banta ao se reelaborar irá constituir o que veio a se tornar as Congadas nos estados de Minas Gerais, São Paulo e Goiás, como também no culto a Jurema no estado da Paraíba. Os povos bantos são também os principais responsáveis pelo surgimento das chamadas macumbas no estado do Rio de Janeiro, que posteriormente constituíram as Umbandas, nas regiões sudeste e centro-oeste do país. Contudo, é a organização religiosa dos iorubas e seus desdobramentos que consolidam um modo de cultuar que se expandiu e prevaleceu sobre as demais ao longo do tempo e espaço.

Importante destacar que as religiões e religiosidades antigas, que cultuam várias divindades, são agregadoras. Elas passam a integrar os deuses do outro no seu panteão. Esse fato ocorreu entre os iorubas em África e no Brasil. Nesse sentido é a religião enquanto agregadora das diferenças regionais e nacionais (PRANDI, 2005). Em África os iorubas integravam parte das divindades e cultos tanto das sociedades que eles passavam a dominar, quanto de seus vizinhos, bem como incorporavam elementos de seus dominadores – a exemplo dos muçulmanos (islamismo) e cristãos. No Brasil a formação dos Candomblés perpassa pela aproximação com o catolicismo e com as práticas ameríndias, como exemplo disso, são as missas para as almas, solicitadas por adeptos dos Candomblés antes de morrer, como também a presença de assentamentos de Caboclos nas roças. Compreendemos dessa maneira, o fato de parte significativa dos candomblecistas também cultuarem práticas religiosas de outras nações e de outras matrizes.

Exemplos desses encontros apareceram marcadamente em falas de diferentes lideranças dos Candomblés no Brasil. Em uma das conversas com Tia Rocha de Oxum, uma respeitada egbomi (mais velha), filha de santo do falecido babalorixá ‘Seu’ Nezinho de Muritiba, irmã de santo de babalorixá Pecê, ela afirma que gosta mesmo é de cantar no axexê (ritual realizado após falecimento de um iniciado, sendo o último ritual de passagem de um adepto), que antigamente o axexê era todo cantado em jeje. O que nos mostra que tanto em África, quanto

no Brasil, iorubas e fons se encontraram e se influenciaram mutuamente. A fala abaixo de babá Pecê acerca da formação dos terreiros na Bahia também explicita as inter-relações entre os povos fon e ioruba:

Porque o povo tem uma coisa hoje em dizer: eu sou de queto! Aí, mais uma coisa, mais uma questão muito polêmica. Esse candomblé é construído por vários povos. Foi juntando os povos aqui. Querendo ou não, a gente pegou um pouquinho de cada um. Então dentro desse candomblé reconstruído no Brasil, nós não podemos ter certas falas, temos que entender e respeitar. Porque, eu lembro de algumas histórias desse terreiro, e conheço o terreiro da finada Bogan, que quando foi tirado para fazer o Nina Rodrigues, algumas mulheres trouxeram o santo deles para cá, que era Ijexá. Tinha terreiro de jeje aqui, onde hoje é a avenida, que tem alguns orixás desses terreiros que vieram para cá, porque ia passar a pista, onde elas encontram naquela época, e eu conheço esses ibás todos, porque me mostraram: e aqui é ibá de fulano e de tal lugar, era uma velha que trouxe porque a casa acabou. Eu tenho esse relato desses dois terreiros, era um de jeje e o da finada Bogan, onde hoje é o IML da Bahia, era um terreiro, mas eles tiraram tudo, ACM como era sabido não tirou o pé de Iroko, e continuou cuidando, e até hoje se cuida lá dentro do IML. São histórias da Bahia (babá Pecê, cerimônia da festa em louvor a Oxumarê e Ewá. Salvador, BA, 19/08/2016. Vídeo de Andressa Mercuri⁷³).

Seguindo essa linha de pensamento, o segundo e o terceiro motivo que nos levam a creditar nos iorubas a preponderância no processo de estruturação, consolidação e expansão estão expostas no pensamento de Alberto da Costa e Silva, no que ele denomina de ‘imperialismo cultural nagô’. Como dito, não é tarefa fácil se apoiar nos números referentes ao tráfico hoje disponíveis, mas acredita-se que em um espaço temporal de 30 a 40 anos, cerca de 15% (talvez menos) dos negros que chegaram ao Brasil eram nagôs. Ao chegarem em Salvador, esse povo nagô oriundo de diferentes grandes cidades iorubas (Ijeshá, Ilesha, Queto, Lagos, Ifé, Oió, Ilorin, Abeokuta, Badagri) irá se fixar prioritariamente na cidade, tendo assim uma maior facilidade em criar seja clandestina seja de modo aberto, suas casas de culto, seus ezusuzus, e assim por diante. Importante lembrar que a prática dos ezusuzus já existia em África. Essa prática era uma espécie de cooperativa entre pessoas: todos contribuía mensalmente com o ezusuzu, sendo que a cada sorteio um dos contribuintes recolhia o dinheiro a fim de comprar sua noiva. No caso do Brasil, os ezusuzus tinham pôr fim a compra da liberdade. O povo nagô também se organiza a fim de ‘catequisar’ para a expansão da sua fé, sendo ‘beneficiados’ pelo fascínio causado pela mitologia ioruba em artistas, pesquisadores e antropólogos tais como Arthur

⁷³ Vídeo de Andressa Mercuri. Andressa é filha de Oxum, iniciada no culto por babá Pecê. Vídeo gravado no dia 19/08/2017, na cerimônia da festa de Oxumarê, no Ilê Axé Oxumarê, Salvador, BA. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=OiBm3GCSO4E>>. Acesso em: 14 jul. 2018.

Ramos, Roger Bastide, Edison Carneiro, Jorge Amado, Carybé, Dorival Caymmi, entre outros⁷⁴. Assim, a predominância ioruba que já existia na Bahia irá se expandir para o resto do País:

Então esse predomínio que esses iorubas, nagôs já tinham na Bahia, eles começam a expandir para todo país. E depois, a partir da metade do século XIX começa uma diáspora baiana no sul do Brasil, quer dizer, negros baianos começam a ir para o Rio de Janeiro, para São Paulo, sobretudo para o Rio de Janeiro, eles formam ao redor da praça 11, que era chamada a pequena África, que era um reduto de africanos e descendentes de africanos provenientes da Bahia, e começam o seu trabalho de proselitismo e catequese para os padrões culturais e religiosos dos iorubas e dos nagôs. Então, o que aconteceu com aquela religião que na África era uma religião focalizada em diferentes cidades, é que ela no Brasil e em Cuba, e na Venezuela e no Peru, mas sobretudo no Brasil e em Cuba ela se transforma numa religião universal. (Entrevista de Alberto da Costa e Silva, intitulada A Escravidão na História e na África. Concedida ao programa: Nós Transatlânticos, 2016/2017, transcrição nossa).

Mesmo compreendendo que o proselitismo e a catequese não são categorias que se aplicam aos cultos ancestrais iorubas, sobretudo por não serem religiões de conversão, não se converte para o Candomblé, são as pessoas que vão para os terreiros. São pessoas de diferentes classes, gêneros, sexualidades e raças/etnias que vão aos terreiros, sobretudo, para dar respostas às suas aflições. Também nos terreiros não existe catequese, o que existe são ensinamentos. Para acessar esses ensinamentos é preciso estar com o espírito de entendimento e ter a sensibilidade de perceber que tudo tem seu tempo, o tempo de aprender. Uma das possibilidades do uso do termo proselitismo e catequese podem ter sido colocadas por conta da própria tradução de uma cultura para outra, que por mais cuidados que tomemos, corremos o risco de tomar por base as religiões europeias para traduzir a organização das religiosidades/cultos ancestrais africanos.

Feitas essas ressalvas, temos que a perspectiva de Alberto da Costa e Silva, nos permitem perceber que as organizações e os modos de vida dos iorubas em África propiciaram reelaborações, que, dentro do contexto brasileiro ganham contornos que efetivaram sua expansão até os dias atuais. Neste sentido, a expansão dos iorubas se estabeleceu por alguns

⁷⁴ Essas organizações negras passam a chamar a atenção de outros grupos: os intelectuais a partir do final do século XIX e se expandem para o interesse dos artistas ao longo do século XX, vindo a compor o cenário midiático nacional a partir dos anos de 1940. Importante ressaltar que antes disso, as religiosidades de matrizes africanas já eram noticiadas pela mídia recorrentemente, citadas tanto nos boletins policiais, quanto nos jornais de modo geral. O viés dessas reportagens era o de denunciar vandalismos e desqualificar as manifestações das religiosidades de matrizes africanas, e não de divulgar e refletir sobre as manifestações religiosas em si, com seus signos, significados e ricos valores vivos. A importância destes artistas e intelectuais para a expansão dos Candomblés e para as movimentações transatlânticas são trabalhadas no capítulo 3 do corrente trabalho.

fatores inter-relacionados. Mesmo que representassem uma porcentagem pequena em relação aos africanos de outras sociedades africanas no Brasil, eles vieram, em grande número na última fase do tráfico - a fase ilegal - e foram direcionados para os trabalhos principalmente nas cidades. Eles trouxeram consigo uma maneira de organização social urbanizada e de caráter expansionista, de cidades estados, cidades reinos em crescimento. Essas experiências ao serem reelaboradas no novo velho mundo potencializaram a constituição de algumas organizações, sendo a principal delas, a que veio a se consolidar enquanto Candomblé.

Importante ressaltar que se tratam de cultos ancestrais, e quando refletimos sobre esses cultos estamos diretamente relacionando com linhagens ancestrais. As linhagens ancestrais se distinguem das categorias linhageiras ocidentais, que são consanguíneas. As ancestralidades podem (re)ligar ao longo do tempo e do espaço pessoas muito distantes, inclusive de contextos societários distintos, a exemplo, os estrangeiros, mas que ao se identificarem, ao se permitirem serem tocadas, se (re)aproximam das práticas e dos valores civilizatórios negro-africanos. As linhagens passam pela árvore genealógica, mas também passam por outras dimensões, que expandem, extrapolam as ligações diretas e colaterais, as quais, muitas das vezes, não obedecem às nossas regras biologicamente estabelecidas. Talvez essa perspectiva de linhagem possa contribuir para o conceito de família, que é uma instituição que se encontra em mudança.

Essas organizações, destacando-se neste trabalho as organizações nagôs, iorubas, contribuíram para a expansão e o prestígio dos Candomblés como um todo, em especial as linhagens dos candomblés queto. Como desenvolvemos no tópico a seguir, as movimentações transatlânticas dos retornados e dos viajantes estabelecem, em especial nesse primeiro momento (século XVIII – início século XIX) relações com os valores ancestrais.

2.3 Retornados e os viajantes

No voo de Amsterdam, Holanda, para Lagos, Nigéria, me sentei ao lado de um casal de nigerianos. Quando começamos a conversar, logo a emoção tomou conta, quando lhe disse que era brasileira, o senhor, já com seus cabelos brancos, me disse que seus parentes mais distantes eram brasileiros. Ali, naquele momento, os escritos de Manuela Carneiro da Cunha, Pierre Fatumbi Verger e os filmes sobre os agudas, africanos libertos e seus descendentes retornados que passaram a viver em Lagos, tomaram conta de mim. Contei a ela sobre a presença dos orixás no Brasil e que por conta deles estava indo para a Nigéria. Ela me perguntou para onde

estava indo e se ia nos templos dos orixás, lhe disse que para a casa de uma família em Ogbomosho. Ela sorriu e me falou que estava indo no lugar certo, que lá, naquela região os cultos eram fortes⁷⁵.

Somado aos fatos expostos no subtópico anterior, uma questão é levantada por Lisa Earl Castillo referente aos motivos do prestígio que porta a Casa Branca do Engenho Velho, que é a Sociedade São Jorge do Engenho Velho ou Ilê Axé Iá Nassô Oká, em Salvador, BA, considerada uma das mais antigas casas de Candomblé do Brasil. A partir de minuciosos levantamentos de arquivos relativos aos trânsitos transatlânticos de pessoas ligadas à Casa Branca, Castillo anuncia a existência de “uma rede socioreligiosa de viajantes”. Essa rede tanto irá consolidar a própria casa, seu *status*, como também, irá contribuir na fundação de outros terreiros, que se tornaram famosos em diferentes cidades: no Rio de Janeiro – Ilê Axé Opó Afonjá, fundado em 1886; em Recife - o terreiro Obá Ogunté, conhecido como o sítio de Pai Adão; e em Salvador - Ilê Axé Opó Afonjá, fundado em 1910⁷⁶.

Ampliamos aqui o status de prestígio da Casa Branca, para outros Candomblés nagôs no geral, por sabermos que no passado as trocas de saberes e cuidados entre os terreiros eram intensas, inclusive por questões restritivas, entre elas a questão da consanguinidade, que prevalece até os dias atuais, na qual um babalorixá ou ialorixá não pode iniciar e realizar certos procedimentos em seus filhos consanguíneos e em sua esposa ou esposo. Essa rede socioreligiosa de viajantes transatlânticos se expande para as redes socioreligiosas entre os terreiros no Brasil. Algo extremamente importante que podemos afirmar a partir das informações apresentadas por Castillo, é a existência de uma rede socioreligiosa de casamentos transatlânticos entre os retornados viajantes.

Os retornados são africanos ex-escravizados e seus descendentes que retornam para o continente africano. Segundo Manuela Carneiro da Cunha (2012 [1985]) esses retornados são estrangeiros tanto no Brasil, quanto em África – no Brasil são africanos, em África são brasileiros -, e, envoltos nesse contexto, eles passam a assumir a identidade étnica que envolve uma bricolagem de elementos culturais brasileiros e africanos. A maioria deles não retorna para

⁷⁵ Podemos interpretar a fala da senhora a partir do conceito de eficácia simbólica elaborado por Lévi-Strauss. Para o autor a eficiência das manipulações mágicas estão intrinsecamente ligadas a concepção do universo de uma sociedade. Não importa se o mito não corresponda a uma realidade objetiva; a cura da doença, por exemplo, vai depender se “a doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita” (LÉVI-STRAUSS, 2003 [1989], p. 228). No caso, aqui, se relaciona diretamente com a região onde se encontram, vivem os sacerdotes, sacerdotisas e as iniciantes nos cultos ancestrais iorubas. Suas forças são conhecidas e reconhecidas pelas comunidades dentro de seus territórios e em territórios vizinhos.

⁷⁶ Notamos a existência de dois terreiros com o mesmo nome, no caso do de Salvador trata-se de uma homenagem a Xangô de Eugenia Anna dos Santos (1869 Bahia - 1938 Bahia), também conhecida por Aninha, filha de santo de Bamboxê e ialorixá fundadora do terreiro em Salvador (CASTILLO, 2012).

suas comunidades ancestrais de origem, muitos passam a residir nos principais portos de embarque do tráfico. Tanto os retornados viveram no Brasil outras trajetórias, outras experiências que vieram a somar em suas identidades, como também, os contextos dos territórios em África passaram por mudanças.

Elencamos entre as mudanças no território que levaram os retornados a se fixarem, principalmente, no litoral do Golfo do Benin, dois fatores interligados - um interno e outro externo. O fator externo se deve, principalmente, às novas e crescentes demandas e imposições dos europeus ao se fixarem em números cada vez mais significativos no continente africano a partir da metade do século XIX. Eles passaram a estabelecer, não sem resistências, novos elementos, os quais somaram e/ou alteraram as dinâmicas e os valores civilizatórios já existentes, a exemplo do território que veio a se constituir enquanto Nigéria (VERGER, 2002 [1968]).

O fator interno tem a ver com três principais fenômenos: o primeiro é a guerra civil entre grupos iorubas após a destruição do reino de Oió. O segundo tem a ver com a constante possibilidade de os africanos retornados voltarem a ser cativos. O terceiro é o que podemos chamar de medidas de estímulo à fixação dos imigrantes da própria terra, ou seja, africanos escravizados e seus descendentes retornados ao continente africano. Acerca dessas medidas há uma divergência entre Pierre Verger e Lisa Castillo. Verger vai afirmar que a partir de 1853, diferentes reis de Lagos irão extorquir os africanos retornados. Castillo, por sua vez, aponta que a partir da década de 1850, por iniciativa do obá Dosomu, terrenos foram concedidos aos imigrantes do Brasil, Cuba e Serra Leoa. Nas décadas seguintes, mais de 500 terrenos foram distribuídos entre aqueles retornados a Lagos (VERGER, 2002 [1968]; CASTILLO, 2012).

Independentemente dessa controvérsia verificada a partir dos arquivos apresentados tanto por Verger quanto por Castillo, há uma receptividade em relação aos retornados do Brasil por parte da administração britânica, bem como dos reis das cidades estado do Golfo do Benin. Essa receptividade por parte dos britânicos se dá, tendo em vista a possibilidade por eles vislumbrada da contribuição civilizatória a ser perpetuada por esses retornados, uma vez que estes já estão familiarizados com diferentes tipos de trabalho necessários para a formação incipiente do que veio a ser a nação nigeriana, com seus valores, organizações sociais e cidades (VERGER, 2002 [1968]). Nesse novo contexto, muitos retornados continuaram a exercer atividades que executavam no Brasil, como: marceneiros, carpinteiros, pedreiros, pintores, doceiras. Manuela Carneiro da Cunha (2012 [1985]) chega a definir a diáspora dos retornados enquanto mercadora.

A guerra civil se estendeu da década de 1830 até 1886. Ela tem início com a tentativa de tomada de poder desde o interior até o litoral por parte de um grupo de militares, oriundos de Ibadan – distante cerca de 150 km de Lagos. Eles se voltam primeiramente contra os igbos, depois contra os civis de Ekiti, atingindo outros grupos e cidades do entorno. Assim, retornar à comunidade de origem, mesmo entre os que se lembravam dos seus territórios, era duplamente arriscado, tanto pela possibilidade de morrer durante a guerra civil, quanto de ser novamente capturado e vendido ao tráfico ilegal de africanos (CASTILLO, 2012).

Além dessas duas principais dificuldades - a guerra civil e a possibilidade de serem novamente escravizados, as quais potencializam ou a morte ou a volta ao cativo (que também é um tipo de morte) - outra questão que envolve as motivações que levam muitos dos retornados a se fixarem nos litorais são as transformações estruturais nos territórios dos dois lados do Atlântico, bem como do perfil dos retornados. Até 1850 o perfil dos retornados era majoritariamente de africanos libertos. Após os anos de 1860 passam a ser os seus descendentes. Existe aqui, uma questão da própria natureza geracional, mas sobretudo, um fato histórico que marcou a vida em massa principalmente de africanos libertos, que foi a Revolta/Revolução dos Malês. Após a Revolta dos Malês o governo colonial brasileiro passa a expulsar/extraditar qualquer africano suspeito, como também a incentivar o retorno dos africanos libertos para o continente africano, devido, sobretudo, ao aumento da população negra no Brasil e ao receio/potencial dos negros passarem a se rebelar e tomarem o poder (VERGER, 2002 [1968]; CASTILLO, 2012).

A Revolta dos Malês foi promovida sobretudo por africanos libertos haussás⁷⁷, iorubas e em menor número tapas, minas, jejes, alguns de regiões do continente africano ao sul do equador e descendentes mestiços de africanos e indígenas⁷⁸. A revolta foi pensada para a madrugada do dia 25 de janeiro de 1835, mas em decorrência de denúncias acerca da investida, acabou por se realizar um dia antes em Salvador, BA. O objetivo era se apoderar da capital e na sequência avançar para o interior, o Recôncavo, matando todos os brancos, ‘cabras’, ‘crioulos’ e os africanos de outras nações que não auxiliassem na ação. Já os ‘mulatos’ iriam servir de lacaios e escravizados. Essa revolta foi o ápice de uma série de revoltas e insurreições instaladas do interior e na capital da província baiana, entre 1807 e 1835, gestada por africanos alforriados e escravizados (VERGER, 2002 [1968]).

⁷⁷ Adotamos aqui a grafia utilizada por João José Reis (2008) para os haussás. Outras formas também são admitidas: hauçás ou ussás. Segundo o autor, os haussás são predominantemente islamizados e relativamente letrados.

⁷⁸ Esses, são denominados pejorativamente como mulatos. Mantemos essa denominação somente nas citações diretas e indiretas de autores.

Todas estas revoltas e insurreições tinham em comum a religião islâmica. As afirmações de Nina Rodrigues são confirmadas nos arquivos levantados por Pierre Fatumbi Verger, uma vez que as distintas narrativas (consulares, relatórios policiais, reportagens de jornais, ordens do príncipe regente, de pesquisadores, relatos de africanos muçulmanos e outras) confirmam que todas as revoltas e levantes estavam diretamente relacionadas com organizações negras estruturadas no islã. Tiveram papéis significativos os mestres do islã, que ensinavam o Alcorão, a língua árabe e pregavam a conversão ao islamismo. Esses mestres, bem como diversos fiéis chegaram quais escravizados na Bahia, após serem feitos cativos e vendidos para o tráfico em decorrência das guerras entre haussás, fulanis e iorubas. De um lado estavam as investidas para o avanço e do outro de resistência ao islamismo. “A *jihadi* ou guerra santa dos fulani, declarada em 1804, e o progresso do Islã no norte do país ioruba provocaram a chegada de contingentes de prisioneiros de guerra ussás e também de iorubás muçulmanos recentemente convertidos.” (VERGER, 2002 [1968], p. 356-357).

Os muçulmanos no Brasil sempre estiveram informados dos acontecimentos e conquistas da guerra santa em África. Essas notícias, somadas a aproximação dos haussás e iorubas islamizados (mesmo inimigos em África, no Brasil, alianças serão constituídas), o domínio da língua e escrita árabe, a conquista das alforrias ao longo dos anos, levaram à constituição de confrarias entre os muçulmanos, fazendo das ações de guerra suas principais armas de enfrentamento à subordinação na Bahia.

Depois da tentativa de tomada do poder de 1835 em Salvador, aliada à memória da Revolução haitiana - conhecida por revolta de São Domingos, que ocorreu entre 1791 - 1804, promovida pela ação dos africanos, que levou ao fim das escravizações e a independência do Haiti - o governo da província da Bahia e o império passaram a tomar medidas para impedir/inibir novas revoltas/revoluções. Além dos castigos e prisões, as deportações em massa de quaisquer suspeitos de envolvimento com a Revolta dos Malês: bastava encontrar nas casas dos africanos e seus descendentes papéis com escritos em árabe para que estes fossem considerados um inimigo em potencial (VERGER, 2002 [1968]).

Sobre a temporalidade dos trânsitos dos retornados Alberto da Costa e Silva no prefácio do livro de Manuela Carneiro da Cunha (2012 [1985]) ressalta que a autora analisa principalmente as razões e motivações que levam os ex-escravizados e os seus descendentes a retornar e as formas de organização que eles irão estabelecer no século XIX em África (CUNHA, 2012 [1985], p. 10). Somado a esse estudo, Alberto da Costa e Silva nos lembra que, antes mesmo do século XVIII, já havia trânsitos de retorno para o continente africano. E que

essas pessoas que ali se casaram e constituíram famílias, exerceram influências nas relações políticas, culturais e econômicas em toda a costa africana, influenciando também no período pós independência, nas primeiras décadas da segunda metade do século XX.

Para se ter uma ideia das influências exercidas pelos brasileiros no Golfo do Benin, de acordo com os levantamentos de Alcione Meira Amos (1999), destacamos o assassinato de Sylvanus Olympio, primeiro presidente do Togo, de 1960 a 1963. Ele era descendente do brasileiro Francisco Olympio Silva, que nasceu em Salvador em 1833 e retornou em 1850. Primeiro se instalou no território onde hoje é o Gana e posteriormente no Togo, estabelecendo uma loja comercial e participando do tráfico de africanos para fins escravistas ao longo da costa (AMOS, 1999, p. 174-175).

A partir das pesquisas de diferentes autores, tais como Manuela Carneiro da Cunha (2012 [1985]), Félix Ayoh'Omidire junto de Alcione Meira Amos (2012) e Lisa Earl Castillo (2012), podemos indicar que no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, diferentes motivações levaram os africanos ex-escravizados e seus descendentes não somente a retornar e se fixar, mas também a estabelecer constantes viagens transatlânticas e redes matrimoniais. Lisa Earl Castillo (2012) analisa, a partir das narrativas orais e cruzamentos entre histórias de vida e registros em diferentes arquivos, as viagens realizadas por sujeitos ligados ao terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador, que se destacaram na história dos Candomblés e estiveram presentes na fundação de terreiros na Bahia, em Pernambuco e no Rio de Janeiro.

Ao observar as trajetórias e movimentações transatlânticas entre homens e mulheres ligados ao terreiro da Casa Branca – movimentações que se iniciam na década de 1830 e irão se intensificar nos anos de 1870 e 1880 – Castillo constatou uma rede de ligações desses sujeitos entre si, com a Nigéria e em suas influências na constituição e posterior prestígio da Casa Branca no universo dos Candomblés: a existência de uma rede sociorreligiosa de viajantes.

Castillo (2012) discorre acerca das trajetórias de retornados e viajantes que aqui também serão abordadas. A primeira a retornar foi Iá Nassô, africana liberta, cujo nome no Brasil era Francisca da Silva, fundadora da Casa Branca do Engenho Velho, que retornou para o Golfo do Benin em 1837, junto de seu marido, filhos, escravizados e agregados. Dois de seus filhos tinham participado da Revolta dos Malês e ela apelou junto ao governo provincial que fossem deportados e não presos. Como dito, após a Revolta do Malês, muitos africanos foram deportados.

Apesar da entrada e saída de africanos libertos e livres ser relativamente dificultada (para a liberação dos passaportes⁷⁹ era necessário que as liberdades fossem comprovadas: para os ex-escravizados era exigida a carta de alforria autenticada por um tabelião; já para os livres a certidão de batismo era aceita) eles realizavam constantes travessias entre a Bahia e o Golfo do Benin. Após 1851 os registros dos passageiros que saíram do porto da Bahia rumo ao continente africano e que retornaram são recorrentes. Há tanto aqueles que se fixam em África e realizam visitas curtas no Brasil, como aqueles que residem no Brasil e fazem visitas tanto curtas quanto longas em África (CASTILLO, 2012).

Tanto Lisa Earl Castillo quanto Luis Nicolau Parés destacam as contínuas travessias transatlânticas empreendidas por africanos livres e seus descendentes libertos, para além dos que retornaram e passaram a se fixar principalmente na costa dos países africanos. O trânsito do grupo estudado por Castillo se inicia em 1837, com o retorno para a Costa do Benin, e a posterior volta para o Brasil da ex-escravizada de Iá Nassô, Obatossí, cujo nome brasileiro é Marcelina da Silva. Ela assumiu o sobrenome de sua ex-senhora e passou a liderar o terreiro fundado por Iá Nassô, ainda no centro da cidade, na Barroquinha. Este terreiro será transferido para o Engenho Velho, na época, periferia de Salvador, ficando assim conhecido como a Casa Branca do Engenho Velho. Todos os viajantes retornados apresentados por Castillo, têm alguma relação com o terreiro da Casa Branca, ou seja, laços com a liderança da casa, Marcelina da Silva/Obatossí.

A história de fundação da Casa Branca do Engenho Velho/Casa Branca/Ilê Axé Iyanassô/Iya Omi Axé Airá Intilê possui, assim como o nome, algumas narrativas. Entre as narrativas temos o relato mais difundido:

[...] nasceu com essas três mulheres, que foram três africanas: iá Detá, iá Kalá e iá Nassô, e que fizeram a sua pequena comunidade, lá ná, nem sei se nesse tempo chamava candomblé, sei que, à vou na casa de fulano, entendeu. Iam pra lá na barroquinha, onde fizeram suas coisas. (Entrevista de Mãe Stela do Oxóssi, do Ilê Axé Opô Afonjá, concedida ao documentário Cidade das Mulheres, 2005, transcrição nossa).

Várias mulheres energéticas e voluntárias, originárias de Kêto, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte

⁷⁹ O passaporte era exigido tanto para o trânsito interno, entre as províncias, quanto para a entrada e saída do Brasil. A partir da década de 1850, o cônsul inglês em Lagos, passou a emitir passaportes britânicos para facilitar o trânsito dos retornados aos seus locais de origem no interior do país, sendo que estes tinham assinatura e selo consular. A partir de 1859 até 1880, a concessão dos passaportes é estendida aos libertos que saem de Lagos com destino ao Brasil. Muitos africanos libertos no Brasil nesse período são assim portadores de passaportes ingleses, sendo pejorativamente nominados pela polícia baiana de “súditos ingleses de cor preta” (CASTILLO, 2012; VERGER, 2002 [1968]).

da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé chamado Ìyá Omi Áse Àirá Intilè, numa casa [...] próxima à Igreja da Barroquinha (VERGER, 2002 [1981], p. 28).

A partir dos relatos orais, tanto de lideranças como Mãe Stela do Oxóssi, quanto de adeptos no geral e dos documentos levantados em arquivos por pesquisadoras e pesquisadores, podemos afirmar que Iá Nassô/Francisca da Silva esteve presente na fundação da casa e que Obatossí/Marcelina da Silva deu continuidade à organização religiosa que se inicia na Barroquinha e vem a se tornar a Casa Branca do Engenho Velho (VERGER, 2002 [1981]; CASTILLO, 2012).

Dito isso, replicamos aqui as viagens de alguns sujeitos ligados a Casa Branca para a Costa da África e dentro do Brasil. Esses dados como no quadro e a legenda a seguir, (Tabela 1) foram levantadas por Castillo (2012, p.105). Na sequência esquematizamos informações sobre a vida e dados das viagens de sujeitos em trânsito. Os dados foram obtidos a partir dos estudos de Lisa Castillo (2012), Verger (2002 [1981]), Felix Ayoh'Omidire e Alcione Amos (2012).

Viajante	Destino		
	Costa d' África	Pernambuco	Rio de Janeiro
Bamboxê Obitikô	1873-78 1879-85* 1887-96* 1897-99*	1872 1879 1886 1896	1879 1886
Eliseu do Bonfim	1875-76 1877-78		1879-80 1880
Eduardo Américo de Souza	1868-72 1872-81* 1882-97	1881	1881
Joaquim Vieira da Silva	1840-54*	1872 1873	1840-70*

Tabela 1 Arquivo Público da Bahia. Registros de passaportes, 1860-1900; Entradas e saídas de passageiros, 1860-1900; Entradas e saídas de embarcações, 1845-1866; Archdiocese of Lagos, Baptisms, 1860-1900. Fonte: Castillo (2012, p. 104).

*Datas de retornos estimados.

Francisca da Silva/Iá Nassô

(Nasceu em território ioruba, em meados de 1800, provavelmente em Queto – faleceu em Ouidah)

- Africana liberta

- Uma das lideranças da congregação de africanos na Barroquinha

- Uma das fundadoras do que veio a se tornar o terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador, BA
- 1835 – retorna para o Golfo do Benin, se fixa em Ouidah, com seus filhos, o marido José Pedro Autran, agregados, escravizados e escravas (entre elas Marcelina da Silva/Obatossí e sua filha Madalena)

Marcelina da Silva/Obatossí

(Nasceu em território ioruba – 27/06/1885 Salvador, BA)

- Africana liberta, foi escrava de Francisca da Silva/Iá Nassô
- Casada com Miguel Vieira da Silva, com quem tem pelo menos uma filha
- 1835 – retorna para o Golfo do Benin junto com Francisca da Silva
- 1839 – volta para a Bahia no mesmo navio que Rodolfo Manoel Martins de Andrade/Bamboxê de Obtiko
- Consolida a constituição do terreiro da Casa Branca do Engenho Velho.
- Torna-se proprietária de escravizados e adquire consideráveis bens

Rodolfo Manoel Martins de Andrade/ Bamboxê de Obtikô

(Nasceu em meados de 1823, em território ioruba – 26/09/1878)

- 1839 – Chega ao Brasil no mesmo navio que Marcelina da Silva/Obatossí
- Africano liberto, foi ex-escravizado de Manoel Martins de Andrade.
- 22/05/1857 – Consegue sua alforria. Foi auxiliado por Marcelina da Silva/Obatossí para pagar sua alforria
- Reconhecido babalaô na Bahia
- Auxiliou Marcelina da Silva na consolidação do terreiro da Casa Branca, na construção de terreiros na Bahia, Pernambuco e no Rio de Janeiro
- 1858 – passa a ter escravizados
- Março de 1872 - Bamboxê e Joaquim Vieira da Silva/Obasanya foram para Pernambuco e trazem duas crianças e uma crioula (Cosme, Rosária e Feliciana) para irem junto deles para Lagos
- 07/08/1873 – Embarca para Lagos, junto de e/ou responsável por: Cosme, 13 anos, crioulo livre; Rosália, 18 anos, crioula livre; Feliciana Maria da Conceição, 24 anos, crioula; Júlia, 17 anos, crioula livre; Lucrecia, 13 anos, crioula livre e Theóphilo, 7 anos, crioulo livre. As três primeiras foram trazidas de Pernambuco e as três últimas são filhas de Bamboxê

- Teve pelo menos 4 esposas (Firmina da Conceição, Rosalina, Philomena da Conceição, Orisabukola), 6 filhas e 4 filhos (Maria Julia, nasceu por volta de 1854 na Bahia e faleceu em 18/02/1925 na Bahia; Lucrecia, nasceu por volta de 1857 na Bahia; Theóphilo, nasceu por volta de 1864 na Bahia; Justina Maria, nasceu em 30/11/1873 em Lagos; Andreas, nasceu em 10/11/1875 em Lagos; Balbino, nasceu em 12/01/1876 em Lagos; Josepha, nasceu em 01/02/1882 em Lagos; Pedro, nasceu em 30/06/1886 em Lagos; Rosa, nasceu em 06/09/1895 em Lagos e Marcolina Martis Bamboshe, nasceu em 16/06/1897 em Lagos

Joaquim Vieira da Silva/Obasanya/Oba Sãiyá

(Nasceu em 1830 em território ioruba e faleceu em 08/09/1910)

- Ex-escravizado de Antônio Vieira da Silva, um português, traficante que comercializava com os filhos de Xaxá I (famoso traficante que se estabeleceu em Oiudah, foi uma das pessoas mais ricas da época)
- 1870 – Obtém sua carta de alforria
- 17/03/1872 – Entrou com solicitação de passaporte para viajar à província de Pernambuco. Solicitação realizada um dia depois de Bamboxê de Obtikô
- Março de 1872 – Joaquim Vieira da Silva e Bamboxê de Obtikô viajam juntos para Pernambuco e trazem duas crianças e uma crioula para irem para Lagos
- Joaquim foi liderança a frente de uma roça no Rio Vermelho, chamada “Camarão” (LIMA, 2004, p. 212)
- Participou da fundação do terreiro de Eugênia Ana dos Santos/Aninha, o Ilê Axé Opó Afonjá, em Salvador em 1911

Eduardo Américo de Souza Gomes

(Nasceu em 1833, em território ioruba e faleceu em 14/03/1897 em Lagos)

- Africano liberto, ex-escravizado de Américo de Souza Gomes, um bacharel
- 1860 – Comprou sua alforria
- 1865 – Comprou duas africanas escravizadas
- 1866 – Retorna ao Golfo do Benin pela primeira vez
- 19/07/1872 – Volta para a Bahia portando passaporte inglês
- 12/09/1872 - Foi para Pernambuco e retorna a Bahia com três crianças para irem para Lagos
- 1872 – Foi para Lagos com cinco crianças, entre elas três crianças de Pernambuco: Carlos, de 8 anos; Carlos, de 12 anos e Francisca, de 10 anos. E duas crianças da Bahia: Sophia, de 15

anos, filha da africana liberta Esperança Rita Pereira e Querina, de 12 anos, filha de Justa Marcelina da Silva, ambas são ex-escravizadas de Marcelina da Silva/Obatossí. (Sophia e Querina se tornaram esposas de Eduardo Américo de Souza)

- Eduardo Américo de Souza teve pelo menos 7 esposas: Sophia d'Almeida Bastos; Felicidade d' Oliveira; Sophia Pereira; Querina; Maria Julia (filha de Bamboxê, foi para Lagos em 07/08/1873, com 17 anos, junto de seu pai); Servina e Obidum. E 8 filhas e 5 filhos, todos nasceram em Lagos: Victorianna, nasceu em 31/07/1874; Domingos, nasceu em 07/02/1875; Paulina, nasceu em 06/09/1887; Joanna, nasceu em meados de 1877; Felisberto, nasceu aproximadamente em 10/07/1877; Hierônimo, nasceu em 29/07/1878; Vicentina, nasceu em 05/04/1882; Theodora, nasceu em 03/06/1882; Didaco, nasceu em 30/05/1883; Josephina, nasceu em 18/09/1883; Sevina, nasceu em 17/02/1884; Joseph, nasceu em 08/05/1887 e Gregório, nasceu em 09/05/1887.

- 1881 – Eduardo Américo de Souza estava no Brasil: em junho esteve no Rio de Janeiro, em agosto em Pernambuco e em outubro em Maceió

- 20/06/1882 – Retorna para Lagos

Justa Marcelina da Silva

(Nasceu em meados de 1840 em território ioruba e faleceu depois de 1876)

- Africana liberta, foi escrava de Marcelina da Silva/Obatossí

- Mãe de Francisca Marcelina da Silva, que nasceu na Bahia e Querina, que também nasceu na Bahia em 1860

- Em meados de 1876 Justa conseguiu sua liberdade pouco antes da viagem para Lagos

- 1876 – Justa e Francisca foram para Lagos (acredita-se que para visitar Querina, sua filha)

- 11/11/1876 - Voltaram para Bahia juntas com Eliseu do Bonfim. (Justa e suas filhas foram ex-escravizadas de Marcelina da Silva/Iá Nassô que é comadre de Elizeu do Bonfim). Todos chegam a Bahia portando passaporte inglês, “súditos ingleses de cor preta”, são os africanos libertos que portam passaporte inglês (CASTILLO, 2012, p. 75)

***Querina**

(Nasceu em 1860 na Bahia)

- Crioula liberta

- Maio de 1872 Consegue sua alforria. Sua mãe Justa Marcelina da Silva comprou sua alforria. Ambas foram escravas de Marcelina da Silva/Obatossí.

- 19/07/1872 Querina com 12 anos vai para Lagos pela primeira vez. No grupo cujo responsável foi Eduardo Américo de Souza Gomes
- Em algum momento entre 1872 e 1876 Querina casa-se com Eduardo Américo de Souza Gomes, com quem teve pelo menos 3 meninas e 1 menino: Joana (batizada em 1877), Hierônimo (1878), Theodoro_(1882) e Sevina (1884)
- 1889 – Querina esteve na Bahia junto de Sophia de Almeida Bastos (co-esposa)
- 29/12/1889 – Querina e Sophia retornam para Lagos. Ambas não levam os filhos
- 05/04/1896 – Querina esteve na Bahia junto de duas filhas: Joana, 19 anos e Theodora, 14 anos e de Maria Julia (co-esposa, crioula, filha de Bambôxe de Obitikô, retorna para Lagos em 1873 junto com um grupo sob a responsabilidade de seu pai)

Eliseu do Bonfim/Oyá Togum/Àreòjè

(Nasceu em Abeokuta e faleceu em 1887 Bahia)

- Do povo egbá, da cidade de Abeokuta. Sua família é do clã Iká-Agura. Seu pai morava em um conjunto familiar no bairro do Iká, em Abeokuta e teve muitas esposas. Seu pai faleceu antes que Eliseu fosse capturado e escravizado. Sua mãe se chamava Omowaye (uma criança veio ao mundo), nasceu em Oió, filha de Ajani Wereoju, vivia em uma cidade Ibarapa, chamada Saganun, em 1875 sua mãe já vivia em Ibadan, vindo a falecer em 1885 nesta mesma cidade
- Meados de 1842 – chega ao Brasil e se torna escravizado da nação. Por conta da ilegalidade do tráfico (em 1826 o Brasil assina com a Inglaterra um tratado que proíbe a importação de africanos para serem escravizados. Em 1831 a Lei no Brasil torna o tráfico ilegal), os africanos cujos navios fossem apresados pelas autoridades britânicas ou brasileiras no Brasil se tornavam livres, precisavam prestar quatorze anos de serviço ao governo ou as instituições filantrópicas ou a particulares contratados, mas na prática se tornavam “escravos da nação” (REIS, 2008)
- Meados de 1852 - Teve sua liberdade efetivada.
- Foi casado com Felicidade Silva Paranhos/Majebassâ (que eu não viva em vão/ que eu não morra sem filhos) (nasceu em território ioruba, faleceu em 1919 na Bahia, BA), sua primeira esposa e teve mais quatro esposas que moravam com ele. Teve cinco filhos, quatro com Felicidade e um filho com uma mulher que não era esposa e morava em outro lugar. Felicidade Majebassâ teve a alforria comprada por Eliseu do Bonfim em 1855
- 1875 – Eliseu vai para Lagos e leva seu filho Martiniano Eliseu do Bonfim, crioulo livre, de 13 para 14 anos; Lauriano, crioulo livre, de 10 anos foi a pedido de seu tutor João Teixeira de Carvalho, o qual foi para Lagos em 1868.

- 11/11/1876, quando retorna para Salvador, depois de uma passagem de quase um ano em Lagos. Volta junto de Justa Marcelina da Silva, africana liberta, e sua filha Francisca Marcelina da Silva, crioula, elas provavelmente estavam em Lagos para visitar Querina, que vive em Lagos desde 1872
- Foi “súdito inglês de cor preta”, como eram chamados os africanos que portavam passaporte inglês no Brasil
- Comerciante de produtos africanos (pano da costa, azeite de dendê, noz de cola, sabão preto)

Martiniano Eliseu do Bomfim/ Ojeladé/ Ajímúda

(Nasceu em 1859 em Salvador, BA e faleceu em 1943 em Salvador, BA)

- Crioulo livre, filho de Eliseu do Bomfim/Oyá Togum e Felicidade Silva Paranhos/Majebassâ
- 14/10/1875 - Vai pela primeira vez para Lagos, quando tinha de 13 para 14 anos. Seu pai, Eliseu do Bomfim, leva Martiniano Eliseu do Bomfim e Lauriano nesta viagem. Permanece em Lagos por 11 anos. Enquanto viveu em Lagos foi membro ativo da sociedade do culto Egungun, do terreiro de Adebayo, onde morou
- 11/11/1886 - Volta para Salvador, BA
- Se casou no civil por volta de 1920 com a primeira esposa, que veio a falecer. Se casou com a segunda esposa, Mathilde do Bomfim. Dos vinte filhos que teve, só sobreviveram três filhas e um filho. Casou-se com ambas as esposas no cartório civil e na igreja dos agudás (católica)
- Sacerdote africano, auxiliou na constituição de alguns Candomblés na Bahia, em Salvador e no Rio de Janeiro.

Ao sistematizar/juntar as informações para apresentar no texto, notamos algumas nuances que constituem essas relações. Entre elas, a presença das mulheres e das crianças em trânsito. A partir da perspectiva geracional e de gênero: mulheres, homens e crianças estiveram em movimento, vinculadas direta ou indiretamente à Casa Branca. Fazemos assim algumas conjecturas acerca das motivações dos trânsitos: uma delas refere-se a questão das alianças matrimoniais; outra refere-se aos processos de aprendizagens, seja nas instituições escolares oficiais, seja no mundo das profissões, seja nos saberes e práticas dos cultos ancestrais iorubas e, por fim, as relações comerciais estabelecidas nessa rede socioreligiosa de viajantes transatlânticos.

Ao perceber a constituição dessas redes destacamos uma questão que perpassa as demais, tanto no passado, como no presente, a saber, a cosmovisão que permeia todos os

envolvidos: o entendimento da importância do destino pessoal nos cultos ancestrais. Retomamos Marimba Ani (1994) em sua conceituação acerca da importância da espiritualidade no estudo das culturas africanas, diferentemente da ciência ocidental que separa o eu do todo. Tanto entre os iorubas quanto entre os cultos ancestrais de matrizes africanas no Brasil os cuidados com o ser se dão de maneira integral, pois a “vida, considerada aqui como uma unidade em que tudo é interligado, interdependente e interativo; em que o material e o espiritual nunca estão dissociados” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p.174). Em cada espaço de cuidado, de maneira mais ou menos explícita e intensa essa imbricação é sentida.

O destino ocupa um importante lugar na espiritualidade dos povos iorubas, sendo consultado regularmente, por intermédio do oráculo de Ifá. Se hoje, passado cerca de quinhentos anos da chegada dos iorubas no Brasil, observamos esta prática no cotidiano dos terreiros, podemos tranquilamente compreender, que naquele momento a consulta rotineira estava viva entre os africanos e seus descendentes. É o eu e o universo, o eu manifesta-se no anseio de retornar à terra ancestral, o universo por sua vez se manifesta no destino.

Esse destino é acessado por meio do oráculo: no caso dos iorubas, o oráculo de Ifá revela o odu (destino) da pessoa⁸⁰. O oráculo transmite as mensagens dos Orixás, o Odu (caminho) da pessoa e do próprio Ifá. Segundo baba Ogunjimi, ele possibilita que a pessoa encontre o equilíbrio, uma vez que o ser humano em sua incompletude, não sabe lidar por exemplo, com a tristeza, a perda.

Ifá é para nós, como eu falei para você, religião em si, uma escola, aonde ele explica a filosofia da vida, Ifá é o nome dado para essa filosofia. Tem um homem que chama Orunmila, que é uma pessoa, um ser humano, só que a gente acredita que ele não foi nascido, ele foi mandado por Olodumare, e essa é nossa parte da mitologia no meio. Nós também não vimos ele nascido, a gente acredita, a fé em Orunmila. Ele foi mandado através de Olodumare, que é o deus supremo, para ensinar o ser humano a saber viver entre a energia positiva e negativa. Que ser humano foi criado com essas duas energias, e só quem tem sabedoria de viver é que consegue dar passos, quem não tem sabedoria de viver fica parado, a vida não anda. Aonde você vai ter que saber lidar com sua vida negatividade e quando energia é alegria você sabe lidar, quando é tristeza você vai saber lidar, se você vive, se não, não sabe viver, ele só vai procurar somente alegria, uma vida que não existe. [...] ele vem mandado por Olodumare, deus supremo, para ensinar ser humano como viver a vida de alegria e tristeza, que dois está junto, se não ele fica ignorante. [...] e assim ele cria, que ele é um alquimista da vida, para que você saber ensinar o povo a viver, então, esses alquimistas chama babalaô, que aprende o segredo da natureza. Assim, ele ensina outros seguidores, como ele pode viver a vida, assim, ele não fica tristes, que a tristeza está muito perto da felicidade, os dois

⁸⁰ No Brasil, mesmo que as práticas de Ifá estejam presentes ao longo do tempo, ganhará primazia o oráculo de Exu/jogo de búzios (BASTIDE, 2011 [1958]).

vivem junto, vira e mexe ele vai ficar triste, e ele não vai saber lidar com essa tristeza, que fica profunda na tristeza e não vive. (Entrevista concedida pelo babalaô Ogunjimi, em 08/10/2016, São Paulo, SP).

Assim, nos perguntamos se as alianças matrimoniais e as idas das crianças, mulheres e homens foram indicadas e/ou confirmadas pelo oráculo. Pois, sabemos que para os adeptos, muitas das ações tomadas são precedidas pela consulta ao oráculo. Os ancestrais devem ser consultados sempre que se for tomar uma decisão importante, seja para uma viagem, uma oferta de trabalho, os cuidados para com uma doença, a compra de algum bem, um relacionamento amoroso a ser estabelecido, entre outras questões:

É absolutamente impossível para um ioruba cuja alma continue presa a sua crença tradicional fazer absolutamente qualquer coisa sem consultar o oráculo de Ifá. Tem sido sempre, através da história dos iorubás, uma atitude *sine qua non* diante da vida. Antes do noivado, antes do casamento, antes do nascimento do filho, no nascimento do filho, nos sucessivos estágios da vida de um homem, antes da indicação de um rei, antes da feitura de um chefe, antes da indicação de qualquer pessoa para um cargo, antes de uma viagem ser feita, em tempos de crise, em tempos de doença, em todo qualquer tempo, Ifá é consultado como guia e garantia (IDOWU, apud REIS, 2008, p. 129-130).

Partimos então do entendimento de que essa rede socioreligiosa comporta alianças matrimoniais e aprendizados das práticas dos cultos ancestrais iorubas. Ela se estrutura e fundamenta em torno da questão do destino. Ao ser revelado por meio do oráculo que determinados procedimentos ou ações devem ser seguidos para que a pessoa tenha prosperidade na vida, ela deve agir, fazer acontecer. Sendo que nesta visão de mundo, a partir do momento que a pessoa passa a seguir as revelações de Ifá, Olodumaré (o criador), os Orixás e os ancestrais irão auxiliá-la a conquistar os objetivos.

Levamos a hipótese de que o destino orientou **Bamboxê de Obitikô**, africano liberto, a levar em 07/08/1873 sua filha mais velha, **Maria Júlia**, crioula livre, com 17 anos na época, para Lagos, para se casar com **Eduardo Américo de Souza Gomes**, africano liberto. Bamboxê foi responsável por levar, além de sua filha, nesta mesma viagem, outras seis crianças: entre elas as duas filhas Maria Júlia e Lucrecia, 13 anos, e o filho Theóphilo, de 07 anos; outras duas crianças e uma mulher de Pernambuco. Essa mulher era **Feliciana Maria da Conceição**, crioula, de 24 anos, ela se tornou esposa de Bamboxê de Obitikô em Lagos⁸¹.

⁸¹A união de Bamboxê com Feliciana é comprovada pelos registros de batismo da *Archdiocese of Lagos*. A filha que ambos tiveram em Lagos, Justina Maria, nasceu no dia 30/11/1873 e seu batizado ocorreu no dia 20/01/1876. O nome de Feliciana Maria da Conceição aparece como de Firmina da Conceição. Pelas datas de saída de Salvador

Eduardo Américo de Souza passou a residir em Lagos desde 1868 e permaneceu sazonalmente em algumas províncias no Brasil, entre elas, Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco. Ele, por sua vez, foi responsável por levar cinco crianças de Salvador para Lagos em janeiro de 1873, entre elas, três crianças de Pernambuco e duas de Salvador. De Pernambuco: Carlos, de 08 anos, Carlos, de 12 anos e Francisca, de 10 anos. De Salvador foram **Sophia Pereira**, de 15 anos, filha da africana liberta Esperança Rita Pereira e **Querina**, 12 anos, filha de Justa Marcelina da Silva (Esperança e Querina foram escravas de Marcelina da Silva/Obatossí, ialorixá da Casa Branca do Engenho Velho). Querina e Sophia Pereira se casaram com Eduardo Américo de Souza, prova disso são os registros de batismo da *Archdioces of Lagos* no ano de 1877, ambas batizaram respectivamente as filhas Joanna e Paulina (CASTILLO, 2012, p. 98).

Levantamos a hipótese de que foi também o destino que orientou **Eliseu do Bomfim**, sacerdote africano liberto, a levar seu filho Martiniano Eliseu do Bomfim, crioulo livre, para se aperfeiçoar tanto nos estudos formais, quanto no culto de Egungun. Também supomos que as demais crianças que foram levadas por Bamboxê e Eduardo Américo para Lagos foram para se aperfeiçoar nos estudos formais e nos saberes ancestrais.

Martiniano Eliseu do Bomfim (1859 Salvador, BA – 1943 Salvador, BA), foi um reconhecido babalaô baiano, filho de pais iorubas alforriados. A partir de uma entrevista concedida a Lorenzo Dow Turner, na década de 1940, podemos afirmar que a preocupação com sua formação foi um fator na decisão de seu pai, o babalaô Eliseu do Bomfim em levá-lo para morar na Nigéria. Em 1875, por volta de seus 13 para 14 anos, Martiniano passa a residir em Lagos, Nigéria, onde permanece por 11 anos. Seu pai o matriculou em uma escola britânica – a partir de 1851, com a ocupação inglesa em Lagos, são fundadas escolas – onde ele estudou as disciplinas da época, entre elas a língua inglesa. Na cidade aprende a profissão de pedreiro, profissão essa que será exercida também no Brasil, fato corroborado pelo registro de um cartão de visitas.

com destino a Lagos e do nascimento da criança de Feliciano e Bamboxê, ela chegou grávida em Lagos (CASTILLO, 2012).

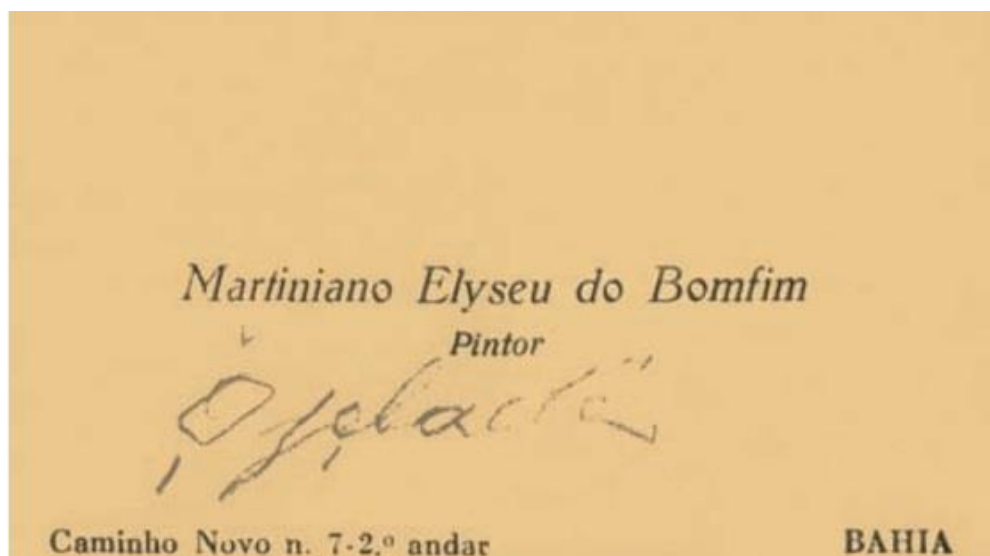


Figura 1: Cartão de visitas de Martiniano Eliseu do Bonfim, com o seu nome em iorubá manuscrito, 1940
 Fonte: Coleção Lorenzo Dow Turner, *Anacostia Community Museum, Smithsonian Institution, Washington, D.C.*
 In: AYOH'OMIDIRE, 2012, p.239.

Na casa familiar onde residiu em Lagos, ele passou a vivenciar cotidianamente o culto de Egungun, e ao longo dos anos ele se torna um sacerdote desse culto, bem como fluente na língua ioruba e inglesa, motivo de orgulho durante toda a sua vida. Na Nigéria manteve contato com a família de seus pais, com africanos e seus descendentes retornados que se fixaram e os que continuaram a realizar as viagens transatlânticas. (AYOH'OMIDIRE; AMOS, 2012).

A questão dos estudos aparece no trabalho de João do Rio⁸², em *As religiões do Rio*, ao falar do estudo das tradições religiosas, “alguns ricos mandam a descendência brasileira à África para estudar a religião, outros deixam como dote aos filhos cruzados daqui os mistérios e as feitiçarias. Todos, porém, falam entre si um idioma comum: - o eubá⁸³” (RIO, 1976 [1904], p. 2). Nota-se que enquanto os colonizadores, que tinham condições econômicas e/ou influências, mandam seus filhos para estudar na Europa, nesse primeiro momento, os africanos mandam seus filhos para estudar em África. Sejam os estudos escolares formais e/ou as práticas religiosas tradicionais. São adotadas as mesmas ações tanto por segmentos dentre os europeus, quanto dentre os africanos libertos, contudo, as cosmovisões que eram alimentadas são distintas.

Possivelmente o hábito do deslocamento para aprender/estudar tenha sido uma prática antiga, comum entre os iorubas. Esse deslocamento vigora nos dias atuais entre os iorubas na

⁸² João do Rio é o pseudônimo de João Paulo Coelho Barreto, escritor e jornalista. O livro “As religiões do Rio” é uma compilação de reportagens publicadas na Gazeta de Notícias, do Rio de Janeiro, entre janeiro e março de 1904.

⁸³ Eubá trata-se da língua (ede) ioruba.

Nigéria e de certa forma no Brasil. Durante a estadia junto à família de baba Bankole, em Ogbomosho, Oió, verificamos a presença de vários jovens (a maioria rapazes com uma média de idade entre 12 e 25 anos e uma moça de 27 anos) que não são parentes consanguíneos e que vivem no que denominamos aqui de casa familiar ampliada⁸⁴. É na casa familiar ampliada que todas as práticas religiosas são realizadas, casa, trabalho e espiritualidade se misturam - quando o pai falece, a casa continua sendo da família inteira. Os filhos que não se casaram continuam morando nela, os filhos que se casam e não possuem condições de construir suas casas, continuam a viver nela, mas agora com a esposa e os futuros filhos, como também, continuam a viver na casa as demais esposas do pai falecido, se for o caso. Segundo o babalawô nigeriano Ekundayo Alalekan Awe, não existe problema em disputar a herança da casa, ela permanece enquanto espaço coletivo familiar.

Todos esses jovens vêm para aprender as práticas religiosas, como também para os estudos secundários ou universitários. Enquanto esses rapazes e moças estiverem na casa, eles são responsabilidade de quem os acolhe. Se vier a acontecer algum desentendimento, problema, tomada de decisão, quem acolhe/a família que acolhe fica no lugar do pai e da mãe. Segundo baba Ekundayo Alalekan Awe, os nigerianos são um povo que viaja muito, que gosta de andar, conhecer. Nos relatou, que quando jovem, também foi morar na casa de outra família, amiga da sua, a fim de aprender outro idioma.⁸⁵

Além dos estudos formais e dos aprendizados das práticas rituais, o comércio entre africanos libertos e seus descendentes livres se fez presente no Golfo do Benin. Ao retomar em nossas vivências as atividades exercidas pelas lideranças à frente da linhagem do Ilê Axé Oxumarê, em Salvador, temos que todos foram comerciantes, com parcial exceção da atual liderança, baba Pecê, que tem enquanto principal profissão para além do sacerdócio, a carreira de policial militar, tendo mesmo assim, atividades ligadas ao comércio⁸⁶.

⁸⁴ Digo casa familiar ampliada por serem casas compartilhadas, na qual vivem mais de um núcleo: que podem ser compostos por: um marido, suas esposas e os filhos; por filhos casados e suas esposas; por irmãos, suas esposas e filhos, sobrinhos, avós, avôs e pessoas não consanguíneas, mas que ao adentrarem na casa passam a ser agregados a família, recebendo os mesmos tratamentos e cuidados, a casa é de todos.

⁸⁵ No Brasil no passado e no presente são observados trânsitos entre os terreiros para se aprender e realizar rituais, mas uma das diferenças em relação aos iorubas na Nigéria, é que quem desloca majoritariamente não são os mais novos, os que estão se iniciando nas práticas – a não ser que já seja uma liderança religiosa e esteja passando para uma outra modalidade de culto – são, sobretudo, os ogans, as mais experientes – agbome - e as lideranças – pais e mães de santo. Os ogans – dentre os ogans, os que tem a função de tocar atabaque – circulam pelos terreiros para aprender e/ou aperfeiçoar. Já as lideranças se deslocam em sentidos duplos, tanto as lideranças a frente da casa matriz da linhagem, quanto as lideranças filiadas a casa matriz se movimentam. Esses deslocamentos, geralmente tem a ver com a realização dos cumprimentos prescritivos ao longo da vida de um iniciado, sendo esse iniciado por sua vez, geralmente um sacerdote com casa aberta.

⁸⁶ Uma de suas filhas de santo, filha de Iemanjá, que é a senhora responsável pela cozinha, trabalha em uma banca, que ele possui no mercado de São Joaquim, em Salvador.

Para refletir sobre o tráfico, a comercialização e compra de escravizados por parte dos africanos libertos do Brasil, nos referendamos na pesquisa de João José Reis (2008) sobre as escravidões, as liberdades e os Candomblés na Bahia do século XIX. A partir da história de vida do sacerdote africano Domingos Sodré o autor compartilha elementos que são fundamentais para perceber as relações estabelecidas entre os africanos e seus descendentes livres ou não entre si, e em suas relações com outros grupos sociais, as instituições e as leis existentes na época. A partir dos levantamentos realizados em diversos arquivos, o autor perpassa temas muito caros para estudiosos das questões étnico raciais no Brasil.

Domingos Sodré, nasceu aproximadamente no final do século XVIII, em Lagos e faleceu em 1887, em Salvador. Foi capturado em Lagos e chegou na Bahia em meados de 1810, por volta dos seus vinte anos. Sobre o local de captura e venda de Domingos Sodré, João José Reis nos fornece informações para refletir sobre a posição ocupada pelos sacerdotes de Ifá na cidade de Lagos. Segundo o autor, Lagos não possuía uma vida religiosa tão opulenta como outras regiões do território ioruba, contudo, mediante o florescimento econômico que se estabeleceu na cidade, devido ao tráfico, os sacerdotes de Ifá passaram a desempenhar papéis importantíssimos, tanto nas questões medicinais, quanto nas decisões políticas. Uma verdadeira elite dominante “formada por verdadeiros “chefes espirituais”, os Ogalade, especialistas nos diversos ramos da medicina local. Também tinham grande popularidade e projeção social os especialistas nos sistemas divinatórios” (REIS, 2008, p.133). As funções dos especialistas divinatórios envolvem desde desvendar, orientar e proceder com técnicas para solução de questões do cotidiano da população de modo geral (doença, relacionamentos amorosos, trabalhos e outros) até a própria sucessão dos reis e no limite, a sua permanência no trono⁸⁷. As decisões mais importantes a serem tomadas pelos reis iorubas passam pela consulta ao oráculo. Assim, a adivinhação e conseqüentemente os sacerdotes que carregam esse saber desempenham papel social e político significativos nesse contexto.

Em decorrência das intensas guerras entre os reinos, o tráfico, as mudanças socioeconômicas e culturais, muitas das práticas sacerdotais se alteraram consideravelmente - para além do que se alterariam sem a incidência das intervenções exteriores ao grupo -, principalmente nas localidades de maiores incidências das transformações, como é o caso de Lagos. Somadas a essas mudanças nas práticas sacerdotais ainda em África outras alterações se fizeram presentes no Brasil. Ao chegar no Brasil tanto Domingos Sodré, quanto outros

⁸⁷ Sobre a permanência do rei no trono, temos no próprio mito de Xangô, a atuação de um conselho, que tem babalaôs entre seus membros. Eles destituíram e condenaram Xangô a morte, por conta de suas insanas ações, a qual chegou a queimar todo o reino (PRANDI, 2001).

sacerdotes africanos escravizados se depararam com as repressões do cativo e, queira ou não, o intercâmbio com outras culturas, cujos elementos foram ora impostos, ora apropriados. As reelaborações das atividades sacerdotais estabelecidas no novo contexto resultaram em um processo que permitiu o “florescimento de práticas divinatórias híbridas” (BRAGA, apud REIS, 2008, p. 134). Essas práticas divinatórias híbridas envolveram, entre outras coisas, a passagem das consultas de Ifá para as consultas com o uso do jogo de búzios, da adivinhação que em território ioruba é atividade exclusiva dos babalaôs, para a prevalência dela entre os babalorixás e ialorixás no Brasil (REIS, 2008).

Roger Bastide (2001 [1958]) buscou compreender a organização estrutural dos Candomblés da Bahia. Ele descreve a função dos sacerdotes e sacerdotisas do culto os diferenciando: ao babalaô cabe a adivinhação, mais voltado para os caminhos e destino dos homens, é aquele que olha, o olhador, aquele que acessa os segredos; o babalorixá, cuidador e a ialorixá, cuidadora são incumbidos do culto aos Orixás, a comunicação com os ancestrais primordiais e os que se tornaram divinizados; o babalossaim, cuidador das folhas, é responsável pelas folhas, conhece os segredos das folhas, da natureza; e finalmente o babaojé, que é responsável pelo culto dos Eguns, que são os espíritos dos antepassados, conhecedor do culto dos mortos. Bastide analisa os processos de transformação do culto, sendo um dos pontos principais a passagem do oráculo de Ifá para o oráculo de Exu, assim como o acúmulo de parte das funções dos outros sacerdotes do culto pelo babalorixá e/ou ialorixá.

Domingos Sodré, que era tido como adivinho e feiticeiro sofreu constantes perseguições por parte da polícia. Além de adivinhar, ele sabia quais os procedimentos para satisfazer as divindades. Segundo Bascom, “os babalaôs são herbalistas tanto quanto adivinhos” (BASCOM, apud REIS, 2008, p. 132). Domingos Sodré, assim como outros libertos, passa a empregar tanto práticas provenientes dos valores civilizatórios negros africanos, quanto práticas próprias das sociedades onde se encontram imersos, como por exemplo, a adesão de africanos ao catolicismo.

Ser africano liberto ou um descendente livre não foi e não é quesito para acabar com as desigualdades e injustiças sociais. Entre as possibilidades de sobreviver, alguns africanos irão se aquilombar, outros irão continuar escravizados, mesmo que livres, trabalhando, por vezes, para os mesmos senhores, usurpadores das terras no campo e dos meios de produção na cidade⁸⁸. Entre as criativas buscas por sobreviver e tentar viver, alguns africanos,

⁸⁸Sobre continuar a ser escravo mesmo que livre, me recordo de Seu Sebastião, 88 anos, da comunidade quilombola de Porto Leocárdio, localizada no distrito de Lavrinhas de São Sebastião, do município de São Luiz do Norte, GO. Em determinado momento, em nossos diálogos, durante o ano de 2016, ao falar de quando tinha acabado de se

majoritariamente livres, realizaram práticas similares as dos dominadores. Contudo, parte significativa desses africanos realizará atividades que simultaneamente contribuiram para a liberdade, ou ao menos para amenizar as opressões dos africanos escravizados.

Os africanos que vivem no Brasil há alguns anos são denominados por João José Reis de ladinos, e suas trajetórias um processo de ladinização. Esse termo é sugerido por Emilia Viotti da Costa e se contrapõe ao termo de crioulo e criolização, primeiramente porque se trata de africanos e não de seus descendentes nascidos no Brasil. A outra questão, apresentada por Reis, é de que a expressão é

[...] válida para todas as gerações de africanos natos que, mesmo na época de vigência plena do tráfico, tiveram com o tempo de adaptar, reinventar e criar de novo seus valores e práticas culturais, além de assimilar muitos dos costumes locais, sob as novas circunstâncias e sob a pressão da escravidão deste lado do Atlântico. Os ladinos, no entanto, se adaptaram sem descartar tudo que haviam aprendido do lado de lá do Atlântico (REIS, 2008, p. 317).

A experiência de vida protagonizada pelo africano ladino, adivinho Domingos Sodré na Bahia, nos permite perceber algumas relações que simultaneamente podem beneficiar a si mesmos, beneficiar os escravizadores, os escravizados, os alforriados, os brancos e negros, a polícia e os foragidos da polícia e outras. Entre elas pontuamos:

- Feitiço para amansar escravizador e feitiço para amansar escravizado

Domingos Sodré atendia demanda tanto dos escravizadores, que procuravam ter um escravizado dócil; quanto, demandas de escravizados para amansar o senhor (o termo amansar senhor aparece nas denúncias dos prontuários policiais), para trabalhar menos, para não receber castigos, como também, para conseguir uma boa negociação do valor da alforria. A busca da feitiçaria para atuar junto a conquista da alforria foi importante, visto que, até 1871, quem estabelecia o valor da alforria era no limite o escravizador. Para amenizar as discrepâncias, foi criada em 28/09/1871 uma Lei que se pautava pela ideia do preço justo, com isso em casos de discordância em relação ao valor da alforria, o juiz definia o preço (REIS, 2008, p. 224, 225). Mas, mesmo com essa Lei, muitos africanos escravizados enfrentaram imensas dificuldades em obter a alforria. Primeiramente, era preciso que o escravizador aceitasse, que as condições de trabalho forçado permitissem obter algum dinheiro, que liberasse a aquisição da alforria para toda a família e não somente para um membro da família, entre outras dificuldades. É nesse

casar com Dona Maria Gercy de Lima, 83 anos, e de como ganhava pouco pelo trabalho realizado nas terras do fazendeiro, que era vizinho da comunidade. Lhe perguntei, se ele havia sofrido preconceito por ser negro. Ele me respondeu: não te falei que ganhava uns cinco litros de arroz por um dia inteiro de trabalho. Isso não é escravidão?

contexto que feitiçaria e a alforria se tocam, se juntam para a conquista da liberdade, mesmo que parcial.

- O sistema de junta de alforria

As juntas são associações predominantemente de homens africanos que possibilitava não só a compra da alforria, mas era também um meio dos libertos ganharem dinheiro, já que os libertos emprestavam dinheiro aos escravizados a juros. As juntas constituíram verdadeiras empresas bancárias africanas, os juros e taxas que ficavam para os credores, chegavam a 20%. Não se tratava nem de filantropia solidária pura, nem somente um meio de ganhar dinheiro por parte dos investidores, uma vez que estas associações eram o meio por intermédio do qual ambos tanto a renda quanto a liberdade eram vislumbradas em meio ao contexto de desigualdade. (REIS, 2008, p. 208 e 209).

Domingos Sodré foi chefe de junta, provavelmente pela sua ascensão ritual em comparação ao demais membros, além do respeito e confiança necessários para ser um chefe. Os membros dessa organização não se juntavam necessariamente por filiação étnica, mas por freguesia, por proximidade da vida, do trabalho. Contudo, no século XIX nos tempos de Domingos Sodré, 80% das juntas eram compostas por nagôs (REIS, 2008, p. 207).

As juntas lembram o esusu ioruba (espécie de consórcio financeiro para a compra da noiva), que nos primeiros tempos, não cobrava juros e nem taxas; não previa o depósito de uma soma fixa e futura divisão a partir do que foi depositado. No esusu cada um depositava quanto podia, e ao final era dividido igualmente entre seus membros, diferenciando-o assim das juntas. Nos esusu, a liderança era escolhida em um sistema de rodízio e não um chefe fixo como nas juntas (REIS, 2008, p. 206 - 209).

- Tráfico de africanos por africanos no Brasil

Esta modalidade do tráfico era praticada sobretudo por africanos libertos/ladinos, mas em número bem menor também ocorreu entre africanos escravizados e seus descendentes. Domingos Sodré, teve ao longo de sua vida seis escravizados, já a liberta nagô Francisca da Silva/Iá Nassô, fundadora da Casa Branca, possuiu pelo menos quinze escravizados entre 1832 – 1837, alguns pagaram por sua alforria, outros ela concedeu com a condição de retornarem junto dela para o Golfo do Benin em 1837. A sucessória da Casa Branca, Marcelina da Silva/Obatossí (ex-escravizada de Iá Nassô), ao voltar ao Brasil e tomar frente do terreiro, passa a ter dezoito escravizados entre 1844 e 1878 (REIS, 2008, p. 297-298).

João José Reis pergunta: qual a representatividade dessas lideranças religiosas em relação aos africanos livres que eram proprietários de escravizados? A partir dos levantamentos feitos pelo autor dos inventários e de alguns censos, entre eles, o feito na freguesia de Santana, Salvador, BA em 1849, temos que entre os africanos libertos poucos tinham escravizados, e os que tinham eram em sua maioria proprietários de no máximo dois. Ter mais de seis escravizados ao mesmo tempo fazia parte de uma pequena elite negra que se constituiu na Bahia, e podemos dizer, em algumas partes do Brasil. Mas, mesmo essa pequena elite, pertenceu ao universo de pequenos escravistas. Assim, também eram os africanos libertos que participavam do tráfico: em sua maioria eram de pequenos traficantes. Importante ressaltar que existem exceções, como é o caso de Francisco Felix de Souza, Xaxá I e seus descendentes, mas em sua maioria, esses africanos libertos participavam das franjas do escravismo e do tráfico, tanto que a partir da proibição mais acirrada do tráfico, esses pequenos proprietários de gente, passaram a investir seus negócios em outras frentes. Entre elas, no tráfico ilegal entre as províncias do Brasil, e posteriormente em outros setores da economia, mesmo frente às diversas leis impostas no intuito de impedir qualquer ascensão política, econômica ou social dos negros. Assim, eles passam a investir no setor imobiliário, no setor financeiro, tanto em imóveis/aluguéis, como em aplicações na Caixa Econômica Federal (REIS, 2008, p. 233, 298 – 303).

Somando a fase ilegal do tráfico e seu fim, com o crescimento das monoculturas nas outras províncias brasileiras, o aumento e crescimentos das cidades ao longo do século XIX, o pequeno número de africanos libertos que eram proprietários de escravizados e participavam do tráfico, foram excluídos desse comércio/negócio. O que era vantajoso para os pequenos investidores até 1850 deixa de ser e diante desse contexto de mudança passam a direcionar suas rendas, principalmente, ao setor especulativo (REIS, 2008, p. 299 - 305).

Além do envolvimento direto no tráfico, africanos livres trocavam e comercializavam mercadorias africanas no Brasil e brasileiras em África. Manuela Carneiro da Cunha em seu livro *Escravos Libertos e sua Volta à África* (2012 [1985]), seguindo os passos de Pierre Fatumbi Verger, ao relatar sobre os trânsitos e trocas comerciais estabelecidas entre o Golfo do Benin e o Brasil, destaca as intensivas trocas estabelecidas principalmente entre africanos libertos e seus descendentes com os africanos em África, mais especificamente nigerianos, na virada do século XIX para o século XX. São trocadas mercadorias tais como: panos da costa, sementes de obí e orobô, azeite de dendê, estatuetas, utensílios próprios dos cultos.

No início do século XX, essas trocas foram interrompidas mediante sucessivas intervenções dos mercados europeus, defendidos pelos seus respectivos Estados Nacionais, principalmente a Inglaterra, muito mais fortes que o Estado brasileiro.

Ao traçar uma linha no tempo em relação às trocas entre Brasil e a Costa africana, verificamos que as mesmas se dão desde os primeiros anos do tráfico. Iam e vinham alimentos, artefatos, cantigas, rituais e pessoas. A mandioca passou a fazer parte da alimentação dos nigerianos, assim como, o dendê da nossa (SILVA, 2011). Linhagens se expandem reencontram, como foi o caso apontado de Martiniano Eliseu do Bonfim, ao viver na casa de um parente em Lagos, e na tentativa de sua avó paterna de levá-lo para viver junto dela. Mulheres são levadas, e podemos afirmar, trocadas. Essas mulheres e suas crianças vão perpetuar alianças e fortalecer as redes sociorreligiosas em África e no Brasil. Em meio as viagens, homens, mulheres e crianças se movimentam de Lagos para a Bahia, e da Bahia para Pernambuco e o Rio de Janeiro. Podemos levantar a hipótese de que esses contatos fortaleceram os saberes e as práticas dos dois lados do Atlântico e contribuíram para a constituição do que veio a se tornar os Candomblés no Brasil. Nos levantamentos de Castillo (2012), observamos que os viajantes circulavam pelas províncias auxiliando na criação/consolidação de terreiros, estabelecendo laços matrimoniais, intercâmbio de cuidados e saberes, como também na comercialização de produtos africanos do lado de cá (Brasil) e produtos brasileiros do lado de lá (em África).

Tanto homens e mulheres, quanto os mais experientes e os mais jovens circulavam, se movimentavam e trocavam cuidados e saberes, constituíam-se alianças seja pelo matrimônio ou na família ampliada. As linhagens se constituem, ampliam e se fortalecem. Destacamos as mulheres e crianças, elas vão e vem, por exemplo: em 1889 Querina e Sophia de Almeida Bastos, co-esposas de Eduardo Américo de Souza, vieram de Lagos, local onde viviam, para o terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador e ao retornarem, deixam seus filhos (CASTILLO, 2012).

Nos perguntamos: seriam intercâmbios? Trocas de saberes? Constituição de futuras alianças matrimoniais ou rituais? Supomos que todas as indagações se afirmam, pois, como pudemos observar em Ogbomosho, Oió, Nigéria, no passado e no presente, crianças e jovens, (majoritariamente meninos) circulam para aprender ou aperfeiçoar saberes próprios do culto de Ifá, como também circulam, meninos e meninas para os estudos em instituições escolares (ensino básico ou universitário). Mesmo que o objetivo inicial seja a formação escolar, as trocas de saberes ancestrais se fazem presentes. Elas, as crianças e jovens, saem das casas de suas

famílias consaguíneas e passam a viver, por um tempo, em casas de sacerdotes, para aprender e/ou se aperfeiçoar, tornando-se especialistas desses saberes e práticas ancestrais e, por vezes, concomitantemente nos saberes educacionais acadêmicos.

Tudo circula ao mesmo tempo, saberes, cuidados, laços matrimoniais, rituais. Tudo se troca, o dom se manifesta. A coisa dada, recebida e a obrigação de restituir, seja para a mesma pessoa que recebeu, seja para outras (MAUSS, 2003 [1950]). A criação e consolidação dos Candomblés no Brasil se estrutura por meio das relações dádivas. Mesmo que relações mercadológicas também os estructure, é sobretudo a dádiva que se faz presente. Como afirmam os seguidores da teoria da dádiva, além de princípios do dom existir na atualidade, só é suportável a vida em sociedade no sistema de produção capitalista porque as relações dádivas permanecem. Nessa perspectiva, mesmo que as juntas, sejam, de acordo com Reis (2008) organizações financeiras negras, elas também são sociedades de auxílio mútuo, de um lado, africanos libertos que por meio delas investem seu dinheiro e conseguem retirar sua renda/sustento, do outro esta é uma das possibilidades dos africanos escravizados comprarem sua alforria, já que não teriam muitas outras chances de tomar dinheiro emprestado de outra organização, tendo em vista a sua situação de escravizado.

Mesmo que os produtos africanos tenham preço elevado no Brasil, como é o caso do pano da costa, que por volta dos anos de 1820, chegou a custar 5 libras esterlinas, valor muito caro, se comparado com uma jangada, que é a ferramenta de trabalho de um pescador africano livre, que custava à época 8 libras esterlinas (VERGER, 2012 [1968]). Mas o pano da costa não é simplesmente um pano africano, ele possui valores simbólicos, carrega a alma, o espírito da coisa (MAUSS, 2003 [1950])⁸⁹. O pano, as estatuetas, as sementes de obi, orobo, as missangas são a própria ancestralidade negro-africana. São laços de manutenção e perpetuação com a terra ancestral. Os artefatos e produtos similares, produzidos no Brasil lembram, representam os artefatos africanos. Tanto que para se plantar um novo Axé, fazer o assentamento de um orixá, material ou simbolicamente são colocados ali um pouquinho do Axé originário, o que vem com a linhagem que se constituiu no Brasil, que por sua vez retoma as ancestralidades de matrizes africanas.

⁸⁹ A alma, o espírito da coisa que remete a um signo, a um significado para quem o porta, mesmo que comprado a alma se faz presente. No tocante ao mundo das religiões, temos outro exemplo, de como o símbolo ultrapassa a relação mercadológica remetidas ao objeto comprado: em julho de 2018, uma jovem negra, da Cidade de Goiás, GO, ao falarmos sobre a teoria da dádiva, relatou que sua mãe tinha acabado de adquirir a imagem de uma santa católica, mas que não podia se falar que comprou a imagem, principalmente na frente da santa. Sua mãe fala: “eu trouxe a imagem, ela chegou”. Não se pode comprar uma santa, não existe dinheiro que compre a imagem de sua presença, é uma ofensa dizer que foi comprada, é no limite retirar o poder, a eficácia simbólica de algo, visto que comprar dentro da lógica mercadológica é estar equiparado, se vende e paga e a relação acaba ali.

As relações dádivas se fazem por meio dos símbolos. Eles são como agulhas que alinhavam as partes ao todo que as constituem. As palavras, orações, cuidados, festas, rituais, casamentos, objetos e outros que são trocados pelos indivíduos constituem teias de ligações identitárias que se tocam, reformulam e se expandem dos dois lados do atlântico, se amplificando para além dos terreiros, por sujeitos que se reconhecem ou não com os valores ancestrais negro-africanos. Esses valores somados às cosmovisões ameríndias e europeias aparecem nas músicas, nas comidas, na dança, na língua, na família ampliada, na poligamia. Por vezes, não é nítido perceber os elementos próprios de cada uma das matrizes que nos constituem em casos observados, em outros momentos aparecem explícitos. Uma das dificuldades de visualizar se deve ao fato da cultura ser dinâmica, em constante criação e atualização, como também a própria lógica identitária negra-africana se estruturar na soma/agregação e não na alteridade/exclusão.

3. Do mar para o ar - as movimentações de meados de 1900 a 1980

As intensas movimentações já analisadas pelos autores compreendem, sobretudo, o período que vai do século XIX ao século XX. Cabe agora analisar as movimentações estabelecidas a partir do século XX até os dias atuais; entre as linhagens pertencentes aos cultos de Ifá, Orixás e Eguns, em sentido duplo dos dois lados do Atlântico. Parte destas já foi realizada por pesquisadores, como Lisa Earl Castillo (2012) e Reginaldo Prandi (1991). O que fazemos neste capítulo (que compreende meados de 1900 até os anos de 1980) e no próximo capítulo (que compreende a passagem dos anos de 1980 até os dias atuais) é cruzar as vivências etnográficas com as pesquisas já realizadas para refletir sobre as movimentações estabelecidas a partir da primeira metade do século XX até os dias atuais.

Reconhecendo as profundas transformações ocorridas no âmbito nacional e internacional, mais precisamente no Brasil e na Nigéria, no transcorrer do século XX, procuramos identificar as principais movimentações e os perfis que partem, tocam, culminam nas questões ancestrais, que por sua vez, colocam linhagens em África e no Brasil em contato, (re)constituindo redes sociorreligiosas.

Destacamos nesse período as movimentações originadas principalmente da influência e mediação dos intelectuais e artistas⁹⁰, os quais pesquisaram, vivenciaram e valorizaram as religiosidades de matrizes africanas no Brasil por um lado; e por outro, por estabelecer comparações, aproximações entre os cultos no Brasil e em territórios localizados no continente africano, seja porque se tornaram simpatizantes ou adeptos dos cultos. Entre os intelectuais e artistas que promoveram as aproximações destacamos principalmente as atuações de Pierre Verger, que no decorrer de suas vinculações tornou-se Pierre Fatumbi Verger, um iniciado nos segredos de Ifá.

Para tanto recorreremos aos trabalhos do próprio autor; às investigações que estudam suas trajetórias, tais como as pesquisas de Angela Elisabeth Lühning⁹¹, de Jérôme Souty; bem como aos trabalhos de campo realizados junto aos arquivos e às trabalhadoras e frequentadoras da Fundação e do Centro Cultural Pierre Verger. Entre elas, destacamos a bibliotecária Nubia Lourenzo, e a presença ativa de Dona Nanci de Souza e Silva, conhecida por Dona Cici e

⁹⁰ Essa separação por vezes é simplesmente didática, visto que cada uma é uma arte, uma linguagem. A ciência enquanto criação, enquanto a obra de um artista. E a arte por sua vez como ciência, como conhecimento. Ambos podem expressar densamente e com sensibilidade suas interpretações do real.

⁹¹ Angela Elisabeth Lühning, antropóloga, de origem alemã, vive no Brasil a mais de vinte anos. Atual diretora secretária da Fundação Pierre Verger, e coordenadora geral do Espaço Cultura Pierre Verger, Salvador, BA.

chamada carinhosamente de vovó Cici (a benção). Senhora, que junto de outras pessoas, dão sentido de ser e existir àquele espaço.

Nubia Lorenzo, a bibliotecária que lia os livros do lixo. Ela mesma brinca, com as ironias da vida. Nos relatou, durante nossas pesquisas na Fundação em 2016, que por não ter dinheiro para comprar livros, lia os livros achados pelas lixeiras nas ruas, lia tudo que encontrava. Que quando participou do edital para seleção da vaga para a biblioteca da Fundação Pierre Verger, era das poucas que não tinham curso superior. Sua casa se encontra quase em frente à casa Fundação Pierre Verger, ela sabia de sua existência e do reconhecimento que o fotógrafo possuía, mas não conhecia seus trabalhos, passou a conhecer depois de contratada para trabalhar na Fundação.

Dona Cici é uma intelectual orgânica, filha do orixá Oxalufã, pelas mãos do babalorixá Balbino Daniel de Paula/Obarayi. Traz junto de si um celeiro de memórias, que paciente e sabiamente compartilha. Narra as histórias dos orixás, das antigas casas da Bahia, de eventos nas terras iorubas, no reino do Daomé, as histórias dos africanos e seus descendentes, entre outras. Ao longo das histórias partilhadas, sua paixão e entrega aos ancestrais e aos pré-ancestrais, com quem mantém fortes laços de amizade e cuidado, transparecem. Dona Cici, foi assistente e auxiliar no trabalho e na casa de Pierre Verger por mais de dez anos. Atualmente uma de suas atividades é a contação de histórias. A fotografia (registro 15) foi tirada logo após uma das oficinas ministradas por ela no Centro Cultural.



Registro 14 Dona Cici, após a oficina ministrada por ela para as crianças, no Centro Cultural Pierre Verger, Salvador, BA, agosto 2016. Acervo da autora.

3.1. As influências dos artistas e intelectuais nos trânsitos ao longo do século XX⁹²

“Eu não poderia ter a pretensão de ser um romancista da Bahia,
se não conhecesse por dentro, os candomblés”
Jorge Amado⁹³

Diversas linguagens. Diversas vidas transitam entre as simultâneas possibilidades de ser nas amplitudes culturais dos brasis do Brasil. Parte dos intelectuais e artistas passaram a reconhecer e valorizar as riquezas das diversidades culturais provenientes dos oprimidos desta e nesta terra, os quais se encontram e formam outras manifestações. A partir das primeiras décadas do século XX, o Brasil se encontra em meio ao contexto de construção da identidade nacional, no qual valores e teorias evolucionistas majoritariamente empregadas num primeiro momento, passam a ser questionadas. Os intelectuais, apoiados pelo Estado brasileiro, passam a investir na ideia da mestiçagem enquanto fenômeno positivo da identidade nacional (ORTIZ, 1994 [1985]).

Manifestações culturais tais como a capoeira, os batuques e os sambas de roda, até então escancaradamente perseguidas pela polícia, passam a ser símbolos nacionais. Contudo, mesmo pertencente ao ideário de elementos de nossa brasilidade, muitas manifestações são inferiorizadas, deslegitimadas, não dignas de respeito e no limite, passíveis de serem destruídas até os dias atuais. As desigualdades e injustiças no Brasil, e em países que tiveram processos históricos semelhantes, perpassam significativamente pelas relações de raça/etnia, para além das relações de classe⁹⁴ (IANNI, 1962).

A valorização e a visibilidade das diversidades culturais promovidas pelas ações de intelectuais e artistas são uma das frentes possíveis de enfrentamento das desigualdades sociais. Elas têm o potencial de questionar, sensibilizar e fomentar o respeito às diversidades. Essas ações se evidenciaram de maneira significativa em alguns momentos, tais como: na antropofagia dos modernistas, que culminou na Semana de Arte Moderna, em 1922; O *Show*

⁹² O presente título foi inspirado nas elaborações do filósofo italiano Antonio Gramsci (1891 Ales, Itália – 1937 Roma, Itália), em seu livro *Os intelectuais e a organização da cultura*, publicada pela primeira vez em 1949. Ele não faz referência aos trânsitos dos cultos ancestrais africanos, mas sim à influência dos intelectuais na organização da cultura de um dado local e na estrutura capitalista como um todo.

⁹³ Jorge Leal Amado de Faria (10/08/1912 Itabuna, BA – 06/08/2011 Salvador, BA), importante romancista brasileiro. Citação está na entrevista de Zélia Gattai (romancista brasileira e companheira de Jorge Amado), intitulada: *Zélia Gattai fala sobre a relação de Jorge Amado com o candomblé*. Fundação Casa de Jorge Amado. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=hR2crUI74AQ>>. Acesso em: 30 jul. 2018.

⁹⁴ Para análises que pretendem uma visão mais ampla das relações sociais, é preciso ainda incluir as relações de gênero, sexualidade, idade, religião, deficiência e outras. Helena Hirata, apoiada nos estudos de Sirma Bilge, irá falar em “interseccionalidade de geometria variável”, esse enfoque, além de reconhecer as múltiplas opressões não idênticas entre si, a percebe enquanto categorias que interagem entre si produzindo e reproduzindo as relações de poder e as desigualdades sociais (HIRATA, 2014, p. 61).

em *Simonal*, da TV Record, o recruta que se despertou cantor, nos anos sessenta⁹⁵; na antropofagia da *Tropicália*⁹⁶, entre meados dos anos sessenta e setenta, e em partes das manifestações de rappers, nos dias atuais⁹⁷. Todos esses movimentos colocam em evidência as diversidades das expressões brasileiras que nos constituem, bem como seus conflitos. De *Macunaíma*⁹⁸, com sua fome insaciável, ao *sou apenas um rapaz latino-americano vindo do interior*, com sua *alucinação*⁹⁹. A vontade de ser, de mudar as coisas em confronto com as opressões e suas impositivas amarras constituídas e constituintes.

Se estamos a falar das artes e da música em específico, agora é porque consideramos que ela se amplificou para outros campos, que não havia chegado antes, pelo menos com a força que passou a ter. De Carmen Miranda, estandarizada, com os badulaques e outras inspirações do universo baiano, até o tecno macumba de Rita Ribeiro, uma quantidade cada vez maior de artistas saíram e ou transitaram pelos terreiros e conquistaram outros espaços. Vários artistas passam a se identificar, a frequentar as casas de Candomblés e Umbandas, e suas inspirações se materializaram em músicas dessacralizadas das entidades que transitam nos terreiros. Reginaldo Prandi, em seu livro *Segredos guardados. Orixás na alma brasileira*, compartilha

⁹⁵ Wilson Simonal de Castro (1938 Rio de Janeiro, RJ – 2000 São Paulo, SP), o primeiro cantor negro a fazer sucesso fora do circuito do samba, além de comandar auditório como nenhum outro, nos anos de 1960 e início de 1970. Suas músicas envolviam tanto o estilo, chamado de pilantragem, como também músicas de protesto, músicas com temas próprios do povo de santo. Ele foi um dos poucos artistas brasileiros reconhecidos internacionalmente. A sua maneira protestou contra a discriminação racial no Brasil, mas por divertir seus fãs em pleno momento militar foi interpretado enquanto um ufanista. Os desdobramentos de sua afirmação étnica e seus protestos, incomodaram e a sua história é reflexo de como muitos que reivindicam, são silenciados, com auxílio da mídia, que condena sumariamente sem as necessárias comprovações. Informações disponíveis no filme: *Simonal. Ninguém sabe o duro que dei*. Direção de Cláudio Manoel. Le Coq Films, Brasil, 2009, 86 minutos.

⁹⁶ O movimento tropicalista teve sua principal expressão na música, além de aparecer no cinema, no teatro, nas artes plásticas, na televisão. Ocorreu entre meados dos anos sessenta e setenta no Brasil, representava a vontade de pensar e saber as várias possibilidades de ser, tudo poderia ser incorporado, a música começa a incorporar várias linguagens para representar, expressar por meio do corpo, da estética, da música. Existia uma movimentação internacional anti-valores, ao passo que jovens de vários países questionavam os valores estabelecidos. Eles trabalharam a realidade brasileira no contexto repressivo da ditadura militar, articulando o Brasil rural e o urbano, aberto as várias culturas com as visões subversivas que estavam presentes naquele momento, promovendo a diluição de valores constituídos. A soma de valores culturais distintos diferencia o tropicalismo dos demais movimentos anti-valores pelo mundo. Informações obtidas nas entrevistas das cenas extras do filme *Tropicália*, de direção de Marcelo Machado, 2012.

⁹⁷ Parte dos rappers expressam em suas letras, histórias cotidianas marcadas por violências, resistências, enfrentamentos, contradições e também as alegrias das vidas comunitárias.

⁹⁸ O livro *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*, de Mario de Andrade, lançado em 1928, contribui marcadamente no debate em torno das diversidades e dos encontros culturais no território brasileiro. A história do personagem principal, Macunaíma, rompe com ideário dualista, com os encontros étnicos harmoniosos que prevaleciam nos romances da época.

⁹⁹ A frase “Volta Belchior. Fora Temer” pichadas/pintadas nos muros em diversas cidades do Brasil, remetem criativamente a presença marcante do compositor, cantor e filósofo Antônio Carlos Belchior (1946 Sobral, CE – 2017 Santa Cruz do Sul, RS). Seu estilo e a letra de suas músicas, retratam dilemas existenciais e nacionais a partir de fatos cotidianos, repercutiram amplamente a partir dos anos de 1970 no país. *Sou apenas um rapaz latino-americano* e *Alucinação* são composições do álbum *Alucinação*, lançado em 1976, o qual irá consolidá-lo enquanto um dos maiores artistas da Música Popular Brasileira (MPB).

um levantamento com quase mil músicas que tem em suas letras algum tipo de referência aos Orixás. Esse apanhado musical, que envolve o período de 1902 até 2000, nos leva a pensar o quanto os artistas passaram a divulgar os cultos ancestrais de matrizes africanas para além dos terreiros.

Percebemos momentos importantes da valorização dos cultos nos espaços que a música alcançou. Importante ressaltar que a televisão até meados dos anos 70 era música¹⁰⁰. Clara Nunes, antes de ser conhecida em todo o Brasil, era apresentadora de um programa de televisão em Minas Gerais. Dercy Gonçalves, teve um programa na Rede Globo de Televisão, que foi substituído pelo programa *Domingão do Faustão*.

Por alguns fatores, entre eles a valorização promovida pelos artistas, os cultos de matrizes africanas, principalmente os Candomblés, se expandiram pelo Brasil. Nesse momento, Claude Lépine vai falar da relação entre a entrada cada vez maior de brancos nos Candomblés e sua expansão (1981) e Peter Fly, em seu livro *Para inglês ver* (1982) relaciona a expansão das Umbandas em São Paulo, na década de 1970, com o crescimento da classe média no meio dela. É nesse contexto que a festa em homenagem a Iemanjá, que ocorre em Praia Grande, SP na baixada santista, desde meados dos anos de 1950 torna-se uma festa de multidão, chegando a ter em meados de 1960, cinquenta mil pessoas na praia para louvar Iemanjá¹⁰¹.

Os Candomblés passam a ser tema de minisséries na televisão. Há tanto a valorização, como contraditoriamente a reprodução de um imaginário de inferioridade e subalternidade, entre os personagens negros ou do universo negro que provocam o riso¹⁰², o humor racista.

Mesmo reconhecendo as contradições dos meios de comunicação hegemônicos - que são ferramentas das elites dominantes, ou como define Jessé Souza (2017), a verdadeira “elite do atraso” – eles são um dos principais meios pelos quais as informações e estilos são elaborados, construídos e transmitidos. Eles podem valorizar e ou destruir sujeitos, grupos e sociedades inteiras, fazendo inclusive que uma sociedade se sinta incapaz de gestar suas riquezas e considerar sensato privatizá-las. A disputa dos meios de comunicação, como também a utilização de meios não hegemônicos pode contribuir, entre outras questões, para a divulgação das diversidades de ser e estar no mundo e, no limite, para a justiça social.

¹⁰⁰ Informações obtidas nas entrevistas das cenas extras do filme *Tropicália*, de direção de Marcelo Machado, 2012.

¹⁰¹ Informações obtidas no site da Secretária de Cultura e Turismo de Praia Grande. Disponível em: <http://www.praiagrande.sp.gov.br/administracao/Projeto_descricao.asp?cdSecretaria=78&cdProjeto=9>. Acesso em: 05 ago. 2018.

¹⁰² Para maiores informações acerca do riso como elemento racista, ver: FONSECA, Dagoberto José. *Você conhece aquela? A piada, o riso e o racismo à brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2012.

Por meio das disputas teóricas e conceituais no ambiente acadêmico, como nas disputas dos meios de comunicação hegemônicos, os intelectuais e artistas influenciam na constituição, formação e consolidação de opiniões, formas de agir, aceitações, evitações, gostos, desejos, imaginários e mais profundamente na possibilidade ou impossibilidade de sonhos/esperanças. O peso concedido aos intelectuais se relaciona com a credibilidade e confiança que porta a ciência nas sociedades ocidentais. Os artistas que se destacam, por sua vez, são como semi-deuses, sinônimos de criatividade, de perfeição e, em alguns casos, também de imperfeição, influenciando nos estilos de vida em geral¹⁰³.

As diversas linguagens têm o potencial de promover alterações nas percepções tanto externas, quanto internas aos grupos retratados. Se por um lado, observamos as diversas linguagens tentarem efetivar o genocídio a tudo que não for o espelho dos imperialismos do passado e do presente, por outro lado, existem linguagens que destacam e valorizam as riquezas das diversidades e dos dinamismos culturais. Mesmo reconhecendo esses duplos movimentos dicotômicos e sabendo que hegemonicamente predomine um projeto de sociedade que valoriza a monocultura, em seus vários sentidos e apropriações distorcidas¹⁰⁴; priorizamos destacar no contexto da influência dos intelectuais e artistas, aqueles que estão disputando o projeto hegemônico. São o que podemos considerar, de acordo com o filósofo italiano Antonio Gramsci no contexto de nossa pesquisa, de intelectuais orgânicos *do, com e entre* o povo de santo.

Antonio Gramsci realiza um intenso debate em torno da questão dos intelectuais, suas origens, contradições e aponta perspectivas de disputa. Para ele “todos os homens são intelectuais, poder-se-ia dizer então: mas nem todos os homens desempenham na sociedade a função de intelectuais” (GRAMSCI, 1982 [1949], p. 7). Isso se estabelece porque historicamente os intelectuais são produzidos e se reproduzem a partir das mesmas camadas da sociedade, na sociedade capitalista essas camadas são formadas pela pequena e média burguesia fundiária e da cidade, que perderam a supremacia econômica, mas não perderam a supremacia político-intelectual, se aliando às camadas dirigentes do poder econômico. As diversas aspirações dessas camadas somadas aos diversos tipos de escolas clássicas e profissionais resultaram nos diversos ramos de especializações intelectuais (GRAMSCI, 1982 [1949], p. 10, 17).

¹⁰³ As influências dos artistas e intelectuais ao longo da história é notável. Tomemos a título de exemplo o quanto são temidos quando são ou estão juntos dos oprimidos e lutam por uma vida melhor. Relembremos os golpes militares na América Latina, não só no Brasil e o exílio, tortura e assassinato de artistas e intelectuais; mas também o caso específico do Chile, que ocorreu em 11/09/1973, entre os primeiros mortos e desaparecidos estavam vários intelectuais e artistas, entre eles: o músico Victor Jara (28/09/1932 – 16/09/1973).

¹⁰⁴ Pode-se até ter uma identidade étnica, desde que seja estética e esteja a venda no mercado.

Diante desse cenário Gramsci irá apontar que é possível e necessário disputar esse espaço. O enfrentamento se dará por meio da organização das camadas historicamente não fornecedores de intelectuais. Esse intelectual que provém das classes subalternas ou esteja aliado a ela é o seu intelectual orgânico, “isto é, dos intelectuais nascidos no mesmo terreno industrial do grupo econômico”, o intelectual orgânico das esferas menos elevadas, em contraposição aos “intelectuais tradicionais”, que são os intelectuais orgânicos das esferas mais elevadas (GRAMSCI, 1982 [1949], p. 17).

Consciente ou inconscientemente um conjunto de intelectuais e artistas, conectados ou não entre si, passaram a destacar e valorizar as contribuições das raízes africanas e ameríndias em nosso cotidiano. Essas valorizações, por sua vez, tiveram e tem o potencial de contribuir para a liberdade de expressão, de ser e estar tão diversas coexistentes no território brasileiro.

Assim como as distintas linguagens e os meios de comunicação possuem um caráter contraditório, os próprios intelectuais orgânicos do e entre o povo de santo também o são. Entre os casos mais comuns temos aqueles que valorizam e reconhecem um segmento em detrimento dos outros e que, por vezes passam a medir os graus de aproximação entre o que existe no Brasil em relação aos cultos em África, fazendo as aproximações a partir da construção de um tipo ideal imaginário dos cultos ancestrais em África no passado e no presente. Cientes dessas contradições, compartilhamos algumas controvérsias analíticas em relação ao surgimento das primeiras casas de Candomblé e as relações de gênero que envolvem o culto de Ifá. Em seguida destacamos alguns intelectuais e artistas que contribuíram para a valorização das práticas negro-africanas no Brasil e suas correspondências em África. Mais especificamente, destacamos as mediações estabelecidas que contribuíram para os próprios trânsitos ao longo do século XX. Sobre o surgimento das primeiras casas de Candomblé, a história mais recorrente na literatura e entre o povo de santo, as relaciona com a Casa Branca do Engenho Velho e com a primazia das mulheres,

Por que foi fundado o candomblé por três mulheres, agora tinha uns homens que faziam as coisas, mas foram elas que começaram os seus negócios. Mas o bo bo bo mesmo eram elas três. (Entrevista de tia Ebó Cantu do Ilê Axé Opô Afonjá, concedida ao documentário Cidade das Mulheres, 2005, transcrição nossa).

Entretanto, existem controvérsias sobre essa questão, tanto sobre a primeira casa, quanto pelo grande destaque dado as mulheres, ao ponto de alguns pesquisadores ressaltarem que os Candomblés nascem matrilineares. Ao perguntar sobre o fato do Candomblés serem um culto matrilinear a uma egbomi (senhora mais velha), de um terreiro de Salvador, ela disse: “nas

casas mais famosas sim”. Acreditamos que a versão mais conhecida e o destaque à matrilinearidade têm mais a ver com o olhar que se estabeleceu devido a proximidade dos primeiros pesquisadores com alguns terreiros e vice-versa. Essas primeiras aproximações entre o povo de santo e os pesquisadores até a atualidade é marcante, que em diálogo com um pesquisador, ele não sabia da existência de outras linhagens do candomblé queto, para além das três casas mais famosas da Bahia: Casa Branca do Engenho Velho, Gantoa e Ilê Axé Opô Afonja¹⁰⁵.

Outra controvérsia aparece no caloroso debate das construções em torno das relações de gênero nos Candomblés. Ruth Landes, antropóloga americana, de origem judia, vem para a Bahia na década de 1930 e passa a vivenciar e refletir sobre os Candomblés na Bahia, o que resultou no importante estudo: *Cidade das mulheres*. Entre suas análises gostaríamos de destacar um ponto que exerce grande influência, em como olhamos a atuação, presença das mulheres nos terreiros de Candomblé em contraposição às mulheres iorubas em África. Ruth Landes contrastou marcadamente a diferença entre o protagonismo das mulheres negras da Bahia em detrimento de sua pouca participação em suas sociedades originárias. Essa visão somada à prática de poligamia, contribui para expandir e generalizar o ideário de uma profunda submissão das mulheres iorubas no passado e no presente. Fato que merece questionamentos e uma problematização maior em torno do debate, visto que a partir de narrativas e vivências na Nigéria entre as mulheres e homens iorubas essa afirmação não se valida em sua totalidade, inclusive nas entrevistas realizadas junto do babalorixá brasileiro Pai Francisco de Oxum e o babalaô nigeriano Bankole.

Pai Francisco de Oxum se iniciou na Nigéria com a mãe de um babalaô nigeriano que vive no Brasil; e babalaô Bankole, ao ser perguntado acerca de suas recordações iniciais da presença das práticas de Ifá em sua família, afirma que sua avó paterna foi uma grande babalaô, detendo um importante cargo na cidade,

O pai dele, falecido, era babalaô, a mãe do pai dele era grande babalaô, que tem cargo dentro culto de Ifá na cidade de Ogbomosho, que se chama akodá, depois de arabá, vem akodá. A mãe de pai dele era pessoa que está nesse cargo. Ele já vem diretamente de família de Ifá. (Entrevista de Babalaô Jokotoye

¹⁰⁵ Recentemente, veio à tona, a história do terreiro do Pinho, de preceitos jejes, que segundo seus adeptos e alguns pesquisadores, surgiu em 1658, no município de Maragogipe, no Recôncavo baiano. O terreiro que se localiza na comunidade quilombola do povoado de Nagé, na margem direita do Rio Paraguaçu, tem como dono da casa o Vodum Jogorobossu. Essa casa seria a mais antiga do Brasil e não o terreiro que começou na Barroquinha e deu origem a Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador, que surgiu em meados de 1790. Informações obtidas no filme: *Casa de Santo*. Direção de Antônio Pastori. Casa do Verso Empreendimentos Culturais, Brasil, 2005, duração 50 minutos.

Awolade Bankole, com tradução do babalaô Ekundayo, em Ogbomosho, Oiô, Nigéria, 13/02/2017).

Tal fato contradiz a versão relatada pela maioria dos autores e por religiosos, visto que, saber da existência de uma mulher ocupando um cargo de babalaô é uma novidade. A versão existente descreve o culto de Ifá, enquanto um culto majoritariamente ligado ao universo masculino, no qual a mulher pode se iniciar e participar de alguns momentos – até esse momento, a versão se confirma – mas que uma mulher não pode ser babalaô.

Mesmo que no livro *O Candomblé da Bahia* (2001, [1958]) Roger Bastide não verifique a existência de babalaôs mulheres, na nota n. 18 do livro ele compartilha um mito informado por Vavá Pau Brasil e recolhido do livro de R. Guimarães, *A divinização da música negro-brasileira*, de 1939, no qual aparece uma personagem mulher que joga o opelê para consultar o oráculo:

Um dia, Xangô, Iansâ, Olocum, Oloba, Ilousa e Odi estavam todos reunidos e Xangô pediu que se fizesse um *ebó*, para contrapor à ação mágica de Oloiu. Quando iam fazer o *ebó*, encontraram no caminho um objeto estranho e voltaram a consultar Oie Bucia, a feiticeira do lugar, que lançou o *opelê*. O oráculo respondeu que um novo orixá acabava de nascer e, efetivamente, no meio de um fogaréu apareceu um homem que tinha cada parte do corpo de uma cor diferente. Era Sobôadam, que trazia os tambores e outros instrumentos de música africana. Algum tempo depois, Bucia propôs uma grande festa no país dos eves, para celebrar o nascimento de Sobôadam. Compareceram todos os orixás, mas Sobôadam morre, tocando seus tambores: tinha realmente se tornado um orixá. (GUIMARÃES, apud BASTIDE, 2001, [1958], p.269).

Consideramos importante sublinhar as construções de gênero em torno dos cultos ancestrais de matrizes africanas no Brasil e das relações existentes em meio aos cultos ancestrais iorubas em África. São duas realidades distintas, na qual as populações de cada sociedade enfrentam à sua maneira seus dilemas, contudo, existem profundas especulações que ora subjugam a participação da mulher, ora a supervalorizam.

Com o intuito de refletir sobre as ações externas que influenciaram nos próprios movimentos tomados pelo povo de santo, elencamos alguns acontecimentos e pessoas ligadas às academias ou às artes que contribuíram para a valorização e divulgação dos cultos ancestrais, e na sequência as trajetórias e ações de Pierre Verger que contribuíram no fomento das movimentações e trocas entre os adeptos dos cultos dos Orixás no Brasil e no Golfo do Benin. Alguns dos artistas e intelectuais que se identificavam e valorizavam o culto dos orixás mantiveram com Verger, estreitos laços de amizade e trocas de saberes. A própria ida de Verger para a Bahia, se deve à influência de Roger Bastide, com quem esteve em São Paulo antes de

embarcar para Salvador. Bastide o aconselhou a ir para Bahia, para melhor conhecer o Brasil. Ao chegar na Bahia, ele já se encontra munido da leitura de alguns estudos sobre as religiosidades negras do Brasil. Como também, fascinado pela história contada no livro de Jorge Amado, *Jubiabá*, que foi publicado em 1935 (SOUTY, 2011 [2007]).

Jorge Amado (1912 Itabuna, BA – 2001 Salvador, BA) foi um importante romancista (recriador da vida), bacharel em direito, jornalista e militante comunista, que muito contribuiu na divulgação e valorização das diversidades culturais e suas várias possibilidades de ser. Seus escritos compartilham riquezas, encontros, mas também conflitos e injustiças sociais. Um número significativo de suas obras destaca o cotidiano dos cultos ancestrais africanos na Bahia. Muitos de seus personagens são pessoas que podemos encontrar tranquilamente nas ruas, são inspirados em pessoas reais, entre elas, vários candomblecistas.

Jorge Amado, em sua trajetória político partidária, foi eleito deputado federal pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB), no estado de São Paulo, em 1945, e como tal foi autor da emenda constituinte 3.218, que foi inserida na Constituição de 1946, a qual garante a liberdade de crença religiosa. Lei esta que contribuiu nas lutas pelo direito de culto, direito de se expressar e praticar a seu modo cada religião e religiosidade. Esse direito é recorrentemente questionado por setores organizados e não organizados da sociedade, como são os insistentes casos de proibição da consagração de animais para fins religiosos, que são levados a votação tanto por vereadores em câmaras municipais, por deputados em câmaras estaduais, e mais recentemente por advogados no Supremo Tribunal Federal (SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, 09/08/2018)¹⁰⁶. Além da tentativa institucional de exterminar os cultos de matrizes africanas, vivenciamos cotidianamente insultos, restrições, ataques a templos, adeptos e até mortes de candomblecistas e umbandistas pelo Brasil. Nesse sentido, além do legado literário deixado por Jorge Amado, ele também contribuiu diretamente para a proposição e aprovação da Lei que garante a liberdade religiosa no país,

É inviolável a liberdade de consciência e de crença e assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, salvo o dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes. As associações religiosas adquirirão personalidade jurídica na forma da lei civil. (CONSTITUIÇÃO FEDERATIVA DO BRASIL, 1946, Capítulo II, inciso 7º).

¹⁰⁶ No dia 09 de agosto de 2018 foi julgado no Supremo Tribunal Federal o Recurso Extraordinário (RE) 494601, para discutir a validade da Lei 12.131/2014 do estado do Rio Grande do Sul que foi negada pelo Tribunal de Justiça estadual (TJ/RS) sobre a oferta de consagração de animais nos cultos litúrgicos das religiosidades de matrizes africanas. O presente recurso se encontra em suspensão por pedido de vista do ministro Alexandre de Moraes. (SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, 09/08/2018).
Informações disponíveis em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=386401>>. Acesso em: 20 ago. 2018.

Na década de 1930, anos antes da chegada de Verger ao nordeste, que ocorreu em 1946, aconteceram o 1º e o 2º Congresso Afro-Brasileiro (CAB). O primeiro congresso teve à frente de sua organização o antropólogo Gilberto Freyre, e ocorreu entre os dias 11 e 16 de novembro de 1934, em Recife, PE. O segundo congresso ocorreu em janeiro de 1937, na cidade de Salvador, BA, sendo um dos principais organizadores o romancista Jorge Amado. O primeiro congresso teve, a participação ativa bem como a estreita aproximação de algumas lideranças religiosas, entre elas, Pai Adão, do Ilê Obá Ogunté, mais conhecido por Sítio do Pai Adão e de lideranças do movimento negro da época. Foram realizadas conferências, visitas de campo em terreiros e ao hospital de assistência aos psicopatas. Já o segundo congresso aproximou os artistas e intelectuais com o Terreiro Ilê Axé Opó Afonjá, liderado na época por Aninha, ialorixá Eugênia Ana dos Santos, também conhecida por iá Obá Biyi, fundadora do terreiro (SKOLAUDE, 2014).

Um importante sacerdote e intelectual orgânico do povo de santo, que também esteve presente foi Martiniano Eliseu do Bonfim. Ele participou dos dois congressos, sendo que no segundo recebeu o convite do etnólogo Edison Carneiro, para ser o presidente de honra do congresso (LIMA, 2004; SKOLAUDE, 2014). Martiniano Eliseu do Bonfim, como visto no capítulo anterior, foi um dos descendentes de africanos que realizaram a travessia de retorno ao continente africano. Em seu retorno para o Brasil, passou a praticar o culto, cuidar de pessoas e auxiliar na constituição e consolidação de vários terreiros.

O reconhecimento e prestígio de Martiniano Eliseu do Bonfim ultrapassou o âmbito das casas de Candomblé. Ele foi entrevistado e procurado para auxiliar em estudos de pesquisadores nacionais e estrangeiros para o entendimento dos cultos ancestrais africanos do Brasil e de sua gente. Entre os investigadores com quem colaborou estão: o médico e antropólogo Nina Rodrigues; o etnólogo Edison Carneiro; a antropóloga americana da Universidade de Columbia, Ruth Landes; o professor da Universidade de Chicago Donald Pierson; o sociólogo Edward Franklin Frazier, da Universidade de Harvard; o romancista brasileiro, Jorge Amado, entre outros (LIMA, 2004).

Tanto Nina Rodrigues, quanto Jorge Amado recorreram aos conhecimentos de Martiniano Eliseu do Bonfim para aprender sobre as culturas de matrizes africanas no Brasil. Nina Rodrigues, em seu trabalho irá referenciar as contribuições do babalaô Martiniano, mas sem citá-lo.

Há aqui na Bahia diversos negros que aprenderam em Lagos a ler e a escrever a língua iorubá. Não me tendo chegado até agora a gramática e o dicionário

iorubano inglês que de Lagos mandei buscar, a tradução e a ortografia das palavras iorubanas empregadas neste trabalho, vão como me foram ensinadas por um moço negro, de pais africanos, que por muitos anos residiu em Lagos (RODRIGUES, apud LIMA, 2004, p. 3).

Jorge Amado irá indiretamente anunciar que ele foi a inspiração para a construção do personagem Jubiabá, do livro de mesmo nome, em um discurso de agradecimento e homenagem a Martiniano, durante o 2º Congresso Afro-Brasileiro, na Bahia, em janeiro de 1937,

Há quase quatro anos um romancista, que queria escrever um romance honesto sobre a raça negra no Brasil, subiu as escadas pobres que conduziam à pobre morada do maior e mais respeitado nome das seitas africanas transportadas ao Brasil e desde então a posição daquele romancista diante deste chefe de seita tem sido a da mais absoluta e comovida admiração (AMADO, apud LIMA, 2004, p. 3).

Os congressos foram momentos importantes, mesmo que no plano teórico prevalecesse o ideário da democracia racial, os contextos nacionais e internacionais demandavam enfrentamentos contundentes, em meio ao surgimento do nazismo e do fortalecimento das teorias eugênicas. Os congressos promoveram a aproximação e participação de consolidados intelectuais e artistas brasileiros, estrangeiros, como também de babalorixás, ialorixás, representantes de movimentos sociais negros, integrantes de grupos de maracatu e a aproximação entre terreiros e os institutos e centros de pesquisa¹⁰⁷ (LIMA, 2004; SKOLAUDE, 2014).

Além do mais, o congresso e seus desdobramentos extrapolaram os grupos religiosos, reverberando suas demandas em outros campos, contemplando por um lado, grupos historicamente oprimidos pelo Estado e por outro, atingindo setores conservadores que se revestem das desigualdades e das ideias colonizantes para manutenção de seus privilégios. Entre as demandas, estava a reivindicação do reconhecimento das contribuições e influências africanas e de seus descendentes na sociedade brasileira. O Jornal de Pernambuco publicou no dia 16/11/1934 a carta com cinco moções deliberadas no 1º Congresso Afro-Brasileiro. Essa moção foi lida por Gilberto Freyre na sessão de encerramento do Congresso, no dia 15/11/1934 e encontra-se aqui citada a partir da síntese feita pelo historiador Mateus Silva Skolaude,

1- (...) O 1º CAB manifesta sua solidariedade a essas classes contra toda a forma de opressão;

¹⁰⁷ Digo institutos e centros de pesquisa, pois nesse momento o Brasil não possuía a tradição universitária. Os pesquisadores possuíam em sua maioria formação em Direito ou Medicina e seus estudos se davam de maneira autônoma. Realizavam suas pesquisas principalmente em institutos históricos, geográficos e em museus estatais (SKOLAUDE, 2014).

- 2- louva a ação da Assistência a Psicopatas em Pernambuco, reconhecendo nas seitas africanas de organização definidas cultos religiosos e resguardando-as das perseguições policiais (...);
- 3- O 1º CAB protesta contra a atitude da Comissão de Censura Esthetica do Recife querendo fazer dessa capital uma cidade de cores delicadas (...)
- 4- O 1º CAB protesta contra toda especie de discriminação contra negros ou mestiços, que ainda se verifique no Brasil;
- 5- O 1º CAB appellando para a collaboração dos africanistas do paiz, recomenda a fundação o Rio de Janeiro de um instituto Afro-Brasileiro, nos termos da proposta junto do congressista Nobrega da Cunha, (...) (Jornal de Pernambuco, Recife, PE, 16/11/1934, p. 03, apud SKOULADE, 2014, p. 7).

Os dois Congressos Afro-Brasileiros, 1935 e 1937, foram gestados em meio ao contexto das pesquisas científicas de uma profunda mudança de paradigma, que embalaram as pesquisas na primeira metade do século XX no cenário nacional e internacional. Temos de um lado o declínio no campo acadêmico das teorias evolucionistas, que passaram a ser confrontadas pelas teorias culturalistas e as teorias materialistas históricas dialéticas. Nas teorias culturalistas, prevalecem as elaborações da antropologia cultural ou social, as quais reconhecem as diversidades culturais e passam a destacar os dinamismos ao longo das histórias de cada grupo. Nas teorias materialistas históricas, a luta de classes, a opressão, os sistemas escravocratas dentro do modelo capitalista de produção são centrais nas elaborações.

Contudo, nem todos os trabalhos apresentados nesses dois congressos romperam com as perspectivas de inferiorizar do negro e do mestiço. Ainda nos dias atuais, o declínio das teorias evolucionistas não se efetivou por completo tanto dentro, quanto fora do campo acadêmico. Essa perspectiva de interpretação da realidade, continua a ganhar seguidores/adeptos em vários momentos, espaços e instituições.

Somados ao contexto de mudança de paradigma no campo do conhecimento científico, a recém constituída República Federativa do Brasil (1889) demandou, nas primeiras décadas do século XX, a construção de uma identidade nacional. Muitas das teorizações ao invés de contribuírem para dissipar o *apartheid* étnico, acabaram por reforçar o racismo, a discriminação pelo fenótipo, pela cor da pele, tais como a teoria do branqueamento.

Os africanos, seus descendentes e suas matrizes culturais passam a despertar o interesse de pesquisadores. Nesse momento e de certa maneira ainda hoje, perduram algumas perspectivas analíticas nas teorizações desses e de outros grupos/sociedades no Brasil, entre elas uma que continua a se estruturar nas teorias evolucionistas, mas com sofisticadas e quase despercebidas fundamentações¹⁰⁸. Outra que se estrutura em torno do elemento exótico, e outra

¹⁰⁸ Como podem ser identificadas nas análises e discursos desenvolvimentistas contemporâneos, nos quais os povos e comunidades ameríndias e quilombolas que se encontram em áreas rurais são concebidas enquanto

que perceberá as contribuições e peculiaridades de cada um dos povos, no caso, dos africanos e seus descendentes na constituição dos brasis. Neste último encontramos por um lado, pesquisas que buscam a objetividade, seja na coisificação proposta por Émile Durkheim ou na neutralidade axiológica definida por Max Weber, procurando enquadrar as multiplicidades culturais em esquemas conceituais, formulações previamente estabelecidas. E por outro lado, existem pesquisas que buscam perceber uma cultura a partir da tentativa de se aproximar, de buscar captar seus sentidos a partir do seu interior e não o contrário (COELHO, 1981 apud MOURA, 1981, p. VII e VIII).

Sobre o contexto das pesquisas acadêmicas relacionadas aos cultos ancestrais de matrizes africanas, em meados dos anos de 1940, o cientista social Ruy Coelho, no prefácio do livro *Olòdrisà. Escritos sobre a religião dos orixás*, nos fornece um panorama desse período,

Quando me iniciei na carreira de cientista social, nos princípios da década de 40, os cultos afro-brasileiros se revestiam da atração do exótico. Isto para os que cultivavam a sociologia ou, mais raramente, a antropologia social ou cultural. No grande público, palavras como candomblé e macumba produziam reações de repulsa e vergonha. Superstições grosseiras, vestígios de crenças bárbaras, preservadas no ambiente malsão das senzalas, comprometiam a imagem do Brasil como país civilizado. Todos os meios eram válidos para combatê-los e seu extermínio final se propunha como meta desejável. [...]. A primeira tarefa dos homens de ciência foi tentar sustar, pela palavra escrita e falada, pela ação direta junto às autoridades, as campanhas policiais contra as casas de culto. [...]. Finalmente, as religiões africanas foram toleradas. Tolerância, no caso, significa admitir sua existência, sem que dissipassem de todo as reservas e desconfianças com que eram encaradas (COELHO, 1981 apud MOURA, 1981, p. VII).

A perspectiva de ver as culturas ancestrais enquanto entrave para o referido progresso, para a entrada na modernidade ultrapassa as décadas e territórios. Alberto da Costa e Silva, relata em algumas entrevistas e em diálogo conosco¹⁰⁹ que durante o exercício de sua profissão de diplomata brasileiro na República Popular do Benin, nos anos de 1980, chegou a procurar representantes do governo - de tendência marxista-leninista, que se instalou no país no ano de 1972 e durou até 1990 - para propor ações que viabilizassem trocas e intercâmbios culturais

entraves para a ideia positivista de progresso, para a produção de *commodities* do agronegócio. Desqualificando e deslegitimando essas comunidades/povos, que são altamente complexos, vivem em equilíbrio com os os seres e a terra, alegando que são sociedades que não produzem excedentes, que ocupam extensões territoriais e/ou locais que devem ser explorados e especulados economicamente para o progresso do país. Quando na realidade, esses povos e comunidades vivem uma outra lógica de organização social, pautadas no bem viver. São sociedades da fartura (CLASTRES, 2013 [1974]), da sustentabilidade e valorização dos recursos materiais e imateriais, no limite, são guardiões das memórias bioculturais e responsáveis pela preservação dos meios indispensáveis para a vida: as águas, o ar, as florestas (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015).

¹⁰⁹ Esse diálogo com Alberto da Costa e Silva, ocorreu após palestra por ele conferida no Seminário Internacional *Emancipações, inclusão e exclusão. Desvios do passado e do presente*, que ocorreu no dia 30 de outubro de 2013, na Universidade de São Paulo (USP).

entre os cultos ancestrais de matrizes africanas do Brasil e do Benin. Contudo, o governo alegou que isso era um retrocesso, não coincidia com o projeto político de modernidade almejado.

No Brasil, segundo Ruy Coelho, a postura de Roger Bastide e Pierre Verger foram importantes nesse momento de mudança de paradigma no fazer etnográfico: “Ritos, cerimoniais, conjuntos de crenças, sistemas simbólicos das religiões afro-brasileiras [...] são lidos como *textos que produzem sentido*” (COELHO, 1981 apud MOURA, 1981, p. VIII).

Roger Bastide (1898 – 1974), sociólogo francês, chegou ao Brasil em 1938, em conjunto com outros professores franceses, para lecionar no curso de Sociologia na Universidade de São Paulo. Ele permaneceu no Brasil até 1955. Durante esse período, entre a docência e as orientações, realizou alguns trabalhos de campo no país. Seu trabalho pode ser encontrado em publicações que envolvem centenas de artigos, comunicações, resenhas, prefácios, matérias em jornais e livros. Seus escritos perpassam a poesia, arte, literatura e elaborações teóricas. Entre os temas de pesquisa encontra-se a psicologia, a religião, a constituição histórica do Brasil e o universo negro. Na maior parte de seus trabalhos destacam-se os estudos sobre as comunidades negras e suas religiosidades ancestrais (MORIN, 2017 apud BASTIDE; VERGER, 2017).

O tema da religião, do misticismo já era preferido por Bastide, antes de sua chegada ao Brasil, mas é aqui que ele irá aprofundar, rever conceitos e realizar os trabalhos de campo. Segundo Morin, ele colocou em prática seus princípios metodológicos: os estudos comparativos, já em desenvolvimento, poderiam se ampliar, “multiplicar as sondagens nos meios mais diversos e nos países mais distantes” (BASTIDE, 1931, p. 19 apud MORIN, 2017, p. 12). Como também poderia realizar as pesquisas de campo para confirmar que “uma simpatia intuitiva”, deve ser empregada para apreender os fenômenos místicos (BASTIDE, 1935, p. 9 apud MORIN, 2017, p. 12).

Ao destacar em seus estudos as permanências africanas entre seus descendentes, Bastide reformulou suas hipóteses e seus conceitos, como também passa a se distanciar de parte da literatura existente sobre o tema no Brasil e por ele consumida, sendo rejeitada após seus trabalhos de campo, passando assim a compartilhar outras perspectivas, entre elas a questão do sincretismo e do transe. Após seu primeiro trabalho de campo na Bahia e em Pernambuco, entre janeiro e fevereiro de 1944, que resultou no livro *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto* (1945), irá afirmar que para se compreender por exemplo, o transe, “não através de nossos conceitos de brancos, mas tentando penetrar na alma dos fiéis, procurando pensar como eles pensam” (BASTIDE, 1945, p. 97 apud MORIN, 2017, p. 14). A partir dessa perspectiva, Roger

Bastide, de confissão protestante, passa por alguns procedimentos iniciáticos no Candomblé, pelas mãos de Mãe Senhora, no Ilê Axé Opô Afonjá.

É justamente nesse momento que Bastide e Pierre Verger se conhecem. Verger chega ao Brasil pela segunda vez (a primeira vez foi em 1940), passando por São Paulo, Rio de Janeiro e Petrópolis. Nesta ocasião, por indicação de Roger Bastide, Verger vai à Bahia, chegando em Salvador, em 05 de agosto de 1946. Desembarca munido de prévias leituras sobre os Candomblés¹¹⁰, de indicações de nomes de lideranças religiosas, artistas e intelectuais para visitar e de cartas de recomendação para lhe auxiliarem em seu trabalho fotográfico, orientado para a etnografia. Seu projeto inicial consistia em fazer um álbum sobre o Brasil, assim como já havia feito em outros países da América do Sul. Mas sua identificação com a Bahia e seu povo acabou por se tornar um projeto de vida. O trabalho na vida e a vida no trabalho se encontram significativamente. “Foi Roger Bastide que me revelou a África no Brasil, ou mais exatamente, a influência da África na região Nordeste deste país” (VERGER, 1994, p. 43 apud MORIN, 2017, p. 18).

Verger e Bastide tornam-se grandes amigos, realizam trabalhos de campo juntos no Brasil, no Benin e na Nigéria. Publicam em parceria artigos, livros e matérias em revistas, entre elas, várias matérias na revista *O Cruzeiro*. Trabalhar para *O Cruzeiro*, na época, equivale nos dias atuais, a ser repórter ou ator famoso das grandes emissoras de televisão. Mas talvez a maior das trocas e parcerias estabelecidas por eles foram suas cartas. Trocaram cartas desde que se conheceram até a morte de Bastide (1974). Por meio das cartas ambos trocavam saberes: Verger compartilhava principalmente as descobertas e desventuras dos trabalhos de campo, assim como suas fotos e Bastide, compartilhava, principalmente elaborações e conteúdos referentes às pesquisas de ambos. Trocas frutíferas para ambos os lados, cada qual, em suas situações – para um, o trabalho demandava correr o mundo, para o outro, permanecer a maior parte de sua jornada de trabalho em salas e no gabinete – compartilharam a paixão, identificação e inquietação com as culturas ancestrais de matrizes africanas e os desdobramentos promovidos pela diáspora do tráfico.

Uma das cartas escrita em Paris, França por Bastide à Verger, em 02 de outubro de 1948, logo após ter voltado dos trabalhos de campo, que realizaram juntos no Benin, refletem as trocas estabelecidas por ambos,

¹¹⁰ Verger utilizou como guia no Nordeste o livro, recém-publicado, de Roger Bastide: *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto* (1945) (MORIN, 2017, p. 18). Assim como eu fiz uso do livro de Verger: *Orixás, deuses iorubas na África e no Novo Mundo* (2002 [1981]), para começar a me familiarizar com as localidades e os templos dedicados aos orixás em África.

Caro amigo,

[...].

Encontrei minha família bem de saúde, salvo minha filha mais nova, atualmente gripada e acamada. Quanto a mim, estou descansando, esperando retomar o colar. Estou ainda um pouco inebriado pela África, o que vai continuar a me obcecar até que eu a exorcize, inscrevendo-a no papel. Estou lendo neste momento livros sobre os mercados da Guatemala, que me sugerem novas ideias para nosso estudo comum sobre os mercados; creio que vamos poder fazer um trabalho muito interessante e que você ainda vai encontrar em Ketu novos dados; e talvez você pudesse também questionar alguns comerciantes de Porto Novo ou Cotonu (peças de bicicletas, tecidos ...): compras a crédito, volume de compras etc ... [...].

Espero que a presença de Rouget não o faça me esquecer completamente e espero também que você me envie longas cartas sobre suas atividades. Agora que conheço mais a África, vou segui-lo ainda melhor em suas peregrinações; será um pouco como se eu o acompanhasse.

E mais uma vez, obrigado. Obrigado por tudo o que pude ver, graças a você, obrigado também por sua amizade e sua companhia. A comunhão no colar é mais do que um símbolo. (BASTIDE; VERGER, 2017, p. 474).

Ao ler as cartas, que remontam mais de duzentas no decorrer dos quase trinta anos de partilhas, sentimos profundamente o quanto os estudos acadêmicos podem ser mais que letras em papéis com suas teorizações e hipóteses. Os estudos quando circunstanciados de afeto, de identificação e dedicação nos remetem a emoção e esperança. Durante sua passagem pela Terra, ele se comprometeu com pessoas, lugares, grupos e sociedades em que esteve presencialmente ou em leituras. Manteve viva a chama do rompimento, da curiosidade procurando compreender as culturas que os circunstanciavam. No Benin recebe Aroxelo Malogbo que significa “aquele que possui um oxé [machado duplo símbolo de Xangô] não envelhece [permanece jovem]” (MORIN apud BASTIDE; VERGER, 2017, p. 464).

Sobre sua obra, Thales de Azevedo, em uma edição da revista do *Instituto de Estudos Brasileiros* em homenagem as contribuições de Roger Bastide, afirma:

Não é por simples capricho ou pelo acaso dos acontecimentos que Bastide dedica sua atenção à religião, ao messianismo, ao folclore, à vida mental, à psiquiatria e à psicanálise, aos preconceitos e aos estereótipos raciais, à literatura e à poesia. Ele como que busca no íntimo da consciência humana as projeções e as raízes do comportamento social. (AZEVEDO, 1978, p. 149).

Nessa sua busca por compreender as raízes do comportamento social, Roger Bastide auxiliado por intelectuais e artistas que conhece no Brasil, chega aos terreiros, às casas de Candomblés do Nordeste brasileiro. E posteriormente auxiliando outros pesquisadores, no caso Pierre Verger, chega às comunidades de cultos ancestrais iorubas e jejes em África. Ao se aproximar desse universo, contribuiu para com a valorização e reconhecimento não apenas de lideranças religiosas com quem esteve e terreiros que frequentou, mas também para a

aproximação da universidade, do curso de ciências sociais que se estruturava no país. As religiosidades originárias dos negros elaboradas no Brasil continuam a ser estudadas, mas agora, com as contribuições e influências de Bastide, o qual buscou olhar desde dentro, observar as cosmovisões e valores civilizatórios articulados reelaborados pelos adeptos em cada espaço.

As redes de relações estabelecidas entre certos acadêmicos, artistas e adeptos dos cultos ancestrais ocorreram em duplo sentido. Ambos procuraram estabelecer aproximações. As primeiras aproximações desses dois universos ocorreram ainda nos tempos de Manoel Quirino e Nina Rodrigues, uma vez que o pertencimento de Manoel Quirino e as teorizações de Nina Rodrigues já anunciavam uma tendência que ao longo dos anos se aprofundou, a valorização e/ou aproximação com os cultos ancestrais de origem nagô/ioruba. Essa tendência somada a outros fatores externos e internos, entre eles a própria maneira de organização das casas, contribuíram para a expansão das linhagens iorubas pelo Brasil.

3.2 Meu pai Fatumbi

No ano de 1946, vindo de todos os caminhos e encruzilhadas do mundo, chegou à Bahia um exú dos melhores. Chegou com seus olhos cor de mormaço cheios de perguntas, um baú de lata e uma rolleiflex pendurada no pescoço. Naquele tempo era francês e não sabia do encantamento que o prenderia à Roma Negra de Bastide (outro francês). Foi se deixando impregnar pela graça e pela força da Bahia até que, por poderes de Mãe Senhora, transformou-se em Ojú Obá.

Hector Paride Bernabó, Carybé¹¹¹

“Meu pai Fatumbi” é a maneira carinhosa como Dona Cici chama Pierre Verger. Ele, que até os 30 anos levava uma vida de *playboy*, mal sabia que ao se aventurar pelo mundo da fotografia viria a se tornar um ancestral cultuado no Brasil. Verger, que a vida inteira fugiu do trabalho compulsório, que planejou pôr fim à sua vida quando completasse 40 anos, que não se identificava com os valores da sociedade francesa de sua época e entre outras coisas, não sabia o que queria. Mas quando passou a dizer não para as coisas que não queria, sua vida começou a tomar outros rumos (SOUTY, 2011 [2007]).

Os caminhos percorridos por Verger a partir de 1930, enquanto fotógrafo, o levaram a conhecer vários países e culturas (Antilhas, Polinésia, parte Norte e Ocidental da África,

¹¹¹ Transcrição nossa da entrevista de Carybé concedida para o filme: Pierre Verger chega à Bahia. Direção de Carlos Pronzato, Brasil, 2006.

Filipinas, México, Bolívia, entre outros), mas foi em meio ao povo de santo no Brasil e nas comunidades praticantes de cultos ancestrais na parte ocidental do continente africano que o transformaram. Do fotógrafo ao etnólogo, do etnólogo ao mensageiro, do mensageiro ao acompanhante de religiosos e pesquisadores, do Verger ao Fatumbi (Ifá me deu à luz de novo), Ojé (sacerdote do culto de Egun/antepassados), Esá Elemasho (refere-se ao culto do orixá Oxaguián), Ojú Obá (o olho do rei) - nomes e títulos que ganhou, respectivamente na iniciação em Ifá na Nigéria; no culto de Egun no Daomé (atual Benin); na Casa Branca e no Opô Afonjá em Salvador-BA.

Passa a ser um dos principais conhecedores dos cultos dos Orixás e Voduns no Brasil e suas correspondências em territórios no interior na antiga Costa dos Escravos (Togo, Daomé, Nigéria), foi um dos promotores e intermediadores de trocas de informações, mensagens, presentes e religiosos nos dois sentidos do Atlântico, entre os anos de 1940 até meados de 1980. Incentivou e acompanhou pesquisadores e artistas em suas idas à atual Nigéria e Benin. Viabilizou financeiramente, por meio de institutos e agências patrocinadoras estrangeiras e nacionais, a si mesmo e a alguns religiosos brasileiros e africanos na travessia¹¹².

Compreendemos que as próprias intermediações e as mensagens foram fundamentais para efetivação de suas ações. Num primeiro momento, Verger é o agente passivo das intermediações e mensagens, a vontade de ir para a Bahia e os contatos foram dados por Roger Bastide, em seu encontro em abril de 1946. A viabilidade financeira e legal para ele, enquanto estrangeiro permanecer no país, se deu pela intermediação de Vera Pacheco Jordão, amiga do antropólogo Alfred Métraux, de quem ambos eram amigos. Verger a conheceu no Rio de Janeiro, logo após estar com Bastide em São Paulo, e ao lhe contar da vontade de ir para a Bahia, Vera que era repórter da revista *O Cruzeiro*, o ajudou a conseguir um contrato enquanto fotógrafo e consequentemente o visto para a permanência no país (SOUTY, 2011 [2007], p. 102).

¹¹² Pretendemos aqui relatar as contribuições no plano acadêmico e sobretudo, nas suas intervenções em meio aos adeptos dos cultos ancestrais no Brasil e no Golfo do Benin. É importante notar tanto as influências, mas também os silêncios quanto a alguns fatos. Temos por um lado que Pierre Fabumbi Verger após sua morte passa a ser um dos Eguns (ancestrais familiares) cultuado na casa do babalorixá Obarayi, Balbino Daniel de Paula, na Ilha de Itaparica, Bahia. E por outro lado entre as possíveis ausências que não encontrei em suas obras publicadas, é de não ter de alguma maneira apontando a importância e influência das posturas do Ooni (soberano de Ilê-Ifé) da época, e dos iorubas em não reconhecer o Estado de Biafra, enquanto um país independente, separado da Nigéria. A guerra de Biafra (1967-1970), na qual os integralistas ganharam a guerra, em última instância, pela fome, teve apoio dos iorubas, que são um dos quatro maiores grupos étnicos na Nigéria. Verger realizou várias incursões nas terras iorubas, que é vizinha das terras dos igbos. Verger provavelmente acompanhou os desdobramentos dessa guerra, por ser um homem muito atualizado, acompanhava os acontecimentos por vários meios, entre eles, vários jornais internacionais. Júlio Braga, inclusive relata um episódio que durante a guerra de Biafra, ele e Verger entraram sem notar, em uma zona proibida, e foram detidos por soldados iorubas (BRAGA, 2002, apud SOUTY, 2011 [2007], p. 257).

Compreendemos que foram as mediações, as mensagens e as amizades ao longo do seu caminhar, que levaram Verger às culturas negras da Bahia, aos cultos ancestrais de matrizes africanas e buscando suas origens e permanências, voltou à costa ocidental do continente africano. Verger já havia permanecido durante seus trabalhos enquanto fotógrafo em países da África Ocidental. Entre seus registros, se veem os descendentes dos retornados africanos brasileiros, mas naquele momento não sabia de suas histórias, simplesmente as registrou. Depois passou a conhecer e simultaneamente realizar registros para as reportagens principalmente em Salvador e no Recôncavo, mas também em outras localidades pelo Nordeste e Norte: São Luiz no Maranhão, Recife em Pernambuco e Belém no Pará. Logo identificou profundas correlações entre o continente africano e o Brasil.

Foi nesse momento que Verger, identificando as correlações entre os cultos no Brasil e as culturas ancestrais dos fons e iorubas que vivem em África, envia uma correspondência a Théodore Monod, que era o diretor do Instituto Francês África Negra (IFAN) em Dacar, Senegal¹¹³. Verger lhe envia fotos dos cultos de matrizes africanas do Brasil, realizados entre os anos de 1946 e 1947 em Salvador e Recife, e escreve uma carta solicitando informações, estudos sobre as origens desses deuses africanos cultuados no Brasil. Théodore Monod lhe respondeu fazendo uma proposta, uma vez que eles não detinham essas informações, oferecendo à Verger uma bolsa de estudos para realizar as pesquisas e levantamentos necessários. A proposta é aceita por Verger que embarca para Dacar em 1948, seguindo depois para comunidades fons e iorubas, no Daomé e na Nigéria (SOUTY, 2011, p. 102 - 104).

Ao compartilhar com ialorixás e outros adeptos dos terreiros os próximos trabalhos a serem realizados, Verger passa a receber várias encomendas, bem como intensifica-se os chamados e ações por parte de algumas lideranças religiosas, para que ele se torne integrante das linhagens de suas casas. Foi assim que ele se aproximou ainda mais dos cultos no Brasil e em África. Aproximações estas junto a ialorixás, babalorixás e demais adeptos iniciados ou não no Brasil, as aproximações junto de Obás (reis), babalaôs, babalorixás, baba ojés (sacerdotes do culto dos Eguns) e demais sacerdotes e viventes das culturas ancestrais, principalmente iorubas, mas também os fons no Daomé e na Nigéria. De fotógrafo que busca se aproximar e vivenciar uma cultura para concomitantemente ser mensageiro. E na sequência o intermediador, facilitador de alguns trânsitos ocorridos entre adeptos, reis, pesquisadores e artistas em sentido duplo, dos dois lados do atlântico.

¹¹³ Verger conheceu Monod durante sua passagem pelo Senegal, enquanto fotógrafo de Guerra, em 1940.

Os registros fotográficos e as vivências de Verger nos terreiros, foram os principais meios de aproximação, de interlocução entre os dois mundos. Os registros aproximaram as gentes, as comunidades. Tanto que em alguns registros dos Candomblés, alguns iorubas pensavam que a pessoa da foto era parente, que morava na comunidade próxima. Comunidades afastadas pelo mar, se reencontravam, se identificavam mutuamente. Já as vivências, os aprendizados nos terreiros aproximaram, o próprio Verger dos grupos, pois ali, mesmo sendo estrangeiro, ele sabia e partilhava de valores e significados que foram aprendidos nos Candomblés no Brasil, os quais possuem suas correspondências nos territórios de cultos aos ancestrais iorubas em África.

Verger, desempenha entre suas atividades, a fundante pesquisa comparativa, ao identificar e colocar de maneira explícita, registros fotográficos e comentários de rituais e momentos do cotidiano correspondentes lado a lado, como podem ser vistas nos livros *Dieux d' Afrique* (1954) e em *Orixás* (1981). Imagens de iniciação, festas em homenagem aos Orixás, imagens dos Candomblés no Brasil e suas aproximações entre os iorubas em África: “*Como se o mar fosse mentira*” (CHAVES et. al., 2006), muitos momentos registrados são idênticos.

Os registros confirmam as continuidades dos cultos africanos no Brasil e também revelam suas diferenças e adaptações. As inquestionáveis imagens rompem e ampliam um importante debate: a questão do sincretismo. Por um lado, a maioria dos especialistas partindo da perspectiva da aculturação, dentro de um ideário purista, alegavam que os Candomblés se tornavam cada vez mais brasileiros. Por outro lado, agora subsidiados, entre outros elementos, pelos trabalhos comparativos de Verger, sustentam-se as continuidades, a fidelidade das práticas ancestrais africanas no Brasil. Seus trabalhos, não desconsiderando outros estudos que já caminhavam nessa perspectiva, marcam o debate em torno das continuidades africanas no Brasil, como também perpassam pelas influências brasileiras na Costa dos Escravos (SOUTY, 2007 [2011]).

Os desdobramentos exercidos pelos trabalhos comparativos de Verger, principalmente em relação à fidelidade dos cultos ancestrais no Brasil, irão reverberar no universo acadêmico e também nas dinâmicas dos terreiros, nas narrativas de muitos adeptos brasileiros e nos trânsitos transatlânticos. Temos nesse contexto o fortalecimento do que já vinha sendo gestado enquanto movimento de reafrikanização nos terreiros.

Importante ressaltar que não foi nesse ou em outro evento que os adeptos passaram a se identificar enquanto praticantes de cultos ancestrais de matrizes africanas, isso não é motivo de dúvida. Mesmo que pareça contraditório o fato de adeptos, principalmente os mais vividos,

responderem que são católicos nas pesquisas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), quando lhe perguntam: qual a sua religião? Pois, para muitos o catolicismo é sua religião, o Candomblé é a vida. Diferenciar essa resposta, dos casos concretos de responder que se é católico ou espírita, por conta do preconceito e das perseguições religiosas.

A fala de Mãe Aninha/Obá Bíyi (1866- 1938), fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá, expressa esse movimento de reafricanização já presente na década de 1930. Em entrevista concedida a Donald Pierson, que esteve na Bahia entre 1935 e 1937, afirma: “Mina seita é puramente nagô, como o Engenho Velho. Mas eu tenho ressuscitado grande parte da tradição africana que mesmo o Engenho Velho tinha esquecido. Eles têm uma cerimônia para os doze ministros de Xangô? Não! Mas eu tenho!” (LIMA, 2004, p. 6).

Desde sua saída do terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, Mãe Aninha teve como babalaô, conselheiro e apoiador na construção de seu terreiro, o senhor Martiniano Eliseu do Bonfim. Ela implementou algumas práticas que contribuíram para o prestígio de sua casa. Entre elas, a introdução dos doze obás de Xangô (os doze ministros de Xangô), em meados de 1935/1936. Esses cargos remetem à estrutura organizacional do antigo reino de Oió. Esses cargos são vitalícios, e a partir de 1941, com Mãe Senhora à frente da casa, possuíam os suplentes dos obás. Os cargos de obás foram concedidos a adeptos dedicados e também a intelectuais e artistas simpatizantes do terreiro¹¹⁴, como foi o caso dos obás Pierre Verger, Jorge Amado e Carybé (SOUTY, 2011 [2007], p. 222).

Nesse momento Verger nem havia chegado na Bahia, mas as suas ações e a pulverização de seu trabalho a partir dos anos de 1950, somado aos trabalhos já realizados que ressaltam as permanências negras no Brasil, desde Nina Rodrigues até Roger Bastide, as ações estabelecidas pelos movimentos negros e as práticas adotadas pelos terreiros, daquilo que era entendido enquanto aproximação das matrizes africanas, irão influenciar profundamente no “reafricanizar”, na tendência de se voltar cada vez mais ao que se considera as raízes, as origens. Esse movimento de reafricanização colocará em evidência o debate em torno do sincretismo, por parte de adeptos dos terreiros, artistas e intelectuais.

Entre as vertentes críticas ao sincretismo neste período, existiram (e existem) aquelas que concebem o sincretismo enquanto fenômeno que deforma, retirando as características originárias, dentro de uma ideia de “tradição inicial”. Essa visão se somará, ao longo das décadas, com a interpretação de que foi um fato necessário para a reconstituição dos cultos

¹¹⁴ Segundo Vivaldo da Costa Lima os obás de Xangô passaram paulatinamente de auxiliar das funções rituais e socioeconômico para unicamente socioeconômico (LIMA, 2003, p. 103).

africanos mediante as opressões do período colonial, mas que o momento mudou, e não é preciso mais disfarçar¹¹⁵. Contudo, essa perspectiva é no mínimo complicada, pois a própria cosmovisão africana permite somar, e somar não significa desfigurar, mas agregar e por vezes construir novos elementos, manifestações. Essas somas, agregações são vistas ao longo da história de constituição dos cultos, podem ser percebidas nos assentamentos dos Caboclos nos terreiros de norte a sul do Brasil, nas missas católicas para a alma dos que foram. Não há contradições, existem agregações.

Sejam dentro do ideário com maior tendência para o purismo ou na vertente do reconhecimento do dinamismo cultural, Verger irá auxiliar nos estudos e nas travessias de alguns pesquisadores, artistas e adeptos ao longo dos anos de 1950 e 1980. Apontamos na sequência alguns desses viajantes,

Balbino Daniel de Paula, o babalorixá Obarayi (a pedra de fogo que sai de dentro da terra)

-Nasceu em 1940, em Ponta de Areia na Ilha de Itaparica, BA, sua família consanguínea iniciou o culto de baba Egun nesta ilha. Em 1959 foi iniciado para o orixá Xangô. Foi o primeiro filho de santo do sexo masculino iniciado por Mãe Senhora, do Ilê Axé Opô Afonjá (Entrevista de Balbino concedida a MASCARENHAS, 2012)

-Em 1969 fundou seu terreiro, o Ilê Axé Opô Aganju, em Lauro de Freitas, município de Salvador, BA; que foi tombado em 2003, pelo Instituto Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC/BA) (MARIANO; QUEIROZ, 2009)

-Em 1972 funda o grupo dos mogbás (conselheiros) em seu terreiro por influência de Verger. Reproduzindo no terreiro uma prática da cidade de Oió, mas que já não existia mais lá e que não tinha se estabelecido no Brasil. Seguindo a descrições de Samuel Johnson, em seu livro, *The history of the yorubas* (1921), Verger irá trocar o nome de obás de Xangô por mogbás de Xangô, são em número de 12 e têm seus substitutos da direita e da esquerda. Atuavam nos templos de Oió, enquanto conselheiros do rei. Verger foi um dos mogbás da casa (SOUTY, 2011 [2007], p. 223)

¹¹⁵ Para maiores informações sobre o sincretismo e o movimento de reafricanização ver, respectivamente: FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EdUSP; Arché Editora, 2013. CONSORTE, Josildeth G. Em torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (orgs). *Faces da Tradição Afro-brasileira: religiosidade, sincretismo anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador, CEAO, 1999, p.71-91.

Verger incentivou e intermediou os meios para viabilizar a viagem de Obarayi em templos de culto dos ancestrais no Benin, no ano de 1976. Assim como o acompanhou por muitos anos, incentivou e apoiou, inclusive financeiramente, na construção de seu terreiro. Na sequência o relato de Agnes Mariano, a partir da narrativa de Balbino, em sua primeira ida a antiga Costa dos Escravos, durante seu primeiro encontro com uma casa de culto a Xangô, na cidade de Sekete, Benin

Balbino ainda estava assim, sem saber como se comportar, quando o levaram para a casa de Xangô. Tinha um monte de gente. Verger pediu para ele se comunicar.

– O que é que eu vou dizer pra esse povo? Eles não vão entender nada!

– Isso é com você e Xangô – disse Verger.

Balbino começou a cumprimentar. Se deitou no chão várias vezes, bateu paó para todos e na frente do peji. Os sacerdotes de Xangô só faziam olhar para ele. Nisso, teve uma inspiração e começou a cantar. Não se ouvia um barulho, só a voz de Balbino. Era uma cantiga bonita, tinha aprendido na ilha, com os parentes.

– O kuu lailai / Oku akjo e / Omo / Oku lailai.

Cantou uma vez. A voz tremeu um pouco, por causa da emoção. Cantou de novo. Em volta, ninguém se mexia. Foi então que, na quarta vez, quando Balbino recomeçou, todos responderam e cantaram junto. Eles conheciam a cantiga, era uma antiga saudação, falando de saudade, de alguém que volta de longe. Explicaram que ele tinha sido “bem recebido de volta a sua terra” (MARIANO, 2009, p. 9).

A primeira travessia realizada por Balduino Daniel de Paula resultou no filme: *O poder do machado de Xangô* (1976). O filme foi produzido pelo cineasta e jornalista Paulo Gil de Andrade Soares (1935 Salvador, BA – 2000 Rio de Janeiro, RJ) em parceria com a equipe de um canal de televisão francês e com assessoria de Pierre Verger. O filme narra as correspondências culturais entre os Candomblés de Salvador e a antiga Costa dos Escravos a partir da vida e o desejo de realizar a viagem de Balduino Daniel de Paulo. Esse filme foi transmitido como matéria pela rede globo de jornalismo em 1976.

Hector Paride Bernabó, Carybé (1911 Lanús, Argentina – 1997 Salvador, BA)¹¹⁶

-Artista plástico, que nasceu na Argentina e naturalizou-se brasileiro em 1957

- As trajetórias da vida de Carybé são impressionantes, se dispõe a fazer o que gosta e passa a viajar e procurar trabalho pela América Latina. Vem ao Brasil pela primeira vez por volta de 1925, e frequenta o ateliê de seu irmão no Rio de Janeiro. Em 1938 permanece na Bahia por

¹¹⁶Parte das informações sobre as trajetórias da vida de Carybé foram obtidas na página virtual do Escritório de Arte. Neste *sait* estão disponíveis informações de artistas plásticos brasileiros. Página disponível em: <<https://www.escritoriodearte.com/artista/carybe>>. Acesso em: 23 ago. 2018.

seis meses. Entre 1941 e 1942 viaja por países da América do Sul. Em 1944, de volta a Salvador, desperta nele o interesse pelas religiosidades e culturas locais. Entre 1946 e 1950 trabalha em jornais do Rio de Janeiro (jornal Diário Carioca e jornal Tribuna da Imprensa). A partir de 1950 passa a trabalhar e viver em Salvador até sua morte,

Em 38 vim a Salvador tinham fundado um jornal e me deram o melhor emprego do mundo - viajar e mandar desenhos. Mas quando cheguei a Salvador, o diário tinha falido. Fiquei aqui seis meses, vivendo numa miséria, mas uma miséria sem drama. Bastava mandar uma carta para Rubem Braga no Rio que ele mandava a passagem. Mas fiquei curtindo. Como não conhecia ninguém importante acabei dormindo num trapiche no início da Avenida do Contorno. Assim foi até o momento em que disse: chega. Mas aí ficou a Bahia na cabeça. Voltei em 40, em 42, e sempre o negócio de Bahia. Meus amigos já estavam cheios, e Rubem, um dia, fez uma carta para Anísio Teixeira, ele era secretário de Educação e Cultura, e me disse: vai ver esse homem que ele vai lhe dar um emprego na Bahia. Olhei a carta e fiquei morrendo de vergonha de tanto elogio que ele fazia. Aí vim. Entreguei a Anísio. Ele leu e disse que vamos ver, estou fazendo umas escolas, uma espécie de universidade popular e gostaria de fazer um painel e até tenho um recorte de uma ilustração sobre a Bahia. Mandou a secretária buscar. Não tinha mais assunto quando a secretária voltou, e era um almanaque que eu tinha feito. Aí pronto. Ele me disse: você vem para o ano e vamos arranjar. No dia 31 de dezembro embarquei, cheguei dia 1º de janeiro. E ele: como agora? É um negócio lá pra o meio do ano. Era 1950. Já que estava aqui, fiquei. Fui me virando (CARIBÉ apud PORTUGAL, 1994, p. 15 – 16)

- Seus impressionantes painéis (registro 16) que retratam os ancestrais africanos divinizados podem ser vistos no Museu Afro-Brasileiro, em Salvador. Entre suas obras publicadas em livros encontra-se *Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia* (1981) e ilustrações em livros de Gabriel García Márquez, Jorge Amado, Pierre Verger e outros.

Verger e Carybé se tornaram grandes amigos, frequentaram lugares comuns junto de outros amigos, entre eles, Jorge Amado. Realizaram vários registros ao longo de suas visitas e atuações em meio aos terreiros e da vida cotidiana em Salvador. Parte desses registros, um com a fotografia e o outro com a pintura, são retratados em *Trilogia entre amigos: Carybé e Verger. Gente da Bahia* (BARRETO, 2008), as imagens que aparecem como espelho, são semelhantes, como pode ser vista na imagem da capa do livro (figura 2). Dona Cici, nos alertou e mostrou em um dos livros, que Carybé acrescentava em meio as suas pinturas alguns de seus amigos.



Registro 15 Painel de Carybé, em exposição no museu Afro-Brasileiro, Salvador, BA, em setembro 2016. Acervo da autora.

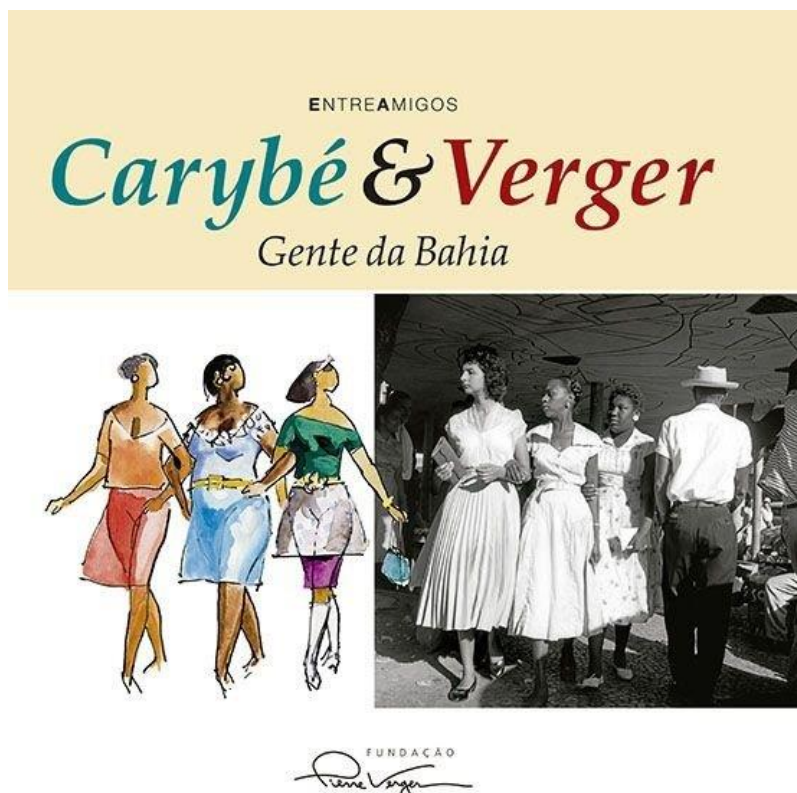


Figura 2 Capa do livro: Trilogia entre amigos. Carybé e Verger. Gente da Bahia (2008). Disponível em: <<https://www.lojapierreverger.org.br/livro-carybe-verger-gente-da-bahia>>. Acesso em: 23 ago. 2018.

Verger o instigou a ir junto com ele para o Benin. Viagens que realizou nos anos 1969 e 1978. As impressões das viagens feitas foram registradas em seu caderno de campo, com desenhos e escritos. Esse caderno etnográfico foi encontrado após sua morte e publicado com o título: *Impressões de Carybé nas suas visitas ao Benin 1969 e 1987* (2007).

(PORTUGAL, 1997; CARYBÉ, 2007; BARRERO, 2008; Conversas concedidas por Dona Cici, Salvador; agosto/setembro de 2016).

Manuela Carneiro da Cunha (1943 Cascais, Portugal -) e **Mariano Carneiro da Cunha** (1926 Recife, PE – 1980 Monte Verde, MG)

Em 1975 Verger auxiliou e acompanhou Manuela e Mariano Carneiro da Cunha nos trabalhos de campo na Nigéria e no Benin, para a realização de suas pesquisas. Entre os desdobramentos dessas pesquisas tem-se os livros *Da senzala ao sobrado* (1985), que foi escrito pelos dois e trata da arquitetura brasileira na Nigéria e no Daomé; e *Negros estrangeiros. Escravos libertos e sua volta para a África* (2012 [1985]) escrito por Manuela Carneiro da Cunha. Em ambos os trabalhos foram utilizados registros fotográficos, levantamentos documentais e análises das obras de Verger.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha

- Antropólogo brasileiro, a partir de 1977 vai para a Costa do Marfim, Benin e Nigéria para estudar respectivamente os Agni, Senufo e os iorubas para realização de sua tese de doutorado. Os trabalhos de campo realizados entre os iorubas, tiveram a companhia e intermediação de Pierre Verger. Parte significativa do referencial teórico que subsidiou os elementos relativos aos iorubas, presentes na tese de Fábio Leite, *A questão ancestral*, foram coletados dos trabalhos publicados de Verger (LEITE, 2008 [1981]).

Adiro Abetutu Alaketu de Kêto

- Adiro Abetutu foi o 49º rei de Queto e presidente de honra do conselho dos reis de Benin
- Verger intermediou a vinda do rei de Queto ao Brasil. Durante sua estadia no país ele realizou visitas a alguns terreiros na cidade de Salvador, BA.

Durante a produção do filme *Pierre Verger: mensageiro entre dois mundos*, de direção de Lula Buarque de Holanda, com entrevistas feitas por Caetano Veloso, realizadas logo após o falecimento de Verger, o rei Adiro Abetutu Alaketu relata que: “Eu fui com Fatumbi à Bahia. Quando eu cheguei lá, vi todos os orixás de Kêto. Tinha Xangô, tinha Oiá, tinha Oxóssi,

Iemanjá, Oxum, todos habitando na Bahia” (Entrevista de Adiro Abetutu Alaketu, em Queto, Benin, concedida ao documentário dirigido por HOLANDA, 1998).

No mesmo documentário, quando Caetano Veloso pergunta ao babalorixá Shango Ágbola, da cidade de Seketê, Benin, se ele conhecia Pierre Verger e de como era seu cotidiano em meio as pessoas, ele disse:

Era meu amigo. Quando vinha, ficava em minha casa. Quando Pierre Verger chegava aqui, era uma festa para a comunidade, porque todo mundo sabia que ele ia pagar bebida, ia dar dinheiro para as crianças, e também o Babalorixá ia ganhar um dinheiro. Então todo mundo sabia que ia se divertir quando o Pierre Verger chegava (Entrevista do babalorixá Shango Ágbola, em Seketê, Benin, concedida ao documentário dirigido por HOLANDA, 1998).

As pessoas compartilhavam suas amizades, seus ensinamentos e Verger retribuía. Às vezes, a retribuição/contribuição era imediata para a pessoa que deu e/ou para a comunidade. O mesmo sacerdote que lhe passava uma sabedoria, às vezes precisava fazer um ebo¹¹⁷ para ele ou alguém da família. E nisso, a troca. Cada um dá e troca o que tem. Do lado dos sacerdotes, se compartilhavam sabedorias, segredos, técnicas de cura, o conhecimento sobre a humanidade e os Orixás dentro da cosmovisão ancestral ioruba.

A presença de Verger na memória dos integrantes da corte do rei de Aleketu ainda é viva na atualidade. Durante a visita da comitiva¹¹⁸ da casa do Ilê Axé de Oxumarê, quando baba egbe (pai da comunidade) Leandro de Oxumarê fez uma pergunta, que envolveu falar dos cânticos que Verger havia gravado na Casa de Oxumarê e que essas músicas eram idênticas às cantadas em Queto; logo, um dos sacerdotes do palácio sorriu e falou que seu avô paterno (babalaô Olúwo Ojo Awo) é quem havia dado o Ifá para Fatumbi. Nesse momento ficou nítida a abertura de uma maior receptividade à comitiva. Explicitou que Verger, mesmo *in memoriam*, continua a contribuir nas mediações¹¹⁹.

Ao intermediar essas movimentações Verger contribuiu e teve influência em algumas frentes, entre elas: trocas e viagens de pesquisadores, artistas simpatizantes e de adeptos dos cultos ancestrais dos dois lados do atlântico, com um peso maior no lado brasileiro; seu legado fotográfico e bibliográfico, trabalhos comparativos, descritivos e analíticos, com informações de levantamentos de primeira mão em arquivos públicos e pessoais são referências importantes.

¹¹⁷ Procedimento ritual que envolve limpezas e oferendas, podendo envolver animais, frutas e outros.

¹¹⁸ Comitiva integrada pela atual liderança, baba Pecê, filhos e filhas de alguns estados brasileiros, no palácio real do rei de Queto no mês de fevereiro de 2018.

¹¹⁹ Essa e outras visitas da comitiva foram filmadas e transmitidas via *facebook*, na página pessoal de baba Gilberto de Xangô, neto de santo de baba Pecê, tem casa aberta na cidade de Uberlândia, MG e estava no grupo da casa que fez as visitas a alguns templos e sacerdotes iorubas e fons no Benin.

Principalmente para os estudos sobre os cultos ancestrais, a história do tráfico de africanos para fins escravistas, as permanências brasileiras no Golfo do Benin e as permanências africanas no Brasil; interferiu direta e indiretamente nas dinâmicas de certo número de terreiros, principalmente os de maior visibilidade na Bahia, que como consequência se desdobrara em suas casas filhas, netas, bem como no próprio movimento de reafricanização (SOUTY, 2011 [2007]).

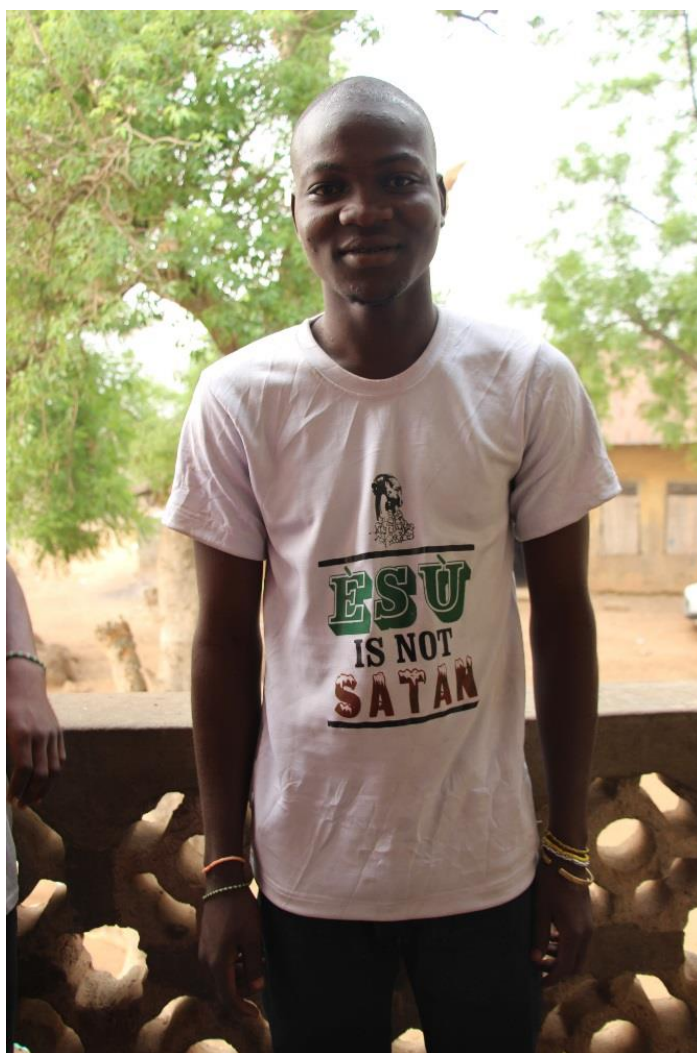
Sobre a influência e contribuições nos terreiros, podemos observar algumas delas nas falas do Oluô (chefe do culto de Ifá) professor Agenor Miranda e da antropóloga Juana Elbein dos Santos,

Concorreu muito para que o candomblé tivesse uma base, porque como você sabe o nosso conhecimento de candomblé é todo oral. Então cada um transmite como aprendeu, e nem sempre aprendeu certo, então os livros de Verger concorreram para que tivesse mais base dentro do Candomblé. (Entrevista do Oluô Agenor Miranda concedida ao documentário: Um vento sagrado, 2001, transcrição nossa).

Verger contou para Mãe Senhora, do Ilê Axé Opô Afonjá que tinha conhecido o rei de Oshogbo, que é o rei da cidade de Oxum. Mãe Senhora que é filha de Oxum, ficou encantada, e pediu que Verger levasse um recado para o rei de Oshogbo quando voltasse para a Nigéria. A mensagem era uma cantiga. Verger levou a cantiga e contou para o rei, da origem dinástica dela. Tendo conhecimento de sua origem, o rei lhe deu o título, que era da tetravó dela, de Iá Nassô. (Entrevista de Juana Elbein dos Santos, concedida ao documentário: Pierre Verger, de direção de HOLANDA, 1998).

Durante os 15 anos não consecutivos que Verger viveu ora na Nigéria ora no Daomé/Benin, ele realizou e participou de algumas ações. Além das influências exercidas pelo simples fato de ser uma pessoa externa ao grupo, vivendo entre eles (algo que ocorre com maior ou menor intensidade em qualquer trabalho de campo), Verger foi convidado a prestar alguns serviços em universidades e museus. Ele também auxiliou na aquisição/compra de objetos de arte para o Nigerian Museums, de Lagos, Nigéria entre os anos de 1959 e 1960. Entre 1962 e 1967 foi contratado enquanto pesquisador associado do Instituto de Estudos Africanos de Ibadan. Entre 1977 e 1979 atuou enquanto professor visitante, organizador de seminários no *Extra-Mural Department*, da Universidade de Ifé. Esse departamento foi criado após a independência da Nigéria e teve enquanto objetivo estudar e defender a cultura ioruba local. Tinha horror às práticas proselitistas dos cristãos em África. Os missionários ao impor suas visões conseguiam submeter sacerdotes e distorcer as histórias ancestrais, chegando ao ponto de transformar crenças politeístas em monoteístas, onde Exu se torna o diabo/satanás (SOUTY, 2011 [2007]).

Reflexo das atuações de grupos que distorcem as histórias ancestrais iorubas se manifestam até os dias atuais. Uma das frentes para combater o preconceito e as distorções historicamente constituídas, principalmente em torno do orixá Exu, foi criada em 2015. Um grupo com vários sacerdotes dos cultos ancestrais iorubas, espalhados pelo território, se uniram e começaram uma campanha educativa, com intervenções nas ruas e nas escolas (LUZ, 2016, p. 1). No registro (registro 17), o sacerdote de Ifá, baba Adeyefa Onifade, vestido com a camisa, que tem a frase símbolo da campanha: *Exu is not Satan*,



Registro 16 Baba Adeyefa Onifade com a camiseta da campanha pela liberdade religiosa, Ogbomosho, Oió, Nigéria, 08/02/2018. Acervo da autora.

No Brasil, Verger com o apoio de outros intelectuais, auxiliou na realização de trabalhos que objetivavam a valorização dos cultos por meio de grupos de estudos e construção de espaços de divulgação. Por intermédio de Vivaldo da Costa Lima, Verger foi contratado no ano de 1974, como professor assistente no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal de Bahia e professor visitante da mesma instituição no ano de 1975. Após

permanecer quatro anos enquanto professor da Universidade de Ifé, na Nigéria, ele volta ao Brasil em 1980 e é novamente contratado pela Universidade Federal da Bahia, enquanto professor da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, onde permaneceu até se aposentar, em 1994 (SOUTY, 2011 [2007]).

No meio acadêmico a atividade que Verger menos exerceu foi a de lecionar. Esteve muito mais envolvido com aquilo que já fazia a algumas décadas: pesquisas. Enquanto pesquisador, esteve à frente da elaboração e construção do Museu Afro-Brasileiro e da Casa do Benin¹²⁰ em Salvador. Para tanto, realizou viagens ao Golfo do Benin a fim de pesquisar e adquirir as peças que iriam compor os acervos dos dois espaços. Entre os artefatos trazidos por Verger estão as máscaras Geledes (registro 18)¹²¹ e o pano (registro 19).



Registro 17 Máscara Gelede, no Museu Afro-Brasileiro, Salvador, BA, agosto 2016. Acervo da autora.

¹²⁰ Entre as várias pessoas que trabalharam em conjunto com Verger para a efetivação desses museus, estava a arquiteta Lina Bo Bardi (1914 Roma, Itália -1992 São Paulo, SP). Ela idealizou o projeto arquitetônico da Casa do Benin (OLIVEIRA, 2006).

¹²¹ Na ficha explicativa da máscara Gelede, que se encontra no Museu Afro-Brasileiro, em Salvador, Ba, tem escrito um provérbio da máscara: “Se você segurar minhas patas traseiras tome cuidado, porque algum dia eu irei morder a sua barriga”.



Registro 18 Pano, conta a história da família real do Daomé, na Casa do Benin, Salvador, Ba, agosto de 2016. Acervo da autora.

As máscaras estão relacionadas com as sociedades Geledes, que são organizações secretas femininas, ligadas ao poder que emana das mulheres. Em um dos mitos iorubas, conta-se que pelo fato de as mulheres terem uma profunda conexão com a terra e com a vida, em determinado momento, lhes foi tirado o poder. Assim, para aplacar a fúria dessas senhoras, que são temidas, passaram a ser realizadas festas e oferendas. Nas sociedades iorubas que as cultuam são “instituídas para combater as más influências sobrenaturais que trazem perturbações às aldeias, dizem as populações por epidemias ou destroem as colheitas por meio de secas prolongadas [...]” (VERGER, 2012 [1957], p.573). Esse culto desapareceu no Brasil, o que existe próximo, são os cultos às Iá Mi (minha mãe feiticeira).

Já o pano conta a história das últimas realizações do reino do Daomé. Dona Cici nos alertou que a história contada por meio dos símbolos expressos nos bordados do pano está diretamente ligada à história da Casa das Minas, no Maranhão, a qual cultuava os ancestrais denominados Voduns, ligados ao povo fon. No âmbito acadêmico, Pierre Verger foi um dos

primeiros a associar o culto da Casa das Minas, que conheceu ainda no ano de 1947, sob a liderança de Mãe Andressa (1850 Caxias, MA – 1954) com a história da família real do Daomé¹²².

No ano de 1948, Mãe Senhora introduz Verger em seu terreiro ao lhe fazer um primeiro ritual: o bori. Ainda em 1948, ao ir para o Golfo do Benin em busca das raízes africanas dos cultos ancestrais no Brasil, ele se inicia no culto divinatório de Fá (é um culto fon, que corresponde ao culto de Ifá, entre os iorubas), em Abomey, Daomé, por Sagbadjou Gléglé. Se inicia em Xangô em Seketê. E a partir dos anos de 1950 Verger, que já era Fatumbi (Ifá me fez renascer), nome que recebe após a iniciação em Ifá, entre 1952 e 1953, na cidade de Queto, no Daomé, dada pelo babalaô Oluído Ojo Awo, passa a escrever cada vez mais e a realizar pesquisas em arquivos (SOUTY, 2011 [2007]).

Verger que tinha ‘horror’ à pesquisa acadêmica, com suas perguntas, análises e explicações, teve a pesquisa ditando cada vez mais a prática do fotógrafo. Ele iniciará um processo de pesquisa que culminará em vários trabalhos escritos. Os primeiros escritos sobre as culturas ancestrais africanas se deram enquanto obrigações das contrapartidas das bolsas de estudo que teve ao longo de suas imersões em África, a saber, fruto das exigências de Théodore Monod, diretor do IFAN, para que ele escrevesse, produzisse relatórios, além dos registros fotográficos. Passou do desapego ao apego. Dos registros desinteressados de teorizações e hipóteses, aos registros para complementar suas pesquisas. A própria postura em campo, sofreu alterações, pois, mesmo que sua narrativa despreendida aparecesse em algumas entrevistas, como a citada a seguir, sua postura procurou se adaptar as demandas,

Eu não era um turista curioso ou um antropólogo que chegava lá cheio de papéis, fazendo perguntas sobre coisas absurdas. [...] Um estudo se faz quando se vive com os outros. Quando você faz as mesmas coisas que eles, participa sem intenção de entender, aí é que as coisas ficam interessantes. (GOTTSCHELL; GUERREIRO, 1994, p. 40 apud SOUTY, 2011 [2007], p. 36).

Do desinteresse, do aprender fazendo às sistematizações, fichamentos, gravações, descrições densas, pacientes trabalhos de campo. Verger tinha consciência da relevância do material que teve acesso e entre os anos de 1950 até 1970, coletou ativamente milhares de narrativas das histórias de Ifá “pedindo aos babalaôs, muitas vezes em troca de pagamento” (SOUTY, 2011 [2007], p. 31). Passou também a coletar dados diretamente em arquivos em

¹²² Para saber mais sobre esse culto ver os estudos da antropóloga Mundicarmo Ferretti e Sérgio Ferretti, entre elas, FERRETTI, Sérgio. *Querebentã de Zomadônu – Etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. São Luís: EDUFMA, 1996.

alguns países. Enfim, ao longo das décadas, passou cada vez mais da vontade de conhecer outras experiências culturais para uma postura ativa e metódica como pesquisador profissional. O próprio Verger em uma entrevista a Emmanuel Garrigues, ao retomar as obrigações de escrever enquanto contrapartida das bolsas de estudo que recebeu, afirmou que:

De fato, eu era obrigado a redigir, a tentar compreender as coisas. Minha vida, até então, era despreocupada, eu não procurava analisar e definir o que via, me deixava levar pelas impressões, vez por outra apertava o botão da minha Rolleiflex (GARRIGUES, 1991, p. 174 apud SOUTY, 2007 [2011], p. 34).¹²³

Mesmo com essa mudança, ao realizar seus trabalhos, Verger procurou acima de tudo viver entre os lugares e comunidades que se identificava, buscou estabelecer relações de amizade e não de investigador quantitativista. Ao chegar nos lugares, chegava para aprender, partilhar o saber e fazê-lo circular (SOUTY, 2011 [2007], p. 51). Verger é o mensageiro entre a academia e os terreiros. Ele conseguiu dialogar com os dois mundos. Não apenas entre os dois lados do atlântico, mas também entre a academia e o povo de santo.

¹²³ As mudanças nas posturas de Verger nos remetem a pensar o quanto as agências e instituições que financiam as pesquisas influenciam ou terminam os formatos, rumos da pesquisa. E mais significativamente, nas relações entre os pesquisadores e as comunidades envolvidas. É fato, que a obrigação de escrever, e escrever dentro de um prazo, fizeram com que Verger, nos deixasse um legado teórico escrito relevante. Reflete-se acerca de o quanto a necessidade do levantamento exaustivo de narrativas em um tempo restrito, leva a alterações no fazer etnográfico, podendo abalar ainda mais as relações, desconsiderando inclusive o tempo do falar e do fazer do grupo, povo, sociedade.

4. Nas nuvens – movimentações a partir dos anos de 1980

Do mar para o ar. Das cartas para o ciberespaço, das viagens a bordo dos navios para os voos diários. Da necessidade dos africanos libertos e seus descendentes de tirar passaportes para realização dos trânsitos ao exterior e entre as províncias. Os voos diários, ligando pais e filhos de santo em todo território nacional ou internacional. Dos africanos capturados e vendidos aos agentes do tráfico para os africanos de países ex colonizados que passam a residir ou estabelecer constantes viagens ao Brasil. Dos festivais religiosos familiares para também as agências de turismo religioso. Dos retornados iorubas e seus descendentes consanguíneos para os viajantes com vínculos espirituais. Linhagens de sangue e de pertencimentos enquanto africanos em diáspora pelas escravidões para linhagens espirituais/rituais atuais no capitalismo. Das trocas de produtos para as trocas em dinheiro.

Pensamos durante todo o trabalho as linhagens sempre em movimento, nunca estáticas. Não são só os corpos que se movimentam além mar. Toda a cosmovisão se movimenta.

O ser humano é autopoético molecular. O organismo se auto recria. A sucessão do viver ocorre em cambiante contínuo. Sucede, não em comparação ou competição com os outros, o viver se desliza igual o equilibrista que consegue mover de tal maneira, que consegue estar. Em viver o organismo não sabe para onde vai. O fenômeno é uma deriva, não somente do ser vivo, mas do próprio cosmo, como deriva não se sabe para onde vai. Toda teoria é um construto racional a partir de certas premissas fundamentais de um construto não racional, acertadas a priori pelo próprio gosto/desejo de quem teorizou. Toda teoria é refutável, quando se pergunta se quero seguir o que fundamentou uma teoria. (Conversación del Programa Una Belleza Nueva com el biólogo y filósofo Humberto Maturana. Tradução e transcrição nossa)¹²⁴.

Esses movimentos terão diferentes ritmos no transcorrer do tempo. Movimentar e estar. Em trânsito ou fixado em algum lugar, o vivente de sua cultura nunca está parado. O movimento tem o potencial de deslocar, não é só o corpo que se move, a cultura se move, o espírito se move, seja na superfície ou nas profundas relações que engendram as organizações sociais. Assim, no decorrer deste capítulo, abordamos não só os trânsitos dos corpos entre Brasil/Nigéria/Brasil, mas também os movimentos da cosmovisão e suas transformações, aglutinações, expansões, articulados a valores civilizatórios ancestrais iorubanas.

¹²⁴ Conversación del Programa Una Belleza Nueva com el biólogo y filósofo Humberto Maturana. Programa apresentado por Cristián Warnken. Disponível em: <https://novom.ru/en/watch/V3pH_lxUKcA>. Acesso em: 20 ago. 2017. Transcrição nossa).

Cruzar esse rio chamado Atlântico deixou de ser motivado pelo tráfico e seus retornados, não se dá mais pelo mar, e suas viagens de 20 a 40 dias dos portos de Salvador até o Golfo do Benin são agora em voos diários entre São Paulo, Rio de Janeiro e cidades na costa e no interior da África Ocidental. Os estreitamentos das distâncias e o desenvolvimento da tecnologia viabilizam novas relações. Pessoas, objetos, mas também informações, saberes, fazeres e rituais são combinados e executados à distância - como foi o caso do sacrifício para Ogum feito por baba Sunday, em Ogbomosho, em nome de um religioso brasileiro. Baba Sunday com suas notas, leu o nome do brasileiro e de sua mãe, assim, como é feito com aqueles que estão presentes.

As movimentações ocorridas entre o fim dos anos de 1970 até os dias atuais foram em parte influenciadas pelas movimentações anteriores, que contribuíram para a reafirmação no Brasil, reavivando, por um lado, a vontade de se aproximar dos cultos ancestrais em África e por outro, aprofundando as redes socioreligiosas – entre elas as dos sacerdotes iorubas, que residem e/ou se movimentam sazonalmente em direção ao Brasil.

Para além da intensificação das redes socioreligiosas, verifica-se neste último período de movimentações aqui estudado, a ocorrência de outros fatores que, mesmo indiretamente, contribuíram para o fortalecimento das trocas, como é o caso dos acordos bilaterais entre os governos brasileiro e nigeriano. Estes acordos promoveram e promovem, entre outras ações, o intercâmbio de jovens estudantes, dos quais, alguns são ligados aos cultos ancestrais iorubas. Temos assim, tanto ações por iniciativa dos adeptos de cultos iorubas, visando a aproximação do povo de santo no Brasil com os praticantes/oficiantes dos cultos ancestrais em África; quanto ações decorrentes de políticas de Estado, ensejadas em um primeiro momento, sem este propósito específico, mas que, nas últimas décadas, acabaram por promover tais aproximações.

Apresentamos aqui as reflexões formuladas a partir da pesquisa etnografia realizada em diversos terreiros no Brasil, em especial no decorrer dos anos de 2016 e 2017, conjugada a vivências junto a centros rituais na Nigéria, durante os meses de janeiro e fevereiro de 2017. Nesta apresentação enfocamos as movimentações transatlânticas de proeminentes lideranças rituais que se estendem desde a virada do século XX até os dias atuais. Para apreender tais movimentações em sua longa duração, procedemos a sua abordagem com fundamento em observações etnográficas aliadas a trajetórias de vida coligadas junto a seis lideranças religiosas, a saber, três iorubas nigerianos (baba Bankole/Jokotoye Bankole Awolade Onpetubern Oba Aslamy Atoyebi Adeniyir; baba King/Adesiná Síkírù Sàlámì; baba Dayo/Okundayo Olalekan Awe) - e três brasileiros (baba Ivanir dos Santos/Carlos Alberto

Ivanir dos Santos; baba Pecê/Silvanilton da Encarnação da Mata; baba Francisco de Oxum/João Francisco Lima Filho). Esses trabalhos de campo ocorreram entre os anos de 2016 e 2017, nos estados da Bahia, São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais no Brasil e nos estados de Oió e Oxum na Nigéria.

Se em um primeiro momento, as movimentações se deram majoritariamente entre africanos livres, libertos e seus descendentes, no decorrer do século XX as movimentações vieram a se estabelecer, principalmente, mediadas por simpatizantes dos cultos ancestrais, intelectuais e artistas. Ou seja, pessoas inicialmente externas ao grupo, algumas das quais que posteriormente viriam a se filiar ritualmente às linhagens.

Temos assim que os primeiros retornados e viajantes eram motivados sobretudo pelo contexto de constituição dos cultos ancestrais iorubas no Brasil. Em segundo momento, estas movimentações buscavam a valorização e reconhecimento das diversidades. O que verificamos nos dias atuais é que as movimentações ocorrem fortemente motivadas por anseios construídos em um processo que envolve tanto as dinâmicas internas do próprio povo de santo, bem como as influências externas dos intelectuais e artistas engajados nas dinâmicas dos cultos no Brasil.

São as linhagens por sua vez que permeiam as diferentes movimentações apresentadas no decorrer deste trabalho. Linhagens que se reproduzem ao longo dos tempos e espaços. O respeito aos mais velhos em África e no Brasil, uma vez que eles estão mais próximos dos ancestrais. A proximidade com as divindades, refeitas por meio das alianças e a busca pelo axé e o prestígio com as divindades. A busca pelas casas mais antigas no Brasil, em especial na Bahia. O percurso até as casas em África na busca por uma proximidade cada vez maior pela linhagem, pela origem, o axé.

Não se trata estritamente de detalhar histórias de vida e linhagens, mas de a partir das trajetórias identificar as tendências das movimentações estabelecidas na atualidade pelos religiosos brasileiros e nigerianos.

Elencamos a seguir os perfis de viajantes que identificamos no decorrer dos trabalhos de campo dos dois lados do atlântico e que serão desenvolvidos no decorrer deste capítulo. Temos assim que entre os nigerianos dos cultos tradicionais iorubas, aqueles:

- que vem para o Brasil no contexto de promoção do intercâmbio universitário e assim se fixam e compartilham a cultura tradicional ioruba. Este é o contexto de chegada de baba King (meados de 1983) e baba Ogunjimi (1992);
- que cuidam a distância de brasileiros na Nigéria, a exemplo de baba Sunday;

- que se instalam sazonalmente no Brasil e passam a cuidar de brasileiros no Brasil e na Nigéria, a exemplo de baba Bankole (1999);
- que se fixam ou se instalam sazonalmente no Brasil e passam divulgar a cultura ioruba e a comercializar produtos e serviços relacionados aos cultos, a exemplo de baba Ekundayo (Rio de Janeiro, 1994);
- que realizam, o que denominamos de: viagens diplomáticas religiosas, que tem por objetivo aproximar, fortalecer os cultos, construir alianças e ações, a exemplo das visitas ao país de princesas, reis e rainhas com suas comitivas.

Já entre os brasileiros percebem-se aqueles e aquelas:

- que se iniciam ou passam a se cuidar com nigerianos no Brasil e ou em terras iorubas. Sendo que alguns mantêm vínculos mais profundos e duradouros, como é a situação de baba Ivanir dos Santos, ao passo que outros, fazem suas iniciações e não mantêm vínculos;
- que recebem títulos honoríficos em terras iorubas, mudam de linhagem entre iorubas, assim como mudam de linhagem no Brasil;
- que vão a Nigéria e estabelecem vínculos diplomáticos religiosos, a exemplo da comitiva do Ilê Axé Oxumarê, que foi para a Nigéria no ano de 2013, e voltou com a incumbência de contribuir no fortalecimento lá e aqui do culto aos ancestrais;
- que vão às terras iorubas para fazer turismo religioso;
- que passam a cuidar espiritualmente de nigerianos, a exemplo do Pai Francisco que cuida de nigerianos que o procuram em São Paulo.

As relações identificadas são diversas, assim como suas motivações. Sendo que as motivações pessoais estabelecidas, tendem a se desdobrar em relações mais imediatas, enquanto que aquelas que visam atender coletivos se desdobram em relações mais intensas e/ou abrangentes. Todas as movimentações necessitam de redes de relações anteriores, mesmo no caso do turismo, uma vez que dificilmente alguém será recebido ou entrará em certos espaços sem recomendações e/ou agendamentos prévios. As relações são complementares, um existe em relação do outro. São intensas trocas e movimentações dos dois lados, sendo que em última instância, toda essa rede está ligada à ancestralidade e são eles que permitiram e permitem esses encontros.

4.1 Quem sou eu?

diz Ododua quem sou eu/pra onde vou?/de onde vim?/quem me fez voar tantos céus/navegar tanto assim/diz se foi Olofin/ou se foi Olorum/foi Oludumare/ou todos três em um/sinto flutuar outro eu/todo amor sobre mim/diz ododua quem me deu/este ar leve assim.

Nei Lopes; Moacir Santos¹²⁵, Odudua, 2001.

A expansão de linhagens ligadas aos Candomblés em especial da nação queto, saindo principalmente do nordeste brasileiro rumo às regiões centro-oeste e sudeste, é notória nas últimas décadas. Junta-se a esse movimento, uma outra tendência, já verificada nas décadas anteriores, que é o aumento de pessoas brancas nos terreiros. Importante recordar que desde pelo menos o final do século XIX já existiam lideranças religiosas brancas, com terreiros abertos, como aponta João José Reis, ao descrever a presença de uma sacerdotisa branca de nacionalidade portuguesa com casa aberta na Bahia (REIS, 2008).¹²⁶

Entretanto, a expansão não promove diretamente o aumento do número de praticantes, uma vez que muitos dos adeptos que se filiam a uma das nações dos Candomblés, já eram ligados às Umbandas, sendo que ao se filiarem ao Candomblé, continuam a exercer total ou parcialmente as práticas das Umbandas. Quando perguntados acerca de sua filiação religiosa, muitos respondem que são candomblecistas (PRANDI, 1991).

Também é comum o trânsito dessas lideranças dentro da linhagem e entre as linhagens dos Candomblés da mesma nação ou de outras nações. Muda-se de sacerdote ou sacerdotisa, seja diante do falecimento desses, ou por outras questões, entre elas, a própria vontade do ancestral (TALGA, 2013). Esse perfil de trânsito também ocorre entre os brasileiros que vão para as terras iorubas em regiões do Golfo do Benin para se cuidar. Existem situações em que o adepto continua total ou parcialmente com suas práticas religiosas anteriores, e situações de trânsitos entre as linhagens em África.

Todos os babalaôs que vivem de maneira fixa ou sazonalmente no Brasil, transpareceram aceitação quanto ao pertencimento simultâneo a mais de uma modalidade

¹²⁵ Letra posta por Nei Lopes em 2001, sob o tema *What's my name* de Moacir Santos para o álbum Ouro Negro, especial patrocinado pela Petrobrás em homenagem à obra de Moacir Santos, importante instrumentista e maestro brasileiro.

¹²⁶ Essas recordações, talvez nos façam perceber mais a dimensão humana, como também a dimensão da espiritualidade, na qual o *espírito sopra onde quisier* (algo que também ocorre em outras culturas). Não é o humano que domina a vontade de sentir ou não sentir. É a própria dimensão espiritual que estabelece o compasso. Cabe ao humano aceitar ou não o chamado, o sopro que lhe toca. Essas questões nos remetem a uma questão mais profunda de identidade, ao questionar quem sou eu? Quem são os afro-brasileiros? Se a linhagem se estabelece e perpassa também a dimensão ancestral.

religiosa. Baba King, coloca essa possibilidade de se iniciar no culto aos Orixás e continuar com o culto aos ancestrais de nossa terra. Durante a festa em homenagem a Exu e os caçadores, que ocorreu em abril de 2018, no Oduduwa Templo dos Orixás, baba King relatou em sua palestra que sua primeira filha de santo brasileira iniciada em Abeokuta, Ogun, Nigéria, provinha da Umbanda. E assim, que terminaram todos os procedimentos iniciáticos, ela perguntou a ele: e agora? O que eu faço com a minha Umbanda? Ao que ele respondeu: olha, isso é coisa sua. Você que tem que saber o que fazer.

Não somente a primeira filha que levou para iniciar na Nigéria pertence as Umbandas, mas também, a maioria dos presentes na festa de Exu e os caçadores são umbandistas. As quase quinhentas pessoas presentes na festa são das Umbandas. E quando os toques começaram e os Orixás, ricamente ornados chegaram, os fieis de cada grupo de terreiros que se encontravam ali, recebiam à maneira de cada casa e linhagem os ancestrais. A riqueza das diversas possibilidades de sentir uma mesma energia se fez presente. Baba King, ainda na palestra, ressaltou algo que é alvo de crítica nos terreiros, a maneira como cada Orixá se manifesta, quando chega para estar nos corpos de seus filhos e filhas.

Essa consciência sobre praticar mais de uma modalidade de culto é algo que permeia não apenas as relações entre os nigerianos para com os brasileiros, mas sim, algo que parte de suas práticas. Pois, também em Ogbomoshó, Oió, em fevereiro de 2017, ao final de uma conversa com uma senhora muçulmana, ela relatou, que se tornou adepta do islamismo, religião do marido (a qual a mulher deve aderir a partir do momento em que se casa), mas que com o passar dos anos, sua ancestralidade se fez presente, e ela passou a cuidar de Oxum. Ela é muçulmana e sacerdotisa de Oxum. À primeira vista, melhor, a primeira impressão e em seus primeiros relatos essa senhora parece ser somente seguidora da religião do islamismo, mas ao desligar os equipamentos de filmagens e continuarmos os diálogos, os cultos aos ancestrais se fazem presente.

Os brasileiros que transitam entre as linhagens iorubas em África são cada vez mais comuns. Tivemos a oportunidade de conhecer uma liderança religiosa do Rio de Janeiro, juntamente com seu babalorixá proveniente do Togo, mas que hoje se cuida em outro culto, com outro sacerdote na Nigéria.

O que irá diferenciar do caso brasileiro é principalmente a modalidade do culto, que é a inserção do adepto no culto de Ifá. O que se percebe mais profundamente é o reavivamento do culto de Ifá no Brasil. Mesmo sabendo que outros cultos também são procurados, como o de Orixá e Egungun, a iniciação nos segredos de Ifá se destaca em relação aos demais.

Sabemos que elementos constitutivos do culto de Ifá estão inseridos, sobretudo de maneira indireta e difusa nos Candomblés e nas Umbandas - ao contrário do que prevalece nas narrativas, Ifá também está presente nas Umbandas (RIBEIRO, 2014). De acordo com Fernanda Leandro Ribeiro,

Ifá é um sistema divinatório utilizado pelas sociedades iorubás [...]. Ele veicula o conhecimento oral dos iorubás por meio de uma mitologia, organizada em 256 signos chamados odus, que significa “caminhos”. Os mitos são declamados pelos babawawôs (adivinhos) durante a consulta oracular, conforme os odus que saem no jogo. Os iorubás acreditam que por meio da consulta, o babalawô é capaz de antever o futuro e mais que isso, de propiciar “bons caminhos”. Isso porque, ele intervém na relação entre o mundo sobrenatural (*orún*) e o um mundo humano (*àiyé*). Muitos iorubás vieram para o Brasil durante o período da escravidão. Aqui, suas práticas religiosas, dentre elas a divinação de Ifá, se misturaram com outras tradições religiosas africanas, bem como as tradições religiosas indígenas autóctones e de origem europeia (catolicismo e kardecismo). Desse modo, a tradição ioruba, juntamente com essas outras tradições, influencia as religiões afro-brasileiras. Constatamos que o Ifá é pouco utilizado no Brasil, ele foi praticamente substituído pelo jogo de búzios. No entanto, os mitos de Ifá estão presentes nas religiões afro-brasileiras, fundamentando, inclusive, alguns rituais. Diferentemente da África, aqui eles aparecem associados aos orixás e não aos odus. (RIBEIRO, 2014, p. 05).

A fala de Fernanda Ribeiro reaparece de diferentes modos no decorrer da história de constituição dos cultos ancestrais no Brasil. Temos por um lado, conforme apontado por Nina Rodrigues, a valorização dos babalaôs no que diz respeito à sua procura, em especial em momentos solenes, onde a consulta ao oráculo é de fundamental importância para assegurar o bom andamento dos procedimentos a serem executados (RODRIGUES, apud Reis, 2008, p. 139). Por outro lado, Braga irá apontar que a complexidade do oráculo de Ifá levou a um realinhamento cultural que permitiu o florescimento de práticas divinatórias híbridas, a fim de simplificar o jogo de Ifá e/ou o combinações com os dezesseis búzios ou ainda com outros ainda mais heterodoxos (BRAGA, apud REIS, 2008, p. 134).

Acrescentamos que esse realinhamento esteve ligado, entre outros, ao contexto da época, um cenário de perseguições dos cultos, no qual era necessário, mais do que nos dias atuais, ser resguardado, não despertar suspeitas. Entre as histórias de perseguição temos duas muito sintomáticas. A do africano liberto Domingos Sodré (meados de 1797 Lagos, NI – 1887 Salvador, BA), encaminhado à delegacia acusado de feitiçaria, em decorrência dos objetos encontrados em sua casa pela polícia (REIS, 2008). O outro caso, muito sintomático, e que marcou a história das casas de cultos ancestrais em Alagoas, foi o evento que ficou conhecido como quebra de Xangô. Ele ocorreu em 1912, momento no qual os membros conservadores do

Partido Republicano em disputa pelo governo, vendo o forte apoio e força que provinha dos terreiros em apoio e manutenção do mandato do então governador, e também candidato ao governo do Estado, realizaram um arrastão, quebrando todas as casas de culto da capital, ferindo e matando algumas lideranças que resistiram bravamente aos ataques (RAFAEL, 2010). Nesse sentido, não se trata de uma questão relativa a complexidade da técnica oracular, mas da necessidade de adaptações que impunham o silêncio, e em certa medida, também o segredo. Inviabilizando inclusive a prática livre, coletiva e cotidiana de aprendizagens de um vasto enredo literário.

O oráculo de Ifá se estabelece por intermédio de Orunmila e é acessado pelos babalaôs somente depois de muitos anos de estudo, e mesmo sendo experiente, o babalaô nunca sabe tudo, sempre se tem algo para aprender. Na atualidade a inserção do adepto no culto de Ifá perpassa a questão de que: “africanizar significa também a intelectualização, o acesso a uma literatura sagrada contendo os poemas oraculares de Ifá [...]” (PRANDI, 1991, p. 118).

O opele é uma das maneiras de se acessar o oráculo de ifá. Como visto na imagem abaixo (figura 03), ele é uma corrente aberta, com oito sementes, cada uma com sua metade côncava e convexa, cuja leitura se dá através do registro dela no opón ifá (tábua de Ifá), prática esta que acompanhamos quando do ritual iniciático em Nigéria juntamente com o baba Bankole. A leitura do opele é feita de acordo com a disposição das sementes no momento de sua queda, sendo que, a parte côncava é representada por um traço simples (|) e a parte convexa representada por um traço duplo (||).

I I I I I I I I Eji-Ogbe 1	II II II II II II II II Oyeku Meji 2	II II I I I I II II Iwori Meji 3	I I II II II II I I Odi Meji 4
I I I I II II II II Irosun Meji 5	II II II II I I I I Owonrin Meji 6	I I II II II II II II Obara Meji 7	II II II II II II I I Okanran Meji 8
I I I I I I II II Ogunda Meji 9	II II I I I I I I Osa Meji 10	II II I I II II II II Ika Meji 11	II II II II I I II II Oturupon Meji 12
I I II II I I I I Otura Meji 13	I I I I II II I I Irete Meji 14	I I II II I I II II Ose Meji 15	II II I I II II I I Ofun Meji 16

Figura 3 Leituras das caídas do Odu de Ifá. Disponível em: <http://grupoaprendizesdeifa.blogspot.com/p/o-opele-ifa-ou-rosario-de-ifa-e-um.html> Acesso em: 30 ago. 2018.

Além do opele, tem-se também a leitura dos ikins, como forma de acessar o oráculo de Ifá, leitura essa feita por muitos babalaôs, com falas que se complementam, em espaços coletivos, abertos, para que todos aprendam juntos (registro 20). O que irá determinar o uso de um outro instrumento para a consulta a Ifá são os procedimentos a serem realizados.

O uso do opele ou dos ikins irão retomar além da prática no tempo e no espaço, a questão de quem sou eu? Ali, no momento da revelação do oráculo, brasileiros e africanos compartilham os sentimentos de pertencimento, as sabedorias e orientações reveladas.



Registro 19 Jogo de Ifá com a utilização dos ikins (sementes de dendê), Ogbomosho, Oió, Nigéria, em 02/02/2017. Acervo da autora.

No decorrer dos dias, em meio a família de baba Bankole, ficava cada vez mais nítida a sensação de que ali era uma casa de feitiços, grandes feiticeiros e seus aprendizes. Feitiço entendido aqui no sentido de alquimistas, médicos, guardiões de saberes de cura, que não se restringem a uma especialidade, são pelo contrário, generalistas que cuidam do ser de maneira geral, tanto no plano material quanto imaterial, sendo aqueles que conseguem sentir os inúmeros outros seres invisíveis que coabitam a nosso redor. Ao ler o livro *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*, de Pierre Verger, somado às práticas vivenciadas no Adifala Centre for Ifá Research, em Ogbomosho, é possível perceber nitidamente a centralidade dos remédios para o corpo e para a alma. As intrínsecas relações entre o oráculo de ifá, os remédios, as palavras ditas e cantadas durante os preparos e nos rituais.

Durante a preparação de uma fórmula, o babalaô estabelece uma ligação entre o remédio e o signo de Ifá, sendo esse último desenhado por ele no pó, *iyèròsùn*. A ligação é feita através de elos verbais entre o nome da planta, o nome da ação medicinal ou mágica dela esperada e odu, signo de Ifá no qual é classificada. (VERGER, 1995 p.19).

Em suas imersões pela Nigéria, Verger esteve entre a família de baba Bankole, na época, criança, sendo que seu pai era o sacerdote chefe da família. Baba Ivanir dos Santos, nos relatou que baba Bankole acompanhou Verger na mata, auxiliando ele na catalogação de plantas, que compõem o livro *Ewé*. Fato plausível, visto que as omo kekere (crianças) desde sempre

participam de todas as atividades da casa. Contudo, ao contrário das normas de conduta na maioria dos terreiros brasileiros, entre os iorubas, mesmo que uma criança seja iniciada, ela é tratada como criança, dentro de seu grupo de idade¹²⁷, assim, como o ancião recebe tratamento relativo às pessoas experientes. Sendo ancião compreendido “no sentido africano da palavra, isto é, *aquele que conhece*, mesmo se nem todos os seus cabelos são brancos” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 174).

No Centro Adifala de Pesquisa e Medicina Tradicional de Ifá, a todo momento algo é feito, ensinado, praticado em meio às atividades cotidianas da vida. Entre a pequena varanda e o pátio interno da casa, durante todo o dia ocorrem os preparos e alguns rituais. A pedra redonda que bate recipiente também de pedra a moer penas, ervas, partes de animais torrados. O fogo no pátio aberto, a cozinhar ervas, a tostar e sapecar partes dos animais que foram sacrificados (os animais que foram sacrificados, tirando as partes relativas ao culto, são limpos e quando não são preparados ali, são distribuídos entre a família e amigos). Os preparados são geralmente reduzidos a pó, ingeridos com água, dendê e outros; associados a pasta base de sabão utilizados em banhos; ou postos em chifres para algum ritual; em amuletos; entre outros.

Dentro da casa, existem quartos e espaços destinados aos cultos, com assentamentos dos ancestrais, entre eles a sepultura do pai e da mãe de baba Bankole; de iniciados da família e de pessoas de fora que por algum motivo não podem levá-los para casa (a exemplo, dos muçulmanos). Quartos destinados à moradia de jovens da família e de outras famílias, que estão na casa para aprender, para se iniciarem, acrescentar e ou aprofundar nos segredos de Ifá. Em sua maioria são meninos, mas percebemos que algumas meninas passam por curtos períodos hospedadas na casa. E também quartos, do que podemos chamar de sala de visitas. Tanto o chefe da casa tem um quarto onde recebe suas visitas, quanto há um quarto no qual os visitantes, clientes e filhos ficam durante o dia na casa.

A casa permanece em atividade durante todo o dia nos espaços de circulação e a noite ela dorme. Os procedimentos são realizados durante o dia e todos que por ali estão, podem acompanhar, partilhar do axé e aprender. Ao contrário dos procedimentos nos terreiros brasileiros, os quais ocorrem principalmente à noite e com diversos rituais e procedimentos

¹²⁷ Essa diferenciação geracional em determinado momento, durante os trabalhos de campo se fez muito nítida. Estava a aprender algumas palavras da ede ioruba (língua ioruba), junto de Ifabusula, uma menina de oito anos de idade, quando baba Bankole me perguntou o que estava fazendo? Disse: My teacher omo kekere. Contudo em meio a junção do inglês com o ioruba parei no meio da frase, disse primeiro my teacher, e depois: omo kekere. Em meio a esse intervalo, uma expressão de discordância. Pois, uma criança, não pode ser professora, mas sim um adulto. Mesmo que uma criança ioruba, possa até saber mais do culto do que um adulto brasileiro, entre eles, ela está em processo inicial de aprendizagem.

restritos inclusive aos iniciados da casa (a depender de diversos fatores, tais como o tempo de iniciação, entre outros).

É sintomático que a iniciação se proceda em espaço público em África e em ambiente restrito/recôndido no Brasil. Essa constatação não se estabelece de maneira aleatória. No Brasil as práticas dos cultos ancestrais que se constituíram em ambientes restritos mediante o contexto de proibições e perseguições (ver por exemplo, as acusações e apriensões de adeptos e de materiais utilizados nos cultos (REIS, 2008)). Com o passar dos séculos, aquilo que era uma prática para manutenção do culto, torna-se uma prática do culto, passando a existir rituais públicos e rituais restritos. Importante ressaltar que durante as etnografias percebemos que quanto mais antiga e consolidada é uma casa, menores são os segredos, quando pelo contrário, quanto mais nova e menos consolidada mais segredos existem entre os adeptos.

Muito do que se vive lá se aproxima, mas também contrasta com o cotidiano nos terreiros no Brasil. A dinâmica vivenciada junto ao Centro Adifala nos remeteu a alguns momentos vivenciados aqui, a saber, os momentos intensos que precedem diferentes rituais ou festas, bem como o cotidiano de casas cujas atividades são mais intensas cotidianamente, a exemplo da casa matriz do Ilê Axé Oxumarê, Salvador. Em ambos os lados do Atlântico, não é difícil distinguir mestre e aprendizes, contudo, no Brasil, a prática de viver em outra casa a fim de aprender, vivenciar a prática do culto, não é recorrente. Entretanto, é possível encontrar aqueles adeptos que vivem/moram, ou vivenciam intensamente os terreiros, entre eles, aqueles que desde criança¹²⁸ estão a aprender, a praticar o culto em meio as suas atividades cotidianas. Esses certamente se tornarão importantes lideranças; aqueles que por motivos diversos se encontram com dificuldades financeiras, e são acolhidos pelo terreiro, entre outros. Mas esses casos, de maneira geral, principalmente os adeptos da expansão¹²⁹ irão vivenciar os terreiros em momentos de maior intensidade ritual, até porque, vários terreiros da ponta da expansão das linhagens irão abrir suas portas em momentos rituais, em sessões ou atividades de jogo e cuidados agendadas. Mas todos são legítimos, cada casa vai criar à sua maneira suas dinâmicas dentro do possível, do desejável e do passível de se alcançar.

As questões relativas a esses contrastes se devem a dois principais fatores. Um tem a ver com o contexto histórico de constituição dos cultos no Brasil e o outro com a questão do saber que se transforma em segredo. Se no passado, no contexto do tráfico, os cultos eram ainda

¹²⁸ É muito comum encontrar nos antigos terreiros da Bahia, habitações de moradia de senhoras já idosas, famílias parentes consanguíneas da liderança que fundou o terreiro e ou das que sucederam a frente da casa.

¹²⁹ Denominamos adeptos da expansão aqueles que se inseriram nos cultos ancestrais de matrizes africanas diante do processo de expansão dos candomblés localizados em sua maioria no nordeste do país, para as regiões sudeste, sul e centro-oeste, como apontada por Reginaldo Prandi (1991).

mais perseguidos no Brasil, com o passar do tempo, aquilo que era feito em escondido, pouco conversado e publicizado fez com que muitos dos conhecimentos morressem com os praticantes. Esses conhecimentos acabaram por se transformar cada vez mais em poder, e quanto mais longe da casa matriz está um adepto, mais as práticas se tornam segredo. Além disso, quanto mais longe no espaço se encontra um adepto ou liderança à frente de um terreiro, da casa de seu babalorixá ou ialorixá e ou da casa matriz, menos se tem a possibilidade de vivenciar cotidianamente as práticas.

Já em terras iorubas nas regiões do Golfo do Benin, tanto aquele que já nasce dentro de uma família do culto, quanto aqueles que procuram essas famílias para aprender e ou se cuidar podem acompanhar todos os procedimentos. Entre eles os rituais são parte integrante da vida, são atos cotidianos inseridos no entendimento de uma sabedoria de cura, de tratamento, de cuidado, a medicina tradicional, o próprio trabalho. Mesmo que o ioruba seja filiado a uma outra denominação religiosa, ele procura um babalaô ou babalorixá para se cuidar e também para aprender. Também, quando um adepto ou sacerdote não sabe algo, ele procura outro religioso para buscar auxílio,

Vai pedir ajuda, não só do oluô, qualquer babalaô, se você não sabe alguma coisa pode ir na casa de outro babalaô para falar. Aboru aboye, vai cumprimentar. Vai falar motivo que está procurando. Com certeza ele vai passar o que você está querendo pra ti. Porque sabedoria a gente tem que dividir, tem que passar, para não morrer com sabedoria, para que o mundo continuar sendo melhor. (Entrevista concedida pelo babalaô Ekundayo, em 13/02/2017, Ogbomosho, Oió, Nigéria).

Esse auxílio mútuo era comum no passado entre os brasileiros nas linhagens, entre as linhagens e nas diferentes nações. A busca por conhecimentos, por cuidados para algum de seus filhos e filhas consanguíneos ou espirituais. Na atualidade, essas movimentações cotidianas ocorrem, mas de maneira menos intensa, e mais na direção entre pais e/ou mães para com seus filhos e filhas de santo.

Acreditamos que essa partilha de conhecimento, essa possibilidade de estar junto dos procedimentos, seja uma das motivações por parte de alguns adeptos que buscam diretamente nigerianos na Nigéria para se cuidar, apesar das dificuldades linguísticas.

Sobre a partilha do saber, é importante considerar que estou a descrever e refletir a partir da experiência junto à família Jokotoye (linhagem da família de baba Bankole, que agrega outros sacerdotes, sacerdotisas e aprendizes). Entretanto, a partir de outros relatos, sabemos da existência de outras realidades e condutas adotadas por nigerianos para com estrangeiros e estrangeiras.

A partir dos relatos mais recorrentes entre o povo de santo, existem os casos limites, de nigerianos que não possuem todos os conhecimentos ou que não têm em sua vida o caminho de serem oluôs e passam a iniciar. De brasileiros e brasileiras que vão para a Nigéria se iniciar e não são convidados a ficar na casa pessoal ou familiar do sacerdote, se hospedando em hotéis na cidade, fato que contribui para restringir, muitas das vezes, a vivência e aprendizagem apenas aos procedimentos rituais pelos quais irá passar¹³⁰.

4.2 As cosmovisões iorubas em terras brasileiras

Se na época de Pierre Fatumbi Verger na Costa da África, o pai de baba Bankole não teve autorização de Ifá para sair do continente, o que mudou nos anos que seguiram, que fez com que Ifá permitisse a saída e chegada de baba Bankole no Rio de Janeiro em 1999?

O movimento que denominamos de terceiro momento dos trânsitos entre Brasil e Nigéria se dá principalmente, a partir do final da década de 1970 e início de 1980, influenciado por uma política de Estado durante os últimos anos da ditadura civil militar no Brasil. A partir dos anos de 1970 os militares intensificaram políticas que já existiam de migração e intercâmbio com o Atlântico Sul, a exemplo do Programa de Estudante Convênio de Graduação (PEC-G) criado em 1920 e com países africanos, entre eles a Nigéria. Nos anos de 1930, com as políticas nacionalistas do governo Vargas chegando ao governo de Jânio Quadros, João Goulart e os militares, que mantêm os acordos já estabelecidos. Ao seu modo, os militares mantêm o diálogo sul – sul. É interessante notar que, naquele momento histórico, diferentes países de África lutavam por suas independências, com governos de orientação socialista, o que não foi empecilho para que as políticas migratórias e os acordos de intercâmbio se mantivessem. Se até 1967 o PEC-G era gerido pelo Ministério das Relações Exteriores (MRE), desde então vinculava-se também ao Ministério da Educação e Cultura (MEC). Pode não ter sido uma prioridade ou sequer um objetivo, mas o trânsito de estudantes nigerianos no Brasil promoveu e promove cada vez mais¹³¹ trocas culturais entre os dois países.

¹³⁰ Em África ficar em hotel significa que a pessoa é estranha, não pertence a família, não tem acesso aos segredos da família. Talvez ainda não chegou o momento desse estrangeiro fazer parte da família. Quando a família africana recebe uma pessoa em sua casa, ela passa a pertencer a família, é irmão, irmã. E nesse momento, a cor é, como afirma, Luis Tomás Domingos, é acidente biológico. A pessoa passa a fazer parte da família a partir do momento que a família decide recebe-lá (Arguições de Luis Tomás Domingos, durante a banca de defesa dessa tese, em 19/09/2018, Araraquara, SP).

¹³¹ Segundo dados do Departamento de Polícia Federal, no ano de 2005 havia um total de 1.399 estudantes africanos no país, entre eles, nigerianos. A maior parte deles se fixa nas instituições de ensino superior do eixo Rio – São Paulo, (FONSECA, 2009)

E foi justamente o setor educacional que fomentou a promoção das trocas religiosas, uma vez que a promoção do intercâmbio universitário de estudantes africanos, entre eles os nigerianos nos anos de 1970, contextualizou o que nos foi relatado enquanto “assédio” dos religiosos brasileiros para com os estudantes intercambistas nigerianos, que acreditavam que esses nigerianos saberiam tudo sobre as práticas religiosas. Foi então uma via de mão dupla: de um lado o ‘assédio’, a ‘necessidade’ posta pelos candomblecistas e, de outro, a percepção de uma lacuna, de um espaço a ser ocupado por estes estudantes, dando início à uma fértil atuação nesse campo religioso levando à fixação e permanência deles no país.

Assim, do lado nigeriano são os jovens estudantes que irão contribuir e influenciar de modo mais enfático na continuação dos trânsitos dos dois lados do Atlântico a fim de se aproximar do culto aos ancestrais iorubas em África. Há entre esses jovens estudantes no Brasil, bem como entre os nigerianos iorubas que chegam ao país atualmente, aqueles que perpetuam os fundamentos e os que não se atém a ele qual limitadora de suas atuações. Assim, se em África, entre os iorubás, no culto de Ifá, faz-se necessário a presença de um oluô (chefe do culto de Ifá) durante o ritual iniciático, ou seja, para que se possa iniciar alguém; nem todos irão se ater a esse fundamento. Nem todos irão cruzar o Atlântico com seus filhos para iniciá-los em África – mesmo que isso signifique uma forma de status, de distinção, uma vez que ser iniciado em África é ligar-se diretamente à ancestralidade lá – ou, providenciar a vinda de um oluô para terras brasileiras. Não é este o caso de nenhum dos babalaôs etnografados nesta pesquisa, que seguem os fundamentos dos cultos ancestrais iorubas.

Nesse primeiro momento da retomada, são jovens os que retomam. Entre esses jovens, existem aqueles que, segundo os fundamentos dos cultos ancestrais, são sérios e aqueles que não são. Entre as prescrições do que vem a ser sério, é não realizar procedimentos rituais quais o religioso não tenha formação, liberação, como por exemplo: para iniciar alguém no culto é preciso ser mais que babalaô (iniciado em Ifá), é preciso ser oluô (chefe do culto de Ifá), assim sendo, ou o oluô do babalaô vem até o Brasil, ou se realiza a travessia para se iniciar em África. Sendo que se iniciar em África agrega valores ao iniciado: o sonho de estar em África, de se iniciar lá e não aqui, se ligar diretamente a uma ancestralidade lá entre outros.

Duas conhecidas lideranças nigerianas residentes no Brasil chegaram nessa primeira leva das políticas educacionais de intercâmbio: o babalaô e babalorixá Ogunjimi e o babalorixá King. Ambos passaram a divulgar suas práticas e a construir ao longo dos anos seus centros culturais africanos em São Paulo.

Em entrevista concedida por Baba Ogunjimi, temos o relato de sua chegada ao país enquanto bioquímico e do início de sua atuação de babalaô, ao passo que ele verifica a existência de um desejo de conhecer, se aprofundar na cultura ioruba por parte do povo de santo brasileiro, concluindo que teria mais a contribuir compartilhando os conhecimentos dos cultos ancestrais. Ainda de acordo com ele, a partir da sua atuação enquanto babalaô, sempre fazendo ‘tudo certinho’, aos poucos torna-se uma referência, estando em evidência entre o povo de santo em São Paulo e no Brasil (Entrevista concedida pelo babalaô Ogunjimi, em 30/09/2016, São Paulo, SP).

Ao perguntar para baba Ogunjimi sobre sua história de vida, de como ele saiu da Nigéria e chegou no Brasil, ele inicia sua fala retomando sua origem familiar, dos cuidados para com seu destino, revelado desde o seu nascimento. Narra também sua trajetória educacional escolar e o início de sua vida profissional – vinculada à sua vinda para o Brasil:

Eu sou da família do Aderonmu. Aderonmu é uma família muito grande do reino cidade de Abeokutá, essa cidade fez parte da cidade do estado de Ogun State na Nigéria. Nasci dessa família e desde o começo a gente tem a tradição de descobrir quem é essa pessoa, essa pessoa nascida. Desde seu nascimento descobrir quem que você vai ser no futuro. Deus dá algo para nós que está muito ligado ao místico, a vida misteriosa, porque a gente quer saber do passado, do presente e futuro. Então, quando nasce, nascimento, mas quem é essa pessoa. Desde o começo já descobriu que eu sou um líder, que vem para somar para alguma coisa no mundo. Nasci dentro da casa do reinado, daí se torna um omo oba, omo oba é príncipe daquela família, que tem a potencialidade para virar um rei, um dia. Isso acontece em várias famílias que tem direito a liderar aquela cidade. Então, tem a nossa família e ainda tem mais seis famílias que tem direito a liderar. Então, conforme você vai crescendo você vai evoluir e mostrar o serviço, através de que? Da liderança, com seu trabalho de liderança faz com que você um dia pode tomar conta da cidade, porque sem inteligência, não tem como, você ser líder. Então, desde o começo eles preparam você, tanto espiritualmente, como materialmente. [...]. No fim, terminei meu ginásio na escola municipal, e saí de lá e fui para outro colégio, onde eu terminei em 1966, terminei o meu ginásio e entrei na universidade, eu estudei bioquímica, eu sou formado em bioquímica. Então, eu estudo sobre plantar, no estudo do que a vida tem junto com a química, também que o ser humano descobriu através das folhas, e também através da química, tem para formar e ajuda o ser humano, na área da agricultura, na área da medicina e na área de tecnologia. Terminei, lá Nigéria você precisa fazer, aqui no Brasil você chama ele de exército, só que você faz aqui no Brasil com 18 anos, na Nigéria você faz exército quando você termina faculdade, só. Você serve o governo durante um ano depois que termina a faculdade. [...]. Então um estado está precisando, leva você para outro estado. De lá você mistura cultura diferenciado, tudo para você aprender mais e para você ser preparado para a vida. Termina isso você está liberado para ser você mesmo, e a vida vai sendo. Daí para lá a vida tem que levar você. Onde eu servi foi em um instituto, chama Instituto Internacional Tropical de Agricultura, em Ibadan. Ele é instituto ligado à agricultura, eu trabalhei lá como técnico de bioquímica,

descobrimo as essências de cada tipo de milho que pode gerar formas de nutrientes, qual tem mais proteína, você faz uma *crossbreed* uma germinação cruzada, em busca de qual cruzamento vai dar melhor nutriente. Terminou aí, aí eu vim para o Brasil para estudar a pós-graduação nessa área. [...], e chego aqui em 1992. Cheguei aqui, destino mudou tudo, eu descobri que vou conseguir servir o povo afro-brasileiro que não conhece suas raízes. Em vez de ser mais um técnico nessa área, que tem muita gente, eu descobri que tem uma carência na área afro-brasileiro que precisa conhecer sua origem e não conhece nada, e cria o Centro Cultural Africano. (Entrevista concedida pelo babalaô Ogunjimi, em 30/09/2016, São Paulo, SP).

A partir da história de vida de baba Ogunjimi é possível perceber a influência que a vinda para o Brasil (através do programa de intercâmbio estudantil PEC-G) exerceu em sua vida, mas para além disso, vários elementos constitutivos das culturas iorubas aparecem. A tradição intercruza com a modernidade: o orixá Ossaim e a química das folhas; as linhagens reais e o serviço pós educacional obrigatório; o trânsito desses jovens que podem gerar encontros, alianças, sacerdócio e integrações regionais.

Acerca da influência propiciada pelas integrações entre o povo de santo promovidas por baba Ogunjimi, encontramos junto ao arquivo pessoal de Vanesca Tomé Paulino, o *Jornal Orixá News*, produzido pelo Centro Cultural Africano, editado em São Paulo na década de 1990, com propagandas da loja de artigos religiosos *Casa Iansã* de Uberlândia, MG, cujo babalaô do dono do estabelecimento é o baba Ogunjimi (figura 04). Verificamos que tanto o jornal quanto o próprio baba Ogunjimi circulam para além da cidade de São Paulo, onde localiza-se o Centro Cultural. Ele é um promotor e intermediador de redes de relações e informações que circulam e se espalham. Atualmente, o *Jornal Orixá News* não existe mais, em seu lugar foi criada a *Revista África Magazine – Centro Cultural Africano*. A atuação do Centro Cultural Africano, se dá por diversas frentes: em seus espaços físicos situado na Barra Funda, São Paulo, SP; através da página virtual do Centro (figura 05), na qual são compartilhados artigos, vídeos, opiniões, eventos no Brasil e em África; além de diferentes eventos e ações, a exemplo do “Prêmio África Brasil”, que é um evento que homenageia brasileiros que contribuíram para a valorização dos cultos ancestrais no Brasil.



Figura 5 Jornal Ôrissã News, de agosto de 1999. Arquivo pessoal de Vanesca Tomé Paulino.



Figura 6 Página online do Centro Cultural Africano. Disponível em: <<http://centroculturalafricano.org.br/>>. Acesso em: 28 ago. 2018.

Relembramos aqui a importância da educação para os diferentes povos da Nigéria. Os romances de Chimamanda Adichie, Ayó bámi Adé báyó e Buchi Emecheta irão salientar as migrações no sul da Nigéria, em especial do povo igbo, perpassando os iorubás e os haussas, dentro e fora de seu país – em destaque a Europa e Estados Unidos – com vistas à formação intelectual. Amadou Hampâté Bâ, partindo do Mali, irá ressaltar a importância dada a educação pelos diferentes povos em África.

Amadou Hampâté Bâ em *Amkoullel, o menino fula* (2003), resalta o quanto a educação escolar francesa em um primeiro momento foi desvalorizada e posteriormente passou a ser aspirada pelas famílias. Ao narrar as trajetórias de seus antepassados até 1947, ano em que passa a trabalhar enquanto pesquisador no Instituto Francês da África Negra (IFAN), em Dacar, a pedido do diretor e fundador, Théodore Monod, ele mesmo vivencia esse processo de transição. Ressalta, que: a não ser os casos de “despersonalização do “súdito francês”, devidamente escolarizado e instruído [...]” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 331), a educação profissional dos malienses, além de contribuir para os que se voltaram contra o colonialismo, e de contribuir para integração do território por meio da língua francesa, não apagou os valores ancestrais. A escrita e a oralidade, as ancestralidades e a modernidade se fazem presentes.

O babalorixá Adesiná Síkirù Sàlámì, mais conhecido como baba King, também é filho de família real na cidade de Abeokuta, Ogun, Nigéria, e reside no Brasil desde 1983¹³². O relato sobre a chegada de baba King no Brasil apareceu durante uma conversa em um terreiro em Salvador, uma filha de santo dessa casa, que na época vivia em São Paulo relatou que no final dos anos 1970 e início dos anos 1980, ela e seu companheiro, ele universitário e militante do movimento estudantil, ela integrante do movimento negro, conheceram baba King. Ele chegou nas primeiras turmas de intercambistas africanos, na época, era mais um estudante africano, contudo, mediante as constantes procuras por parte dos religiosos brasileiros, que ao saberem que ele e outros nigerianos iorubas estavam na USP, passaram a demandar várias questões relacionadas ao culto, desde a língua até procedimentos iniciáticos. Ao perceber essas demandas, baba King, além dos estudos, no qual veio a se doutorar em sociologia, passa a atuar no campo religioso, construindo um dos maiores centros africanos no Brasil, fundando em 1988 o Centro Cultural Oduduwa, em São Paulo e o Oduduwa Templo dos Orixás, em Mongaguá, no litoral paulista. Durante a pós-graduação na USP sob a orientação do sociólogo Fábio Leite,

¹³² Informações disponíveis em: < <http://www.oduduwa.com.br/?cont=professor-biografia>>. Acesso em: 11 ago. 2017. Durante os trabalhos de campo no mestrado tentamos algumas vezes agendar um encontro com baba King, contudo, devido a sua agenda muito concorrida, não tivemos oportunidade de entrevista-lo, mas realizamos a vivência em abril de 2018 no Oduduwa Templo dos Orixás.

foi responsável pela criação do curso de língua ioruba. Assim como o Centro Cultural Africano, o Centro Cultural Oduduwa, mantém uma página virtual (figura 06), através da qual divulga informações sobre o templo e promove seus eventos.



Figura 9 Página online do Centro Cultural Oduduwa.

Disponível em: <<https://www.oduduwa.com.br/index.php>>. Acesso em: 28 ago. 2018.

Alguns estudantes intercambistas, entre eles nigerianos ligados aos cultos ancestrais iorubas, comercializam produtos africanos, vinculados ou não ao culto, tais como: vestimentas, tecidos africanos e de motivos africanos fabricados em Tai Wan (sic), ... na Holanda¹³³, estatuetas, colares de contas. Gradativamente religiosos, simpatizantes e pessoas sem nenhuma ligação com o culto passam a fazer uso desses produtos, um movimento que inicia em São Paulo, Rio de Janeiro e adentra o território brasileiro. Foi notório perceber em um período de quatro anos, (2007 – 2011), o aumento entre os candomblecistas da cidade de Uberlândia, MG, do uso dentro e fora dos espaços do terreiro, desses artefatos, originais ou similares, novos ou usados (roupas usadas adquiridas em África e ostentadas com o mesmo orgulho com as quais sustenta vestimentas novas do Brasil). As vestimentas rendadas ou lisas, brancas, coloridas ou estampadas; os conjuntos de torço e pano da costa com seus fios dourados e ou prateados levemente desfiados nas pontas, todos estes passam a compor as roupas das pessoas e dos

¹³³ Uma das marcas de tecidos mais encontradas é a da fábrica holandesa de tecidos Vlisco, que ostenta sua origem desde e 1846. A Vlisco, apropriou-se da identidade visual, estética e cultural, desde as padronagens dos tecidos, até os modelos de suas campanhas publicitárias, para ao fim e ao cabo, comercializar para este mesmo povo, seus tecidos. Página eletrônica da Vlisco está disponível em: <<https://www.vlisco.com/>>. Acesso em 10 abr. 2017.

ancestrais, quando se fazem presentes nas festas. O barracão e outros espaços do terreiro passam a ser adornados com estatuetas e utensílios iorubas nigerianos.

Além desses jovens estudantes, outros nigerianos iorubas, não intercambistas, passam a viver no Brasil e, entre outras atividades, cuidam espiritualmente de pessoas (adeptos ou não); além de comercializar produtos africanos. Esta trajetória foi identificada a partir da história de vida do babalaô Okundayo Olalekan Awe, que chegou no Brasil pela primeira vez enquanto turista, se identificou e passou a trabalhar no país em meio ao povo de santo:

Graças a Deus desde que eu chego no Brasil, eu sempre se envolvi na cultura africana. Envolvi na área de Ifá, Orixás porque eu venho de tribo de religiosos, desde minha chegada no Brasil até esse momento. É uma coisa que eu adoro de fazer, que eu tenho amor para meu tribo. Gosto de religião tradicionais e que para mim contribui para que esse religião seja bem conhecido no mundo, vou fazer todas as forças, que eu pode fazer para melhorar mais e promover a cultura africana, principalmente a cultura ioruba. [...] Tem várias pessoas que eu junto com meu oluô cuida e dá conselho a eles. Ajuda na palavra, cuidar deles, delas, muitas pessoas. [...] Mas graças a Deus Brasil é meu segundo país, dentro de vinte e três anos que eu estou lá, eu agradeço a Deus muito, porque é lá que eu vivo, ganhando meu pão de vida, formou família e tudo está correndo bem. (Entrevista concedida pelo babalaô Ekundayo, em 13/02/2017, Ogbomoshó, Oió, Nigéria).

Quando lhe perguntamos: quem é Dayo? Baba Dayo inicia sua fala, assim como outros homens e mulheres nigerianas que entrevistei, anunciando sua ancestralidade, que nasceu na família de Awe, da cidade de Obagi Akoko, no estado de Ondo, Nigéria. O nome de seus falecidos pais, seus irmãos e irmãs. Na sequência, anunciou sua chegada no Brasil: “eu estou morando em Brasil, vai fazer vinte e três anos. Cheguei em Brasil em 1994, de passeio, aí gostou, ficou até agora”. Relata que tem duas filhas nascidas no Brasil com sua segunda esposa, brasileira, após ter se separado da primeira esposa. (Entrevista concedida pelo babalaô Ekundayo, em 13/02/2017, Ogbomoshó, Oió, Nigéria).

A resposta de quem é baba Dayo? Como chegou no Brasil? No que trabalha? Retoma uma linhagem, um lugar exato, a ancestralidade e a descendência envolta dessa diáspora. Os desdobramentos da diáspora atual, ao mesmo tempo que aproximam, (re)estabelecem vínculos linhageiros espirituais e a reprodução da vida e criação dos seus descendentes, mas ela também distancia aqueles que passam a residir no Brasil e que não possuem as condições financeiras para realizar a travessia constantemente sozinho e ou junto de sua família.

As filhas de baba Dayo não conhecem pessoalmente a parte nigeriana da família. A mãe de baba Dayo, já falecida, tinha muita vontade de conhecer as netas, principalmente a mais velha, que também é sua mãe, que retornou. Também baba Ekundayo é o retorno de seu avô. E

assim o é entre todos os iorubas, o ancestral retorna dentro da família. Uma intrínseca interconexão entre os que já foram, os que virão e os que estão aqui. Passado, presente e futuro juntos em um circuito aberto, pois aquele que nasce, também tem o seu o ori (cabeça), o seu odu, o seu caminho próprio no mundo. Talvez, o destino pessoal destes seja o afastamento – mesmo que momentâneo – de sua linhagem consaguínea e a aproximação com outras.

Nos últimos dez anos, baba Dayo vai quase que anualmente a Ogbomosho, Oió, Nigéria, através da rede de relações sociorreligiosas, na qual, além de ser cuidado e cuidar de seus ancestrais, realiza a tradução do ioruba/português/ioruba nos momentos rituais (a tradução é fundamental nos rituais, principalmente, no momento da leitura do odú da pessoa¹³⁴), nas conversas e atividades cotidianas. Levar a família, além de dispendioso, sai da programação do grupo brasileiro.

Baba Dayo, administrador de formação, chegou ao Brasil em 1994 no Rio de Janeiro, e em 1999, conheceu baba Bankole, com quem passa a trabalhar junto e se inicia no culto de Ifá, em Ogbomosho, Oió, Nigéria, alguns anos depois,

Eu conheci baba Bankole através de um amigo meu, porque quando baba estava querendo ir para o Brasil, esse amigo me procurou porque estava precisando carta de convite, aí eu levo junto com amigo meu para Ivanir, que hoje é filho de Ifá de baba Bankole, isso acontece em, se eu me recordo bem, em 1999, a desde esse tempo estamos juntos como família. Porque ele é de Ogbomosho, eu sou de outro estado, Obagui, mas já é família, junto, graças a Deus, graças a Ifá, e que Ifá continua abençoando baba Bankole e família de Jokotoye. (Entrevista concedida pelo babalaô Ekundayo, em 13/02/2017, Ogbomosho, Oió, Nigéria).

O contexto dos encontros entre baba Bankole, Ivanir dos Santos e Dayo se estabelecem já em meio a uma rede de relações em constante construção. O elo que aproximou todos esses sujeitos foi um quarto nigeriano, que conhecia baba Bankole. Devido às dificuldades enfrentadas por baba Bankole para conseguir a autorização junto à embaixada brasileira, Ekundayo e seu amigo nigeriano vão procurar Ivanir dos Santos, que na época, era subsecretário de Direitos Humanos do Estado do Rio de Janeiro. Ivanir os auxilia e quando baba Bankole chega no Brasil, ele vai até a secretaria agradecer pelo auxílio. As relações de baba Bankole irão se estreitar com Ivanir, alguns anos mais tarde, quando Ifá, por meio do oráculo, anuncia que Ivanir deve se iniciar em Ifá na Nigéria. Ivanir, que já era filho de Oxalá, iniciado no

¹³⁴ Nesse momento todos os babalaôs presentes falam, e cada um irá acrescentar ou complementar o que Ifá revela sobre o destino da pessoa, os procedimentos rituais que devem ser feitos e as restrições que devem ser tomados ao longo da vida da pessoa.

Candomblé na Bahia, de pronto aceita. E é a partir desse momento que passam a se estreitar os vínculos – espirituais, políticos, familiares - entre esses homens.

Baba Bankole vem para o Brasil para cuidar de alguns brasileiros, que já sabiam de seu trabalho, por intermédio de conhecidos de Bankole no Brasil,

Antes que baba viajar, começa viajando para o Brasil, tem alguns conhecidos, amigos lá. Essas pessoas que estão lá sempre liga para baba sobre algumas pessoas lá que tem problema. Baba vai fazer trabalho, ele vai mandar, aí depois pessoa de lá, vamos trazer baba para cá. Dali que surgiu a viagem de babalaô Bankole para o Brasil. Para que ele ajuda pessoa que mora no Brasil, Estados Unidos, em outros países que ele já foi. Só que ele mudar a vida do ser humano, que é responsabilidade dele no caminho de Ifá, para melhorar a vida de outros seres humanos. (Entrevista concedida pelo babalaô Jokotoye Bankole, em 13/02/2017, Ogbomosho, Oió, Nigéria. Tradução do ioruba para o português por babalaô Ekundayo).

Baba Bankole, que já era oluô (chefe do culto de Ifá da família Jokotoye), na época com seus quarenta anos, chega ao Brasil no ano de 1999 para cuidar de alguns brasileiros que solicitaram seus cuidados. Sendo que esses brasileiros entraram em contato e organizaram financeira e estruturalmente para que Bankole viesse por intermédio de pessoas que já o conheciam e fizeram a intermediação do contato. Desde então, baba Bankole anualmente vem para o Brasil e fica em torno de quatro meses cuidando de filhos e clientes brasileiros entre os estados do Rio de Janeiro e São Paulo. Como também passou a receber brasileiros que se organizam para dar continuidade em suas iniciações ou se iniciar diretamente na Nigéria, junto de sua comunidade de culto de Ifá. Quando alguém é iniciado ou deve dar continuidade ao culto de Orixá, todos os sacerdotes e sacerdotisas da linhagem familiar de culto daquele Orixá específico, vêm para proceder com os rituais. Ao término dos procedimentos entrega a pessoa iniciada para o chefe da comunidade, e se for o caso, o chefe da comunidade, por sua vez a entrega para o estrangeiro já iniciado que a trouxe.

Já o irmão de baba Bankole, baba Sunday, cuida à distância de estrangeiros, consulta o oráculo e realiza os procedimentos necessários. Importante ressaltar que todas as práticas são realizadas coletivamente, os rituais sempre envolvem muitas pessoas, as que executam, as que participam indiretamente, as que observam.

Casos como de baba Bankole passam a configurar um outro perfil de chegada de sacerdotes nigerianos no Brasil: lideranças religiosas ligadas a linhagens do culto de Ifá e/ou Orixá já consolidadas em seus locais de origem, que chegam ao Brasil – e em outros países – com demandas de cuidados previamente estabelecidas. Quando digo lideranças religiosas já consolidadas, além do prestígio, de reconhecimento diante da sociedade daquela família – não

da pessoa, mas de toda a ancestralidade, o nome familiar que ela carrega – estou a falar do próprio processo para se tornar um babalaô, e quem sabe um oluô. De acordo com baba Ekundayo,

Para se tornar babalaô. Eu sou iniciado em Ifá, qualquer ser humano pode fazer iniciação de Ifá. Depois de iniciação, a pessoa que está ali nascendo pode dizer que você tem que ser babalaô ou olorixá, ou ilegun. Ali a pessoa vai ter que começar aprendendo. Não é que você é iniciado em Ifá que você se torna babalaô. Porque para se tornar babalaô é um processo longe, *very*, muito grande. Tem que aprender as coisas de Ifá, como tem dezesseis principais odus, tem que saber história de cada odus, porque cada odus tem dezesseis lendas. Então, tudo tem esse. Você tem que gravar tudo na cabeça para você tornar babalaô. E também tem que saber folhas, ervas, cascas, porque se você pegar um material junto com B ou C para usar pra quê? Tem que ter todo o conhecimento dessas coisas, não é achar que você é iniciado, que você acha que é babalaô, não. Para tornar babalaô, tem que passar de aprender etapa por etapa, porque no final da aprendizagem, você vai passar numa prova no meio de babalaôs, e por esse você consegui dar satisfação para eles, é que eles vão falar para seu mestre, a partir de hoje esse ser humano pode, tem tudo autoridade de praticar as responsabilidades de babalaô. Ainda estou aprendendo, porque para aprender coisa de Ifá não é fácil. Não tem limite. Até pessoa que já está com idade nesse profissão continua aprendendo, porque conhecimento não tem limite, cada dia que a gente nasce, acorda, a gente tem conhecimento de novas coisas. Você tem que procurar mais lugares para aprender coisa de Ifá. Como Ifá diz, você tem que ser honesto, tem que ser humilde, tem que ter paciência e tem que ser, não pode desrespeitar ser humano que você vai ficar encontrando no caminho da vida. Porque amanhã pertence a Deus, se você pisar em alguém hoje, você não sabe se vai precisar do apoio, da ajuda daquele ser humano. A gente tem sempre que fazer reunião para as coisas caminhar, que uma árvore nunca formar floresta. Por causa disso, porque na minha tribo ioruba, no caminho de babalaô sempre juntas as mãos, sabedoria, conhecimento para trabalhar junto, para que as coisas sejam bem feito, como que tem que ser. (Entrevista concedida pelo babalaô Ekundayo, em 13/02/2017, Ogbomosho, Oió, Nigéria).

Não necessariamente aquele que é iniciado nos cultos ancestrais iorubas tornar-se-á um babalaô, assim como uma iaô no Brasil não necessariamente tornar-se-á uma ialorixá - da mesma maneira como ocorre em vários de outras denominações religiosas, com por exemplo, um leigo católico não se tornara um padre -. Pois, além de todo o conhecimento é preciso ter caminho/destino para tal.

Os babalaôs estão abaixo dos arabas e dos reis. Os reis iorubas de cada cidade, exercem poder sobre as decisões a serem tomadas nas diferentes esferas da organização dos estados onde se encontram e em certa medida no país.

Pessoa que está dentro de família real não pode carregar título ou cargo de Ifá, porque quando vai dar alguém um cargo dentro de Ifá é eles, família real, que vai botar aquele pessoa no trono, no cargo de Ifá. [...]. A cargo de Ifá está em

baixo do reinado de rei da cidade. Então, princípio de quem é família do rei não pode receber cargo de Ifá. Porque eles já têm autoridade maior. [...]. Esse vale para uma cidade, porque numa cidade tem rei, tem araba, tem babalaôs. Rei que é chefe da cidade. Se governante quer alguma coisa para fazer na cidade, ele vai consulta rei da cidade, antes que tomar qualquer atitude. Porque o rei vai chamar os outros conselheiros dele para conversar sobre assunto da cidade, antes que levar para governador, ou de governador para presidente. (Entrevista concedida pelo babalaô Jokotoye Bankole, em 13/02/2017, Ogbomosho, Oió, Nigéria. Tradução do ioruba para o português por babalaô Ekundayo).

Adeyeye Enitan Babatunde Ogunwisi Ojaja II, rei do povo ioruba, Ooni de Ilê-Ifé, desde que assumiu o trono no ano de 2015, quando tinha quarenta anos, tem atuado e ampliado algumas frentes, entre elas a *Ancient Religious Societies of African Descendant's Internacional Council* (ARSADIC) (registro 21). Este conselho foi retomado em 2015, sendo um de seus objetivos o fortalecimento dos cultos entre os africanos e seus descendentes espalhados pelos continentes. Mas o que é a ARSADIC? Nas palavras de baba Ivanir dos Santos:

[...] uma sociedade civil do século XVIII, da ARSADIC e que houve uma rearticulação, com o rei de Ilê-Ifé e vários sacerdotes tradicionais, não só daqui, como de toda África, de rearticulação e eu fui eleito o vice-presidente para a América do Sul. [...]. Ela é de 1795, teve um papel nesse período aqui não tinha, tinha escravidão, mas não tinha o colonialismo aqui na África. Depois ela vai se rearticular de novo em 59, por ali, se você observar, ela deve ter tido influência na independência dos países africanos. E ela agora volta a se rearticular nesse momento político internacional importante, onde a questão religiosa ganha um peso, porque são os tradicionais que estão se colocando. E tem outros países também, e no caso aqui dos iorubas. Uma coisa do iorubas, que é uma etnia importante que tem sua identidade religiosa, cultural e de costumes muito forte. Você viu aqui, que o cara é muçulmano, mas primeiro ele diz ioruba, outro é cristão, mas primeiro ele é ioruba, depois que ele é cristão. Você ouviu muito isto entre eles, e o setor tradicional forte, assumindo a sua identidade (Entrevista concedida por baba Ivanir dos Santos, em 14/02/2017, Ogbomosho, Oió, Nigéria).



Registro 21 Integrantes da ARSADIC, na cidade de Ilê-Ifé em 2015. Disponível em: <<https://www.facebook.com/ARSADIC-621086218020697/>>. Acesso em: 14 ago. 2017.

A imagem (registro 21) foi registrada na cidade de Ilê-Ifé, no ano de 2015, durante o encontro que reuniu babalaôs de vários territórios iorubas da Nigéria para retomarem coletivamente a articulação da ARSADIC. Na foto é possível observar que os babalaôs estão reunidos a baixo da estátua de Oduduwa sob a guarda e proteção dos ancestrais.

Entre os representantes da ARSADIC em outros países está o babalaô brasileiro Ivanir dos Santos, que é vice-presidente do conesul. A indicação e aprovação via eleição de seu nome se deve a alguns fatores, sendo o principal deles, as relações de confiança e reciprocidade estabelecidas entre ele e seu oluô baba Bankole Jokotoye. Baba Bankole, que cuida tanto de brasileiros no Brasil como na Nigéria, e participa ativamente das redes sociorreligiosas de relações em seus distintos níveis (local, regional e inter-estadual) apresentou o nome de seu

filho de Ifá para ser apreciado, e foi votado em diferentes instancias para ocupar essa representação na ARSADIC.

Levantamos a hipótese de que uma das razões para a vinda do Ooni de Ilê-Ifé, Adeyeye Enitan Babatunde Ogunwisi Ojaja II ao Brasil em junho de 2018, faça parte do planejamento da ARSADIC, que visa fortalecer, aproximar e construir alianças entre os praticantes dos cultos ancestrais iorubas espalhados pela última grande diáspora. Além disso, deve ser um esforço de contribuir para a valorização dos descendentes de africanos no geral e para estabelecer possíveis alianças culturais e comerciais. É digno de nota que a comitiva que acompanhou o Ooni era composta por 120 pessoas, entre elas, reis, rainhas, príncipes iorubás de outros países, intelectuais e empresários. Em seu pronunciamento na sessão solene na Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, por ocasião da entrega da medalha Tiradentes, o Ooni de Ilê-Ifé, ressalta o porque da importância da necessidade das aproximações e trocas entre Nigéria e o Brasil, inclusive para pensarmos juntos um projeto de emancipação,

O território ioruba, que é o território da maior população negra do mundo. Depois da Nigéria, a segunda maior população negra do mundo é o Brasil. E depois do Brasil nos voltamos ao continente africano. Então vocês podem saber a importância do Brasil em toda a população negra mundial. Não existe uma maneira de falar sobre a história negra, sem tocar no Brasil nessa história. É uma extensão então, do reino de toda a população negra. E é de lá que todos nós viemos, não importa se você é branco ou negro. A nossa raiz ainda é o continente mãe, o continente África. Nós devemos então, andar juntos e virmos juntos para ver e para fazer uma vida melhor para todo o povo. Então, todos nós devemos andar juntos para saber como que a vida pode ser melhor em termos de autoconfiança. Todos nós devemos vir juntos e saber o quanto nós podemos ser uteis para todos os seres humanos. E é por isso que nós estamos aqui para abriremos esses caminhos. E é por isso que nós estamos aqui para abrir essa mentalidade do povo negro, para que eles saibam o que eles pertencem e o que eles podem fazer. Eu estou então dedicando essa honraria que eu ganhei aqui para todo o Brasil e começando pelo Rio de Janeiro. Eu quero que eles continuem a conviver pacificamente com todas as pessoas. Deus abençoe o Brasil, Deus abençoe todos vocês, Deus abençoe o povo brasileiro. Muito obrigado (Pronunciamento Ooni de Ilê-Ifé, Adeyeye Enitan Babatunde Ogunwisi Ojaja II, na Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro, RJ, em 11/06/2018. Transcrição nossa).¹³⁵

Para refletirmos o que representa entre os iorubas na Nigéria e seus filhos da diáspora, praticantes ou não dos cultos ancestrais iorubas no Brasil, a vinda de seu rei pela primeira vez ao país, temos de compreender quem é esse rei. Outros reis iorubas já estiveram no Brasil,

¹³⁵ *Solene Rei Nigéria Ooni Adeyeye Enitan Ogunwisi Ojaja II*. Sessão Solene da Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro. TV ALAERJ, 11/06/2018, 59:41 minutos.
Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=l3R4_ogBvhs>. Acesso em: 19 jun. 2018.

contudo, esta é a primeira vez que vem ao país um rei da linhagem de Odudua, aquele que se identifica enquanto sentinela de Odudua, que recorda mais de sessenta gerações ancestrais até chegar na raiz, que é Odudua (Discurso de Ooni de Ilê-Ifé, Adeyeye Enitan Babatunde Ogunwisi Ojaja II, Rio de Janeiro, RJ, em 11/06/2018. Transcrição e destaque nosso)¹³⁶. Mas quem é Odudua? Para compreendermos sua importância, bem como a de seu pronunciamento, qual soberano dessa linhagem no Brasil, temos de compreender quem é este Ooni.

Quem é o rei de Ife?

O rei de Ife é o chefe de uma das monarquias mais antigas que se conhece e que está na matriz de todas as monarquias iorubas existentes na Nigéria.

O rei de Ifé é o chefe representativo de seu povo e também uma espécie de papa, uma espécie de rei e papa. Papa da religião dos Orixás. E boa parte do povo brasileiro, que se não descendem dos iorubas, que realmente muitos povos existentes descendem, e muitos brasileiros vão se emocionar ao saber que está aqui o líder espiritual das milhões de pessoas que formam a nação ioruba e até mesmo a diáspora ioruba no Brasil e no resto do mundo. E essa diáspora tem características muito curiosas, porque embora os iorubas só tenham começado a vir no fim do século XVIII e início do século XIX, eles exerceram um papel aglutinador entre os descendentes africanos, no sentido de dar a esses brasileiros o sentimento de que pertenciam a uma cultura rica e importante, para mim fascinante.

Nós vamos perceber no Ooni de Ifé como representante do presente de uma parte de nossa história que ficou na África, e continua a se desenvolver na África, paralelamente refazer no Brasil. Ele vai encontrar aqui co-cidadãos espirituais, pessoas que selam com carinho, com respeito, não como igual, mas semelhante ao que ele recebe em sua própria terra. Porque cada um de nós é parte também dessa história que ficou do outro lado do Atlântico e que ele representa, como essa viagem representa, uma retomada de contatos, que será seguramente, extremamente proveitosa para o povo da Nigéria, para o povo de Ife, para o povo do Brasil, para toda a história. É com alegria que esperamos recebê-lo para prestarmos nossas homenagens. E o que ocorre no Brasil, é que já chegou a hora de contar às crianças, como são belas as heranças que nós recebemos de todas as partes do mundo, e como no Brasil elas dialogam entre si, e que temos que valorizar esse diálogo, temos que valorizar esse entendimento cada vez mais. E as crianças tem que compreender que temos um passado tão rico, qualquer que seja a sua ascendência. É igualmente rica e bela. (Saudação de Alberto da Costa e Silva ao Ooni de Ilê-Ifé, na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, em 11/06/2018. Transcrição nossa).

A vinda do Ooni de Ilê-Ifé, bem como das demais comitivas reais da região do Golfo do Benin, para o Brasil nos últimos anos, representam um cenário de aproximação das relações sociorreligiosas, possibilita a construção de ações conjuntas entre os países. Em 2018, além do Ooni de Ilê-Ifé, o país recebeu a visita:

¹³⁶ *Discurso à Sociedade do Òni Ilé Ifè Adeyeye Enitan Babatunde Ogunwisi Ojaja II*, no Teatro Municipal do Rio de Janeiro, RJ. 25:55 minutos Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8O6_EuQGFSU>. Acesso em: 19 jun. 2018.

- da princesa de Oshogbo, Oxum, Ìyá Adedoyin Talabi Faniyi, descendente da linhagem de Oxum, que veio por intermédio das relações estabelecidas com brasileiros, alguns ligados a Universidade Federal da Bahia, e com o apoio financeiro do *Goethe-Institut Brasilien*¹³⁷. Ela esteve em Salvador e no Rio de Janeiro ministrando palestras e em alguns terreiros. A princesa já esteve no Brasil para participar de eventos em 2012 e 2013;
- da comitiva real do Benin, composta pela rainha Acakapo Kpesi Ko'Ndodo, o rei Daagbo Hounon Owamenou, o rei de Agouagon, de V. M. Kenoun Gustave Espoir. A vinda da comitiva real do Benin está diretamente relacionada com articulações de grupos junto ao Fórum Social Mundial 2018, Salvador, BA, o qual viabilizou financeiramente a vinda¹³⁸.

Em 2014, esteve em Salvador, BA, o Alafin (soberano de Oió) de Oió, Obá Adeyemi III, por intermédio das relações de alianças entre ele e a atual liderança da casa de Oxumarê, baba Pecê (Entrevista concedida por babalorixá Pecê, em 05/09/2016, em Salvador-BA).

Ao iniciar sua fala durante a homenagem que lhe foi concedida pela Academia Brasileira de Letras (ABL), o Ooni de Ilê-Ifé, agradeceu a senhora “Maria Auxiliadora, ex-consul geral de leigos, que se dedicou aos assuntos dedicados à população negra, procurou preservar o patrimônio brasileiro e nigeriano na Nigéria. Ela é um dos instrumentos para que nós estivéssemos aqui” (Pronunciamento do Ooni de Ife, Adeyeye Enitan Babatunde Ogunwisi Ojaja II na ABL, Rio de Janeiro, RJ, em 12/6/2018. Transcrição nossa)¹³⁹. Ou seja, são viagens diplomáticas religiosas estabelecidas com intermediação de brasileiros simpatizantes ligados ou não a terreiros¹⁴⁰, em parceria com instituições educacionais, mandatos políticos e outras organizações que valorizam e reconhecem a legitimidade das ações.

¹³⁷Informações disponíveis em: < <http://www.cienciaecultura.ufba.br/agenciadenoticias/noticias/quem-e-oxum-o-poder-do-feminino-no-candomble/>>. Acesso em: 29 ago. 2018.

¹³⁸Informações disponíveis em: <<https://www.ufrb.edu.br/portal/noticias/5059-forum-social-mundial-ufrb-recebe-visita-da-comitiva-real-do-benin>>. Acesso em: 29 ago. 2018.

¹³⁹ Homenagem ao O oni de Ifé, Adéyeye Énitán Ogunwusi Ojaja II, realizado pela Academia Brasileira de Letras, no dia 12/06/2018. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=JJIXqZmqMxI>>. Acesso em: 19 jun. 2018.

¹⁴⁰ Essas mediações feitas para viabilizar a presença das diferentes comitivas citadas são por si só, motivo de prestígio, de status, entre o povo de santo. Não há uma romantização ou idealização frente ao aprofundamento das relações socioreligiosas estabelecidas aqui e lá, há um reconhecimento que dentro das cosmovisões do povo ioruba estas relações estão plenas de sentido, elas compõem o destino pessoal e coletivo daqueles que as engendram. Se como consequência, esta ou aquela linhagem, casa ou liderança, estabelecer com os ancestrais uma relação que possa nos parecer utilitarista, é contra Ifá, contra seus ancestrais que ela está agindo.

Talvez o sonho de Alberto Costa e Silva, como da maioria do povo de terreiro, esteja se realizando. Agora não prioritariamente pelas mãos dos intelectuais (orgânicos ou não). As aproximações das ancestralidades desse ‘rio chamado Atlântico’. São aproximações promovidas não pelo Estado, mas por organizações e pessoas dos dois lados. As comitivas reais estiveram em diferentes espaços no Brasil. O Ooni de Ilê-Ifé esteve nos palácios, assembleias legislativas, teatros, e também em terreiros modestos do Rio de Janeiro, assim como em uma escola periférica em Belo Horizonte.

4.3 Brasileiros entre os iorubas nigerianos – (des)encontros

Podemos compreender os diversos cultos iorubas a partir de um sistema de conjuntos que se intercomunicam e intercambiam constantemente. Um se relaciona com o outro. Para a iniciação de uma adepta ao culto de Oxum, por exemplo, além de todas as sacerdotisas de Oxum, faz-se necessária a presença de um babalaô, dos tocadores de batá (um tipo de tambor, que se toca com varetas). Entre todos os cultos existentes o mais procurado entre os brasileiros nas regiões do Golfo do Benin, é o culto de Ifá.

Entendendo que o culto de Ifá perpassa pelo que é concebido enquanto bom caráter, que se fundamenta nos princípios de honestidade, humildade, paciência e esperança. Compreendendo que o que é fundamento não muda com a travessia, nos perguntamos: os brasileiros que buscam por se iniciar no culto de Ifá buscam esses princípios, esses fundamentos? Os praticam?

Esse questionamento que vale para todos os adeptos do culto de Ifá e se estende para os outros cultos em qualquer território que seus praticantes estejam, nos guiam para refletir sobre os trânsitos, as trocas estabelecidas do lado brasileiro para com os nigerianos dos cultos iorubas.

Do lado brasileiro é comum o relato referente aos elevados valores cobrados pelos sacerdotes nigerianos, algo que é tido como absurdo, visto que a própria moeda nigeriana, o naira, possui poder de compra equivalente menor que o real, principalmente para os produtos nacionais encontrados nos mercados. É importante salientar que o dinheiro entre os iorubas também é axé, uma vez que o ‘estrangeiro’ leva deles o que lhes é mais rico, a saber, o conhecimento, a sabedoria, o axé; deixando em seu lugar, o que tem a oferecer em troca, a saber, o dinheiro. É importante ressaltar que o dinheiro também é Axé.

Outra crítica recorrente aos sacerdotes nigerianos é a concessão de títulos honoríficos à estrangeiros. A esse respeito, um sacerdote nigeriano nos relatou que dependendo da situação,

o adepto brasileiro pensa que está tirando vantagem, por ter conquistado um título, quando na realidade, pode ser que o sacerdote nigeriano, tenha concedido o título, mas ciente da razão do interesse do adepto, o mesmo não irá exercer a atividade. Assim, como acontece no Brasil, por exemplo, ogans suspensos ou confirmados, principalmente em terreiros famosos na Bahia, que possuem apenas o título, não exercem atividades nem de corte, nem de tocador e tampouco, de intermediador das relações entre a casa e a sociedade (LIMA, 2003).

Entre o povo de santo, há uma autocrítica acerca daqueles que vão para as terras iorubas em busca de reconhecimento, *status*, distinção, a fim de se diferenciarem e simultaneamente se equipararem aos candomblecistas baianos, já legítimos no Brasil (PRANDI, 1991). Existem aqueles que almejam títulos e cargos importantes entre os iorubas, assim como os que vão unicamente para se iniciar nos cultos ancestrais e nunca mais retornam. O fato de não manter o vínculo, é, no mínimo complicado, considerando a questão das relações familiares, pois, ao se iniciar entra-se em uma família, em um culto familiar, uma linhagem, dentro de uma comunidade. Não voltar é como abandonar, é como não se preocupar e não contribuir com a manutenção e continuidade da comunidade em que se inseriu. A questão da manutenção do vínculo se dá além do retorno do iniciado, ele pode inclusive contribuir financeiramente para a realização dos festivais anuais da família ritual à qual passou a pertencer.

São identificadas também posturas de evitações. Muitas vezes evitam-se os contatos do cotidiano, postura essa que pode ser adotada por ambos os lados da relação. A precaução dos sacerdotes nigerianos para evitar que os brasileiros se sintam indispostos com a cultura alimentar local; a possibilidade de ‘choque cultural’ a depender das histórias de vida daquele brasileiro, em contato com uma nova cultura, uma comunidade diferente. As condutas adotadas pelos brasileiros em espaços de cuidados entre os iorubas, envolvem um misto do que encontramos nos terreiros: a credibilidade nos procedimentos, posturas de submissão, de salas reservadas para os adeptos que vêm de fora para se cuidar.

Sendo que, os casos de não manutenção dos vínculos, podem se dar tanto do lado do adepto que irá se cuidar, quanto do sacerdote nigeriano. Pois envolve o compartilhamento dos saberes. Isso não se estabelece de maneira geral. Os africanos não permitem que qualquer um, de qualquer jeito tenha acesso aos cultos. E esse acesso envolve duas principais dimensões. Uma na qual está presente a dimensão ancestral, no sentido de proteger o culto. Enquanto na segunda prevalece a questão financeira. Por vezes essas dimensões se misturam, é difícil saber onde começam e terminam. Existem pessoas sérias, mas também existem aqueles que se aproveitam dos estrangeiros que os buscam. A recíproca também é verdadeira.

Em meio ao crescimento constante do que podemos chamar de turismo religioso, individual ou em grupo, por parte dos estrangeiros que buscam conhecer ou se cuidar em meio às tradições iorubas, e ao contexto de carência financeira das populações locais, a entrada desses turistas religiosos tem cada vez mais feito parte da renda dessas pessoas e dos mercados diretamente relacionados ao culto. Nisso, nos perguntamos até que ponto esse estrangeiro tem acesso a um culto real e até que ponto prevalece o especulativo?

Além dos brasileiros que acabam se envolvendo nesse contexto de cuidados, existem também aqueles brasileiros que vão para a Nigéria e parte do Benin enquanto turistas, buscando participar dos festivais e conhecer os templos sagrados. E muitos desses pais e mães de santo que são mais especulados do que cuidados, principalmente, esses últimos, que vão estritamente como turistas, acabam voltando com a ideia de uma África mãe e acham que já compreendem e sabem tudo sobre os cultos em África. E isso, vale também para alguns dos que se iniciam, se distanciam profundamente dos fundamentos que perpassam a questão da humildade, e o fato de que nunca se sabe tudo. Inclusive por conta desses princípios e de outras questões, todos os rituais, precisam ser realizados coletivamente, pois o que um não sabe, o outro sabe e assim completa, corrige. Exemplo desse fato, foi observado durante um ritual de iniciação: no momento em que as sacerdotisas de Oxum, estavam a pintar o corpo na novata, não estando de acordo com o que deve ser feito, nada foi dito, a pintura foi sendo apagada e refeita da maneira correta. Tudo isso feito de modo tranquilo, sem discórdias ou desentendimentos.

Temos assim, por um lado, aqueles que tem por intuito o turismo religioso, assim como aqueles que irão realizar suas iniciações, não mantendo vínculos, encerrando relações tão logo seus objetivos (cuidar de si mesmo e/ou iniciar em algum dos cultos) se cumpram. Por outro lado, há movimentos diametralmente opostos a esses, a saber, posturas ativas, de maior envolvimento, estabelecendo alianças e laços afetivos profundos e duradouros, para além dos rituais dos dois lados. Percebemos essa postura em dois casos distintos analisados, um que envolve a filiação ritual e o outro que envolve, o que denominamos, relações diplomáticas religiosas. Trata-se das relações de confiança e reciprocidade estabelecidas pelo babalorixá Silvanilton da Encarnação da Mata, baba Pecê, durante sua viagem ao território ioruba na Nigéria.

Em 2013, a comitiva do Ilé Axé Oxumarê foi para às terras iorubas, ali permanecendo durante um mês, com o principal objetivo de conhecer as terras ancestrais. A comitiva foi

composta de adeptos da casa, entre elas Mãe Ana de Ogun e baba Sidney de Xangô, importantes lideranças com casas abertas na grande São Paulo. Dias antes da saída da comitiva, a princesa de Oshogbo, Ìyá Adedoyin Talabi Faniyi, estava no Brasil e ao visitar a casa de Oxumarê, entregou, em nome do Alafin de Oshogbo, uma medalha de agradecimento pelos trabalhos realizados a comunidade negra e pela preservação da cultura ioruba no Brasil¹⁴¹. A agenda de visitas da comitiva, envolvia um possível encontro com o governador do estado de Oxum, mas mesmo assim, o que motivava a viagem de todos era a realização do sonho de conhecer as terras dos ancestrais. Contudo, os desdobramentos dessa visita foram vínculos diplomáticos religiosos, uma vez que no transcorrer da viagem, ao visitarem os templos dedicados aos ancestrais, foram incumbidos de contribuir no fortalecimento lá e aqui dos cultos, como relata baba Pecê:

Olha, eu sempre ouvi falar, que a religião afro provinha da África e era um sonho meu, conhecer a África. Conhecer o berço de onde, apesar de aqui sofrer muita transformação, mas eu tinha esse sonho. Era um sonho meu, onde eu me organizei várias vezes para ir, mas nunca concluiu. A gente já teve outros grupos que foram quando os nigerianos estiveram aqui, e os reis que veio da Nigéria para visitar os terreiros. Aquilo na minha cabeça sonhava, eu tinha até sonho indo para a África, tinha muito sonho. Sonhava muito, muito, era uma coisa muito forte, era tão forte, que eu dizia que Olodumaré não me tirasse daqui desse plano, enquanto eu não fosse lá. Então pra mim foi assim mágico. Sinto vontade de retornar. Quando estive na Nigéria, foi me dado uma missão do Xangô, e quase não cumpri na íntegra, mas consegui algo, consegui trazer o Alafin. Porque o Alafin na Nigéria não saía, esse foi o segundo Alafin. O primeiro que veio ainda era na época da escravidão. O primeiro Alafin que veio ao Brasil, ele veio para saber em que condição estava seu povo, voltou muito triste, é o que eu conheço da história. Ele veio, e quando ele viu o povo escravizado, trabalhando, ele ficou muito triste. Ele veio, mas ele era livre, né, o Alafin. Então ele veio nessa época, e então, eu consigo trazer o Alafin (Entrevista concedida por babalorixá Pecê, em 05/09/2016, em Salvador-BA).

Tanto a viabilidade da vinda, como as visitas e atividades realizadas pela corte do Alafin, em 2014, durante sua passagem pela Bahia, foi intermediada por baba Pecê e sua casa. Ele planejou um cronograma de visitas da corte do Alafin a alguns dos mais antigos terreiros de Salvador. As atividades permearam a questão do cuidado e da preservação, entre elas a palestra que o Alafin realizou, no evento em sua homenagem; as visitas a terreiros, como também a visita ao monumento da pedra de Xangô, em Cajazeiro, a qual é constantemente ameaçada pela

¹⁴¹ Estas informações foram publicadas no jornal *A tarde*, de Salvador, BA, no dia 01/07/2013. Com o título: *Babalorixá baiano recebe honraria de princesa africana*, escrito por Maíra Azevedo. Disponível em: <<http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1515040-babalorixa-baiano-recebe-honraria-de-princesa-africana>>. Acesso em: 12 jan. 2017.

especulação do mercado imobiliário. Segundo baba Pecê, a passagem do Alafin de Oiô pelos terreiros o impressionou,

Ele parecia que estava dentro daquele local, ela passava mensagem exatamente que o local precisava. Sábia! Os terreiros que ele visitou, os espaços, museus, a conversa com o governador do estado. Ele parecia que era um, olha ele é, o Alafin, ele tem uma coisa na mediunidade muito forte. Ele sentava, ele olhava, quando ele começava a falar, ele falava daquele local. Ele parecia que estava vendo e vivenciando. Ele foi para o Gantoa, ele veio aqui, ele foi na Casa Branca, foi o Opó Afonjá. E em cada local ele deixou uma mensagem, uma mensagem boa, positiva. Ele foi muito bem recebido. Se eu lhe disser que ele não queria voltar. [...] Ele foi na pedra de Xangô, em Cajazeiro, tem uma pedra que é dedicada a Xangô, que é uma pedra que os africanos e índios, ela é uma oca, onde eles sempre se escondiam. E essa pedra, está lá até hoje, se luta pra que, porque as empresas, minha casa minha vida, desmatando pra construir. E importante construir, é importante dar abrigo, é importante dar casa, mas é importante preservar também a natureza (Entrevista concedida por babalorixá Pecê, em 05/09/2016, em Salvador-BA).

Durante toda a trajetória junto ao povo de santo, em meio as narrativas que prevalecem, fomos levadas a acreditar que prevalecia o viés mercantil nas relações estabelecidas por parte das lideranças religiosas dos cultos ancestrais iorubas para com os brasileiros que os procuravam. Quando na realidade, o que tivemos a oportunidade de escutar e vivenciar, foi o prevalecimento do cuidado acima das outras facetas que se fizeram presentes. Do acordar ao dormir durante todos os dias cuidavam de nós, seja para as atividades rotineiras da alimentação, nos procedimentos rituais, ou nas visitas aos templos por onde estivemos, a dimensão do cuidado estava ali.

Fui surpreendida quando Ifakemi Onifade¹⁴², que nos acompanhou e foi responsável pela nossa alimentação e estadia, logo na noite do primeiro dia, em Ogbomosho, Oio, perguntou, a cada uma das cinco pessoas do grupo, o que cada um desejava comer no jantar, se dispendo a cozinhar pratos para atender cada um de nós do grupo. Mesmo que ao longo dos dias, eu e as outras duas mulheres do grupo, tenhamos ocupado junto de Ifakemi a cozinha, preparando nossas refeições, em nenhum momento esse apoio foi solicitado.

Além dos cuidados com a alimentação, Ifakemi esteve junto do grupo e intermediou os diálogos, para que conseguíssemos entrar e conhecer o Oduduwa Palace e alguns de seus

¹⁴² Ifakemi Onifade, sacerdotisa de Oxum, filha de Adebimpe Omifade e Ifasola Omifade. Seu pai é araba na cidade de Oshogbo, Oxum, seu avô paterno Sangodokun Alamu é araba na cidade de Ede, Oxum. Ela passou a viver na casa de baba Bankole para fazer graduação na Universidade da cidade de Ogbomosho, Oio. Importante ressaltar que a decisão de se mudar para a casa familiar de Bankole, como a sua aceitação, passaram pela consulta ao oráculo de Ifá. Ao procurar nas anotações do diário de campo a escrita correta de seu nome, encontrei a seguinte anotação: “Ifakemi – amiga, cuidou de nós todos os dias”.

espaços restritos: Ilê Axé (Casa do poder), os túmulos dos dois últimos Ooni de Ilê-Ifé, a fonte que nunca seca de Wewe Molu (Mulher de água). No Templo de Obatala, ela intermediou para que pudéssmos conhecer e conversar com o sumo sacerdote Obalesun Obatala Ifé, representante de Oxalá entre nós (registro 22). Todas essas intermediações envolvem uma questão muito delicada, não era somente seu nome que estava ali, era o nome de toda a sua linhagem.



Registro 22 Templo de Obatala em Ilê-Ifé, Oxum, Nigéria. O encontro do grupo adeptos brasileiros, com o sumo sacerdote Obalesun Obatala Ifé, em 09/02/2017. Arquivo da autora.

Pelos relatos, bem sabemos que existem relações que tem enquanto finalidade não o cuidado, mas o lucro, sendo que, existem casos limites, no qual sacerdotes nigerianos dizem ter uma procedência e formação, quando na realidade não a possuem integralmente, o que os impossibilitaria dentro dos fundamentos de efetivar determinados rituais.

Sabemos também que os desdobramentos das trocas, nas quais prevalecem o ato do cuidar do destino, do equilíbrio do ser, dos ancestrais, podem, em vários casos, resultar posteriormente em prestígios, *status*, bens materiais, reconhecimentos que possuem outros vieses dentro do grupo maior no qual ambos os lados, cuidador e cuidado, fazem parte. Sendo que a questão central para refletirmos neste caso, onde prevalece o cuidado, é de como essas

consequências materiais e imateriais são apropriadas pelos adeptos, se ela serve para retroalimentar, para envaidecer e propiciar uma melhor qualidade de vida unicamente para o beneficiário direto ou para o coletivo.

Assim como existem nos Candomblés distintos tratamentos para com distintas categorias de pessoas, também entre os babalaôs nigerianos identificamos distintas relações para com os adeptos brasileiros. Existindo tratamentos diferenciados de acordo, inclusive com o tipo de relação que cada um dos filhos e filhas rituais tem para com eles. Essa situação toca diretamente na questão da reciprocidade (MAUSS, 2003 [1950]). Durante nossas etnografias constatamos as reciprocidades mútuas entre o oluô nigeriano Jokotoye Bankole e seu filho de Ifá brasileiro, babalaô Ivanir dos Santos.

Desde que baba Ivanir passou a se cuidar com baba Bankole, ele o hospeda em sua casa na cidade do Rio de Janeiro, RJ. Baba Bakole chega a ficar até quatro meses não consecutivos, durante suas estadias sazonais no Brasil, cuidando de filhos e clientes. Baba Ivanir hospeda e cede o espaço para que baba Bankole possa realizar seus trabalhos. Baba Ivanir não estabelece o sistema de porcentagem dos valores pagos pelos cuidados realizados por baba Bankole, pela utilização do espaço, mesmo quando a indicação é intermediada por baba Ivanir. Contudo, foram relatados casos de adeptos que ao acolher em seus terreiros ou intermediar os agendamentos de consultas e cuidados, acabam ficando com uma porcentagem dos babalaôs nigerianos.

A prática de ficar com uma porcentagem dos valores pagos por clientes e filhos encaminhados por outrem a uma sacerdotisa ou sacerdote é identificada em outros espaços e situações, como nos alertou a dona de uma loja de artefatos religiosos da cidade de Uberlândia, MG, quando perguntou a uma conhecida, quanto o sacerdote havia passado para ela, por indicar as pessoas que ele acabara de cuidar. Entre outros fatores, a questão de instituir um valor monetário em muitas das relações acaba por dar o tom do tipo das relações estabelecidas. Combinações são realizadas para se efetivarem inclusive rituais, contudo, as formas de troca podem se dar também de outras maneiras.

No caso de baba Ivanir dos Santos, quando em terras iorubas, em meio à comunidade de seu babalaô, o tratamento que lhe é dispensado é de cuidado e atenção, tratado qual membro da família. Isso se dá, entre outras razões diversas, pelo fato de que não almeja com estes cuidados a aquisição de *status*, cargos, ou projeção dentro do povo de santo. Entre os brasileiros que vão à Nigéria, muitos não se hospedam nas casas, acabam por ficarem em hotéis, como é o caso encontrado entre aqueles que se cuidam com outras lideranças religiosas nigerianas, e

ficam na informalidade, distantes da possibilidade de participar da vida cotidiana do grupo familiar no qual estão se vinculando por meio dos rituais iniciáticos.

Além da vivência cotidiana e cuidados proporcionados pela hospedagem, ela tem uma dimensão mais profunda. Amadou Hampâté Bâ relata a questão da “tradição ancestral de hospitalidade a todo viajante de passagem”, que desde muito tempo na África da savana, um viajante que chegasse em uma aldeia desconhecida, bastava chegar em uma casa e dizer: “sou o hóspede que Deus lhe envia”, para ser acolhido e lhe ser compartilhado o que tivesse de melhor na casa. Em troca esse viajante lhes dava a palavra, contava nos serões noturnos a sua história e por onde passou (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 273).

A prática da hospedagem é verificada em diferentes povos, entre eles os iorubas. Para os iorubas, segundo o babalaô Ekundayo é impensável ficar em hotel quando se tem um parente ou amigo na cidade. Essa questão também apareceu durante os diálogos junto de dona Cici. Ela relatou, que durante sua passagem por Havana, Cuba, ao chegar no hotel onde ficou hospedada, se sentou na portaria e ficou ali, da mesma maneira como é de costume ficar. Disse que um senhor cubano, incomodado, ao vê-la ali, passava para lá e para cá, indo até ela e perguntando as razões pelas quais ela estava ali, porque não estava na casa de parentes. O senhor cubano, pensou que dona Cici, era cubana e não entendia o porque dela estar em um hotel. Marcadamente existe uma diferenciação e está é permeada em determinados casos pela reciprocidade. Esses vínculos mais profundos e duradouros irão desencadear relações de alianças, relações políticas. Tratamos de algumas delas a seguir.

O babalaô Ivanir dos Santos, foi iniciado em 1991, em Marogojipe na Bahia, no Ilê Axé Alabaxé, pelas mãos do babalorixá Edinho de Oxossí. Durante sua trajetória de vida participou ativamente do movimento negro, na luta pelos direitos humanos, da criança e do adolescente, promovendo inicialmente ações voltadas aos direitos humanos no geral, sendo um dos idealizadores e criadores do Centro de Referência das Populações Marginalizadas (CEAP). De filiação política, chegou a concorrer enquanto candidato a vice-governador pelo Estado do Rio de Janeiro; foi vice-secretário da Secretaria de Direitos Humanos do Estado do Rio de Janeiro. Até ser iniciado em Ifá, não atuava exclusivamente em relação as demandas do povo de santo. Foi ao longo dos anos que sucederam sua iniciação em Ifá, que ocorreu na Nigéria, em 2006, que ele passou a direcionar suas potencialidades em ações voltadas para luta pela liberdade religiosa.

Quando perguntei a baba Ivanir como tinha sido sua trajetória até chegar em Ifá, respondeu que Ifá sempre esteve em sua vida, que seu ancestral pode ter colocado ele no

caminho de Bankole, e Bankole na vida dele, pois, “não é você que escolhe, não é você que faz porque você quer”. Relatou que muito antes de ser iniciado, já sabia que tinha um ancestral, que tinha sido uma pessoa muito importante, que esse ancestral tinha alguma ligação com a história desse povo,

Por que no fundo você é muito dele. Isso eu já sabia muito antes de ser iniciado no santo, que eu tinha um ancestre de uma pessoa muito importante, isso inclusive o jogo de Ifá já dizia, e como você não é nada novo, não é você que está sendo, é como eu tenho consciência que eu estou recuperando alguma coisa da minha família, só até antes de eu vir pra cá uma pessoa me disse, vou te falar uma coisa, que um ancestre seu deixou para você e só você pode buscar. E na verdade alguém vai seguir, porque não é seu, pessoa, não é seu posse, não é sua propriedade, não é assim que a coisa funciona. Então o sentido da vinda aqui é cada vez mais essa noção, de lidar com essa religiosidade de uma forma como tem que ser e não como eu gostaria que fosse (Entrevista concedida por baba Ivanir dos Santos, em 14/02/2017, Ogbomosho, Oió, Nigéria).

Tanto seu babalorixá, de Maragojipe, BA e Iá Nitinha, do Rio de Janeiro, RJ, que cuidava de seu odu, sabiam disso. Tanto que, quando deu a obrigação de um ano de santo, baba Edinho de Oxossi, lhe entregou o jogo de búzios e lhe disse: “tira isso da minha frente, leve para casa e jogue”. Iá Nitinha, sempre dizia: “que eu não devia ter raspado para Orixá, que meu caminho era outro”, mas ela não dizia o que era. Somente ao se iniciar em Ifá, quando entrou no Igbo odu (floresta do odu),

que o odu nasce no Igbo odu [...] Ele vai dizendo, já dali, um pouco do que vai ser da sua vida. O odu que nasce. Depois, durante o processo, os babalaôs vão continuando falando o que está dizendo, as principais mensagens dele para a sua vida. Ele fala porque que você veio ao mundo, qual é a sua missão, o que você tem que fazer, a sua conduta, os seus ewo, ewo são as coisas que você não pode de fato fazer, os tabus, os chamados tabus, mas também diz qual que a profissão que você tem que seguir, [...] a conduta que você tem que ter, é o mais difícil, ainda a conduta geral de Ifá, ele disse que Ifá faria uma obra através de mim. Foi isso que foi dito. E que meu caminho era a religião e a política. Que eu era uma pessoa muito apolítica, na época eu era muito ativista, [...], e que não eram duas coisas separadas. Era a religião e a política. Tinha que seguir os dois caminhos juntos, não separado. E dizia que Ifá faria uma obra através de mim, que eu faria uma coisa que iria unir as pessoas. Isso em 2006. 2007 eu não vim aqui. 2008 eu vim aqui. Quando eu cheguei aqui de novo foi dito isso, e outras coisas que vão acontecer na sua vida, ele fala, porque o que está na história desse odu, se concretiza no seu destino, que ele é o seu destino, o seu caminho. E quando eu voltei daqui no mês de fevereiro, no início do mês de março, cheguei no Brasil, uma semana depois começou a confusão, lá no iníciozinho de março, eu acabei de botar o pé, até foi a primeira reunião por conta disso, o problema da Ilha do Governador, os traficantes com e pessoal de santo. E aí as reuniões que houveram, acabei indo na reunião da assembleia, quando ali, eu propus, não sei porque, se você me perguntar, se era uma grande estratégia que estava na minha cabeça, uma grande coisa, não

era, eu propus ali então fazermos uma caminhada em Copacabana, pela liberdade religiosa. Foi assim, que a coisa surgiu. Então, digamos que é um dos designs de Ifá na minha vida. Já são dez anos da caminha, esse ano agora é o décimo ano. Foi isso que aconteceu. Então a luta pela discriminação do Candomblé, o preconceito, a Umbanda, as outras religiões minoritárias, não só a Umbanda e o Candomblés, mas também as outras religiões também minoritárias, se tornou um caminho grande (Entrevista concedida por baba Ivanir dos Santos, em 14/02/2017, Ogbomosho, Oió, Nigéria).

O caminho de baba Ivanir, está diretamente ligado à atuação política, uma atuação interligada com a religião, em especial a partir de 2008, momento no qual suas ações passam a focar na questão da liberdade religiosa. Ele parte da luta junto ao povo de santo, bem como junto a outros segmentos religiosos discriminados.

Em 2008, diante do grave contexto de perseguição aos candomblecistas e umbandistas na Ilha do Governador, proporá e coordenará junto com outras lideranças religiosas a construção da 1ª Caminhada Pela Liberdade Religiosa, no Rio de Janeiro. Sendo que o grande diferencial da caminhada do Rio de Janeiro em relação as que já ocorrem em outros estados, no passado e no presente, é o fato de somar vários segmentos religiosos. A grande maioria é o povo de terreiro, mas é essa diversidade religiosa que contribui para sua repercussão e para a força da chamada, se chama para a liberdade religiosa e não para a liberdade de um único segmento religioso.

Diante das repercursões dessa caminhada, que reuniu no primeiro ano, mesmo sob chuva, 25 mil pessoas e chegou a ter em uma de suas edições cerca de 100 mil pessoas nas ruas de Copacabana a reivindicar, dançar e cantar pela liberdade religiosa, baba Ivanir passou a ser identificado enquanto um porta voz do povo de santo no Brasil. Esse reconhecimento se estabelece tanto no plano nacional, quanto internacional, apesar de não ser uma unanimidade. Ao relatar sobre a aprovação referendada em assembleia de seu nome para ser vice-presidente da ARSADIC, irá ressaltar essa questão do reconhecimento e legitimidade a ele conferida, devido sobretudo a sua atuação enquanto sacerdote ser uma prática diferenciada. Esse reconhecimento não se deu a partir da vontade e atuação de baba Ivanir para esse fim. Seu nome aparece a partir das organizações que o reconhecem e legitimam, assim, foi, segundo ele, o encontro com o Papa, o convite para que viesse a realizar o curso de pós-graduação em História Comparada na UFRJ, e a sua eleição na ARSADIC,

Então, uma pessoa que não veio buscar cargo, que eu não estava aqui. E foi um processo interessante, porque eu fui eleito, se eu fui eleito, é porque eu fui defendido por alguém, tai um dado interessante. Como na política a gente costuma dizer, na base. [...], porque aqui, justamente o meu oluô, com os

babalaôs do Adifala, que é da família Jokotoye que eu pertenco me indicam. Essa indicação é levada para o conselho dos babalaôs, principalmente, dos jovens babalaôs de Ogbomosho, que é da cidade, sai do Adifala, dá família pra cidade, ai meu nome é aprovado, defendido e aprovado pelos babalaôs da cidade de Ogbomosho. É submetido depois pelo araba, pelo pessoal ao estado de Oió, aos sacerdotes do estado de Oió, você assistiu inclusive eles falarem sobre isso, aí no estado todos referendam o nome e ele é levado então para Ilê-Ifé. E numa assembleia onde eu tinha em torno de três mil, mais de três mil sacerdotes, pessoas, príncipes, ele é aprovado por unanimidade como vice-presidente. Foi escolhido a direção você é eleito vice-presidente, então eu recebo essa comunicação. E você tem o prazer de ver aqui, eles falarem sobre isso, esse processo, foi um processo democrático popular. E depois você ver no palácio Oduduwa, entrar, o que é dito onde mora o rei de Ilê-Ifé, e depois no de Obatala, lá quando uma pessoa que é membro da ASARDIC, como é que ela se dirige. Na verdade, é uma coisa imensurável, porque eu nunca pensei isso na vida. [...]. Uma coisa que eu vim buscar para ficar forte, famoso, importante, não foi. Mas é um designo, eu espero poder cumprir isto. Então isso ainda não chegou no Brasil, como toda a força, vai chegar, terá as controvérsias normais e naturais, sempre tem. Mas para nós, o que é fundamental é que se Ifá, deu este caminho, que ele me de força para poder cumpri. Que é o que eles dizem, não se preocupa, Ifá vai te dar força. Eu sinto que mesmo no Brasil, no meu papel lá, pelo que eu tenho cumprido agora, pelo que eu tenho feito nesses últimos anos, não é uma coisa, uma grande estratégia política que o Ivanir montou, a experiência política conta também, mas não é isto. E deixo claro, que eu não estou disputando espaço de legitimidade com ninguém, eu tenho que cumprir aquilo que estiver no meu caminho cumprir. É isso que eu acho que eu tenho que fazer. Tem que compreender isso, porque os adversários não estão no nosso, tem muita questão no nosso meio religioso, mas não é isso, o adversário está fora, o adversário é a intolerância religiosa, o desrespeito, o ódio, a perseguição, o preconceito, o racismo, esse que é tanto ruim para nós lá, como para eles aqui. Não é à toa que a sociedade é a sociedade tradicionais de religiões ancestrais e de descendentes de africanos (Entrevista concedida por baba Ivanir dos Santos, em 14/02/2017, Ogbomosho, Oió, Nigéria).

As relações de reciprocidades estabelecidas entre baba Ivanir e seu oluô, existem antes mesmo de sua iniciação em Ifá. Ela tem início ainda em 1999, quando baba Bankole se organizava para vir ao Brasil, e teve dificuldades para conseguir o visto para entrar no país. Ele conhece baba Ekundayo e juntos procuram Ivanir dos Santos, para auxiliá-lo. Ivanir, que na época era vice-secretário da Direitos Humanos do estado do Rio de Janeiro, entra em contato com a embaixada para encaminhar a solicitação. Some-se a isso, as relações sociorreligiosos que se estenderam entre integrantes da família Adifala e a revelação do caminho a ser trilhado, o que se tem são práticas sacerdotais atuantes não somente nos terreiros, mas na sociedade. As ações políticas religiosas em nome da liberdade religiosa se desdobram em frentes, entre elas uma que coloca a necessidade de amplificar esse tema estruturante de nossa sociedade, que é a questão religiosa, evidenciando conflitos e apontando saídas. Contribui também para o

fortalecimento de adeptos e lideranças religiosas para atuarem no campo político reivindicando direitos e políticas públicas que atendam suas demandas.

Nessa perspectiva, babalaô Ivanir, babalorixá Pecê e outras lideranças religiosas têm, cada qual a sua maneira, desenvolvido ações que vão para além do terreiro, e por vezes além das demandas do povo santo. Cada um diante da representatividade de que é portador, seja nas ruas e ou nas linhagens entre o povo de santo, tem reivindicado com maior ou menor força junto ao Estado, a garantia dos direitos já conquistados; além de discutir e demandar a garantia de direitos que inexistem, mas que vão de encontro com as demandas do povo de santo.

Essas organizações e/ou tentativas de organização de reivindicação de direitos junto ao Estado nos remetem a antigas organizações que existem nas terras iorubas, grupos que têm poder de influenciar as decisões nos governos locais e nacionais. Entre essas organizações, em territórios iorubas, está a sociedade dos ogbomis que são sociedades secretas de babalaôs e as geledés que são organizações secretas de sacerdotisas. Ambas existiram no Brasil: sacerdotisas do terreiro da Casa Branca mantinham a sociedade das geledés; e babalaôs, a exemplo de Bamboxê de Obitikô, integraram o que se desenvolveu aqui enquanto sociedades ogbomis.

Essa retrospectiva se deve ao fato de que as atuações político-religiosas empreendidas por alguns adeptos no Brasil, entre eles baba Ivanir dos Santos junto a frente de liberdade religiosa que parte do Rio de Janeiro, se expande para outras partes do Brasil e reflete em África. E também as atuações pela liberdade religiosa promovidas por baba Pecê e adeptos da casa de Oxumarê, entre elas a atuação junto a polícia militar da Bahia, que veio a resultar na substituição do culto ecumênico pelo culto inter-religioso, e na criação do Nucleo de Religião de Matriz Africana (NAFRO), dentro da polícia militar, o qual promove cursos de capacitação de soldados e novatos. Além da criação do GT Jurídico em defesa dos terreiros, composto por advogados filhos da casa, que prestam assistência jurídica a terreiros.

Mesmo reconhecendo que segundo Reginaldo Prandi, em África as linhagens dos cultos ancestrais tenham peso político na organização da sociedade, e no Brasil as linhagens tenham seu desenvolvimento mais no plano ritual, destacamos que nas últimas décadas uma parcela, não muito extensa, de adeptos e lideranças tem se organizado em prol da luta por direitos e do reconhecimento da legitimidade dos cultos. Em diferentes cidades do país, há lideranças que buscam coletivamente promover eventos, compartilhar informações, incentivar a ocupação e lutam para garantir a representatividade em espaços públicos, como é o caso dos conselhos.

4.4 Juntos, separados ou puros – os encontros culturais

Nos anos de 1970 a questão do sincretismo se desencadeou de maneira mais explícita no movimento negro e entre o povo de santo. Entre o povo de santo, tal fato se evidencia no Manifesto das ialorixas da Bahia nos anos 1980, lideradas pela Mãe Stella de Oxóssi. Nesse documento, estas ialorixas se posicionam contrárias ao sincretismo:

Candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais. Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado e por isso podem continuar sincretizando, levando Iyaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo empregos etc.

Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada; e por saber que não tem direito é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. Sejamos livres, lutemos contra o que nos abate e o que nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar. Durante a escravidão o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão.

Esperamos que todo o povo do candomblé, que as pequenas casas, as grandes casas, as médias, as personagens antigas e já folclóricas, as consideradas ialorixás, ditas dignas representantes do que se propõem, antes de qualquer coisa, considerem sobre o que estão falando, o que estão fazendo, independente do resultado que esperam com isso obter.

Corre na Bahia a idéia de que existem quatro mil terreiros; quantidades nada expressam em termos de fundamentos religiosos, embora muito signifiquem em termos de popularização, massificação. Antes o pouco que temos do que o muito emprestado.

Deixamos também claro que o nosso pensamento religioso não pode ser expressado através da Federação dos Cultos Afros ou outras entidades congêneres, nem por políticos, Ogãs, Obás ou, quaisquer outras pessoas que não os signatários desta.

Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação de nossa religião.

Salvador, 12 de agosto de 1983 (Consorte, 1999, p.89-90)

É importante compreender o momento que as ialorixás da Bahia escrevem esse manifesto. A carta é sobretudo uma reação às condutas de lideranças católicas à frente da instituição em Salvador naquele momento. Existia um discurso em prática que colocava a necessidade de realizar na Bahia uma segunda evangelização, uma segunda catequese.

Comprendemos que esse debate precisa ser constantemente encarado, pois esse é uma

das polêmicas que permeia o debate acadêmico e a vida cotidiana do povo de santo no Brasil. Temos assim que o sincretismo para uns, a exemplo do manifesto acima, é descaracterização, subserviência, deturpação. Por outro lado, há aqueles que veem no sincretismo a resistência:

Sincretismo também é resistência. Xangô também é São João. [...] Grandeza é ser diferente se unindo para vencer [...] A resistência é fogo. É fogo no meu coração. [...] Tem miscigenação, colorindo a minha canção. Meu boi é o mito da resistência, da vanguarda e da tradição. Pito de preto, dança e procissão. Povo de santo, devotos e pajés. Tem reza, oferenda e cura. Vodun, encantado e orixá. Rogai por nós em liberdade, Jesus, Tupã ou Oxalá (Sebastião Junior, do Boi Garantido, durante o 53º Festival Folclórico de Parintins, com o tema: Auto de Resistência Cultural, em 30/06/2018, Parintins, AM)¹⁴³

Importante lembrar que, não só o contexto específico do surgimento das religiosidades de matrizes africanas no Brasil foi de encontros, enfrentamentos e empréstimos de elementos culturais de outras matrizes; mas também os encontros culturais que os precedaram, ainda em África se deram entre diferentes povos, com a incorporação dos ancestrais dos outros em meio aos iorubas (PARÉS, 2007). De acordo com Verger, o culto de Ifá teve influências em especial da ‘geomancia muçulmana’ (VERGER apud SOUTY, 2011, p. 192).

No passado e na atualidade encontramos práticas em volta de encontros e reelaborações. Existem casas que praticam distintas modalidades de cultos e seus rituais se estabelecem em distintos momentos/espços - como por exemplo, a sessão de Candomblé ou Umbanda. E dentro da Umbanda existem momentos separados para as distintas entidades: dia dos Exus e Bombogiras, dia dos Pretos Velhos, dos Caboclos e demais. Existem casas que (ao menos aparentemente) não realizam diferentes rituais, a casa é dedicada (ou aparenta ser) à Umbanda, ao Candomblé, ou a Ifá. E existem casas que misturam os rituais e entidades/ancestrais, contudo, se sabe o que é cada coisa e o campo de atuação de cada entidade. Somando a essas variações temos a questão de que cada casa tem a sua especificidade, sua história, sua concepção; cada qual recria as suas interpretações, sem perder de vista as questões que são fundamentais e que conectam todas essas variáveis.

Nisso, questionamos até que ponto existem purezas, tendo em vista a presença de elementos de diferentes matrizes em muitos dos terreiros. No limite a própria constituição de qualquer cultura se estabelece a partir de encontros. Nas concepções contemporâneas da antropologia não existe uma raiz inabalável de pureza, uma gênese pura e intocável de seres desprovidos de contatos e no próprio movimento de se fazer eles se refazem. Além do mais, a

¹⁴³ Apresentação boi garantido, festa de Parintins 30/06/2018. Festival Folclórico de Parintins 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=9rEpsaHR40>>. Acesso em: 01 jun. 2018.

preocupação em definir, categorizar uma determinada cultura, vem mais de uma classificação exterior do que aquilo que é estabelecido na vida prática.

Temos assim que o conceito de sincretismo que vem de encontro à nossa perspectiva do que é observado nos terreiros é expresso por Da Matta, que ao analisar o caráter relacional de nossa sociedade, destaca a capacidade do brasileiro na união de tendências outrora separadas por tradições distintas (DA MATTA, 1987 apud FERRETTI, 2013 [1995], p. 248). Jorge Amado em *Navegação de cabotagem*, faz uma crítica à concepção purista que ronda os discursos e ações de alguns de seus amigos,

Não sei que espécie de babaquice atacou Verger, padre François [...] e os demais velhinhos dilhos de santo, ogãs, babalaôs, sábios titulares do candomblé baiano, mestres de tudo quanto se refere [...] ao sincretismo religioso e cultural [...]: de repente, sem aviso prévio, se fazem puristas africanos, negros imaculados. Pretendem que cerimônias, rituais, designações, a língua ioruba, o culto nagô, o candomblé, enfim, se processe na Bahia igualzinho ao da África, sem tirar nem pôr: muito se tirou, muito se pôs (AMADO, 1992 apud SOUTY, 2011, p. 224).

Jorge Amado é um dos críticos à postura dos que buscam o purismo, a exemplo de Verger que ao abandonar uma postura de observador participante, busca restituir uma suposta ‘pureza’ da identidade africana ao Candomblé da Bahia, a exemplo da retomada do culto aos mogbás que já não mais era praticado no reino de Oiô, mas que é implantado na casa de Balbino. Postura essa contraditória uma vez que, conforme relatado por Agnes Mariano, a escolha do local para se construir a casa do Ilê Axé Aganju, de Balbino Daniel de Paula, foi feita pelo caboclo Sultão das Matas, uma área até aquele momento desabitada e só feita a partir da fé (MARIANO, 2009). Para Amado, essa postura purista são tentativas de práticas desvinculadas da realidade:

Apenas os velhinhos vão às suas casas repousar, no terreiro troca-se de nação, a festa nagô se dá por terminada, a orquestra bate caboclo nos atabaques e os índios velhos, os juremeiros, os pajés, os pais-joão, as marias-padilha, juntam-se aos orixás na dança agora improvisada, no canto em português, o sincretismo se impõe, não resta fumaça de pureza que os mestres foram buscar na África. Sultão das Matas, e Ocíssi, Laje Grande e Ogum, Rei da Hungria e Iemanjá, Rei das Hervas e Ossain, Rompe Nuvem e Yansã. Balbino é Flecha Negra, caboclo esplêncido, tão singular quanto Agunjá, seu Xangô (AMADO, 1990, pp.76-7 apud SOUTY, 2011 [2007], p. 225).

Baba Pecê, durante as festividades em homenagem ao seu orixá, que é também um dos principais orixás da casa, Oxumarê, irá ressaltar a questão dos encontros culturais nos alertando quanto aos purismos,

Não vamos esquecer também dessa terra, que quando os nossos ancestrais aqui chegaram trouxeram, os Caboclos, aqui eles estavam, a terra é deles, nós estamos em terra emprestada. Então nós temos que respeitar. Hoje eu vejo muito nhenhenhe com os Caboclos, mas esses que são os verdadeiros donos, exímio, porque aqui já tinham hábitos e costumes parecidos, se nós olharmos, parecidos com o nossos: eles louvam a lua, eles louvam a água, eles louvam o sol, eles louvam a natureza, e o candomblé não é diferente. Então os Caboclos, a gente tem que respeitar” (Palestra de babá Pecê, durante a cerimônia da festa em louvor a Oxumarê e Ewá. Salvador, BA, 19/08/2017. Vídeo de Andressa Mercuri).

Baba Francisco de Oxum, nascido e iniciado na Bahia e que vive há mais de trinta anos na cidade de São Paulo nos leva a refletir sobre a importância do culto de Caboclo para o povo de santo no geral,

Então minha filha, eu sou de Pena Branca de manhã, de tarde e de noite. E quem for de Candomblé não importa a nação, se queto, ijexá, jeje, jeje-marim, mina-jeje, sabe, ifan, não me importo. Se não tiver um caboclo do lado, a pessoa passa fome. Porque o caboclo é terra. Índio é terra. O dono dessa terra não é Oxum, não é Xangô, o dono dessa terra aqui, são os índios. Então eu sou uma pessoa privilegiada, que antes dos nagôs, de antes de me aculturar afro, eu já estava aculturado indígena. Então, minha mãe recebia boiadeiro da aldeia de Jiquiriça. Meu avô de santo, pai carnal dela, recebia Neive Branco Cabo Verde, que era um caboclo senhor já, velho. Ainda recebia um caboclo menino, Itabira do Rio Verde, seu Itabira do Rio Verde. E seu Pena Branca, se denomina Pena Branca da aldeia de Jiquiriça. A aldeia do pai dele, do chefe dele, que é boiadeiro. O caboclo de minha mãe de santo se denomina Pena Branca da aldeia de Jiquiriça. Tem todo um segmento familiar, está ligado, da mesma comunidade. Pena Branca da aldeia de Jiquiriça, já o boiadeiro, boiadeiro da aldeia de Jiquiriça. Então quer dizer, eles são parentes. Eu não caí na mão dela para fazer santo à toa, a primeira ligação, era a indígena, a ancestralidade indígena. O dá terra veio primeiro do que os africanos, do que os nagôs. Então, são essas coisas que me faz me sentir, não melhor, nem mais forte, nem superior a ninguém. Eu tenho linhagem, está linhagem me dá uma força. (Entrevista concedida pelo babalorixá Francisco de Oxum, 03/10/2016, São Paulo, SP).

Temos assim em sua fala a importância do respeito e culto aos caboclos, donos dessa terra. É notório que cada grupo cultural (re)elaborara à sua maneira, suas organizações, diante dos encontros culturais, sejam eles estabelecidos por alianças ou enfrentamentos. Os caboclos cultuados nos terreiros por todo o Brasil são exemplos de como os ancestrais da terra foram apropriados, reelaborados e inseridos nos terreiros. Assim como entre os ancestrais iorubas há uma linhagem, eles também existem e resistem entre os ancestrais dessa terra, estabelecendo uma linhagem que liga espiritualmente pais ou mães de santo com seus filhos e filhas. O mesmo modelo de acendência do panteon dos Orixás também é encontrado nos Caboclos. Nisso, os Caboclos, que podem até aparentar serem genéricos, a começar pela nomenclatura genérica

caboclo, não remetendo a uma etnia específica; pode a partir da fala de baba Francisco de Oxum, carregar consigo uma antiga linhagem, que conecta pai e filhos rituais a uma mesma aldeia, a um mesmo povo/etnia ameríndia. No tocante ao nome de cada caboclo, destacamos que por vezes a entidade demora muito tempo para soltar/falar seu nome, e existem casos, em que a entidade dá somente o nome mais superficial, que o nome mais profundo é revelado somente ao adepto que recebe aquela entidade. A letra da música de Paulo César Pinheiro e Pedro Amorin: *Linha de Caboclo*, nos apresenta o nome de diferentes caboclos, contrapondo-se à nomenclatura genérica amplamente divulgada:

Chegou a hora/Quem lá no mato mora/É que vai agora/Se apresentar/No chão do terreiro/A flecha do Seu Flecheiro/Foi que primeiro/Zuniu no ar/Vi Seu Aimoré/Seu Coral, vi Seu Guiné,/Vi Seu Jaguará,/Seu Araranguá,/Tupaíba eu vi,/Seu Tupã, vi/eu Tupi,/Seu Tupiraci,/Seu Tupinambá/Vi Seu Pedra-Preta se anunciar,/Seu Rompe-Mato,/Seu Sete-Flechas,/Vi Seu Ventania me assoviar/Seu Vence Demandas eu vi dançar/Benzeu meu patuá/Vi Seu Pena-Branca rodopiar/Seu Mata-Virgem,/Seu Sete-Estrelas,/Vi Seu Vira-Mundo me abençoar/Vi toda a falange do Jurema/Dentro do meu gongá/Seu Ubirajara/Trouxe Seu Jupiara/E Seu Tupiara/Pra confirmar/Linha de Caboclo,/Diz Seu Arranca-Toco,/Um é irmão do outro/Quem vem lá/Com berloque e jóia/Vi Seu Araribóia/Com Seu Jibóia/Beirando o mar/Com cocar, borduna,/Chegou Seu Grajaúna,/Com Baraúna/Mandou chamar/Vi Seu Pedra-Branca se aproximar/Seu Folha-Verde,/Seu Serra-Negra,/Seu Sete-Pedreiras eu vi rolar/Seu Cachoeirinha ouvi cantar/Seu Girassol girar/Vi Seu Boiadeiro me cavalgar/Seu Treme-Terra,/Seu Tira-Teima,/Seu Ogum-das-Matas me alumiar/Vi toda a nação se manifestar/Dentro do meu gongá (Paulo César Pinheiro e Pedro Amorin, *Linha de Caboclo*, 2009).

Os encontros e misturas ocorrem, mas sua ocorrência não é consenso entre o povo de santo. Os religiosos nigerianos com quem tivemos oportunidade de estar, respeitam a origem religiosa dos adeptos que os procuram para se iniciar. Contudo, outras misturas e excessos são criticados,

Candomblé, Umbanda é legal. Só que tem muita mistura, coisa que não precisa de fazer, pessoa fica botando. A gente não pode inventar as coisas que não tem nada a ver com orixá, a gente tem que seguir o jeito que faz, do jeito que tem que ser. Não pode ficar inventando alguma coisa que não precisa, vai enganar ou para ganhar dinheiro. Melhor faz correto para que orixá continuando tendo a força, poder. (Entrevista concedida pelo babalô Ekundayo, em 13/02/2017, Ogbomosho, Oió, Nigéria).

Baba Francisco de Oxum, teve em sua trajetória religiosa a iniciação no culto de Caboclo e Orixá na Bahia, em Ifá na Nigéria, chegou a fazer um passaporte nigeriano e ter dupla cidadania. Ele foi algumas vezes para a Nigéria entre os anos de 1980 e 1990. Em

entrevista, nos relatou sua impressão pessoal acerca do intercâmbio com os nigerianos praticantes dos cultos ancestrais iorubás:

Olha eu tenho amizade desde a década de 80 com a Nigéria. Desde a época de 80 que eu tenho relacionamento com o povo da Nigéria. Isso começou com intercâmbio, de obi, orobo, sabão da costa, tecido, roupa, chinelo africano. Que todo brasileiro acha que se dá um obi africano no pé do seu orixá você está em vantagem do que aquele obi que nasceu no Brasil. [...]. O nosso custa 1 real e o deles custa 4,50; 5,50. Parece que é mania que o brasileiro tem, que incutiram no subconsciente do brasileiro, de que tudo que vem de fora é sempre o melhor. Então quando eu percebi, que esta relação que vinha deles. Eles sempre se colocavam acima de mim, acima de Oxum, acima do meu conhecimento nacional, vamos dizer assim. Não sei se foi minha brasilidade, eu não se foi o antes, que eu vim passando na minha vida, na minha história que me despertou. [...]. Então eu tenho minha história, independente de orixá. Às vezes as pessoas chegam aqui, dizem ou cantam alguma coisa bonita. Eu acho bonito, mas eu não gravo, nem na máquina, nem na minha cabeça. É porque eu tenho o meu, se você pega muitos compêndios, você perde a sua referencial. Eu aprendi que eu tenho que fazer o que eu sei. Porque é isso que me dá dignidade, se eu fico juntando de A, o de B e o de C, eu perco. Por isso que eu não aceito o ensinamento do africano. Porque é uma questão cultural, eu sou brasileiro, eu tenho a minha cultura.

[...]

Eu voltaria lá, mas não é fácil. O choque cultural é muito grande. Passei a respeitar mais o Brasil. Passei a respeitar mais o meu culto brasileiro. Passei a querer mais meus cânticos, as minhas coisas porque se tivemos alguma ligação foi no passado remoto, que não tem nada haver. E outra coisa, tudo parecendo museu assim, você tem que pagar tudo, para receber uma benção ancestral você tem que pagar. Paga isso, aquilo, aquilo. Você passar na porta, visitar você tem que pagar. É pagar mesmo. E não é assim, tem que deixar fluir, porque gratificação, um presentinho você molha as mãos das pessoas. Essa coisa de me impor me dá choque. (Entrevista concedida pelo babalorixá Francisco de Oxum, 03/10/2016, São Paulo, SP).

Não só os caboclos devem ser considerados. Outras entidades, a exemplo dos pretos velhos, que são entidades africanas e seus descendentes, dos tempos da escravidão, que por vezes são criticados por terem assimilado traços da cultura do colonizador. Contudo nos perguntamos: até que ponto a aparente assimilação não é resistência? A assimilação é vista como negativa na cultura ocidental, mas se retomarmos o contexto no qual parte das pessoas, de uma comunidade recorre a práticas do dominar para poder viver, isso pode ser compreendido enquanto resistência. Se para ser contratado pelos administradores ingleses alguns iorubas, ibos e outros povos que saíram do interior para viver em Lagos, Nigéria passaram a frequentar a religião do europeu, era na realidade para ter mais chances de ser empregado (EMECHETA, 2017 [1979]). Se para seguir nos estudos sequenciais nas escolas francesas no Mali, por volta de 1920, era preciso também se comportar como um francês, com suas roupas e exaltação da França, alguns os fizeram. Entretanto, como lembra Amadou Hampâté BÂ (2003) muitos de

seus conterrâneos passaram a ser um francês, inclusive com os tiques. Com exceção desses, muitos grupos que não conseguiam se comunicar devido à vasta diversidade linguística passaram a dialogar com maior recorrência após a implementação da língua francesa enquanto língua oficial.

Ainda permeia a cosmovisão ioruba ao passo que permite a incorporação de aspectos de diferentes matrizes culturais. A partir das reflexões compartilhadas por baba Francisco de Oxum, pode ser entendida como o início da descoberta de que o movimento circular de linhagens precisa ser resolvido com a proposta de uma perspectiva de futuro que se firme em sua brasilianidade concreta. Considerar os donos das terras nos dois lados do Atlântico, os Caboclos, os Eguns, os Orixás. Reconhecer, respeitar e valorizar as presenças dessas espiritualidades que coabitam os espaços de muitos dos terreiros em distintos momentos ou em conjunto, não no sentido de valorizar esses encontros em si mesmo, mas a partir de todas as histórias e origens do passado no sentido de constituir movimentos que avancem e não caiam nos ciclos viciosos da exaltação dos purismos, de comparações para confirmar degradações. Entedemos assim que:

Nossa autêntica identidade coletiva nasce do passado e se nutre dele – pegadas sobre as quais caminham nossos pés, passos que representem nossas andanças de agora – mas não cristaliza na nostalgia. Somos o que fazemos, e, sobretudo o que fazemos para mudar o que somos: nossa identidade reside na ação e na luta. Por isso a revelação do que somos implica na denúncia do que nos impede de ser o que podemos ser (GALEANO, 1990, p.7).

Ao longo da história, desde a história da maioria das sociedades no continente africano, passando pelas escravizações, entre elas o tráfico, até a constituição das irmandades, das congadas, dos terreiros entre outras organizações negras as disputas sempre apareceram, estiveram presentes. As uniões em determinadas circunstâncias também aparecem, assim, como os Nuer, que dependendo do contexto, o inimigo, se torna o aliado, para combater um inimigo comum aos dois (EVANS-PRITCHARD, 2008). A união, o fortalecimento, o reconhecimento pleno do povo de santo em si e por si mesmo, das religiosidades de matrizes africanas, dos movimentos negros, e no limite diria, da própria União Africana é um anseio que se coloca a caminhar, contudo não se configura enquanto uma realidade linear. Mas que é legítimo.

Encontros sempre existiram, ele é um movimento anterior ao nosso foco, e isso nós passamos ao abordar, desde o mito do surgimento dos povos iorubas. O problema é achar que em algum momento não houve mistura, houve um purismo. Movimentos em sentidos diversos, o movimento que busca retroagindo filiações ou gerações, e aí a ideia de linhagem é importante,

porque é no sentido das gerações acedentes, dos ancestrais comuns. E o outro, é o sincretismo com raízes locais, Pretos e Pretas Velhas, Caciques a mistura de um outro panteon, outras figuras passam a integrar o pantenon das divindades. Aí, há uma indeterminação das origens das matrizes. A busca da África é a procura desses ancestrais comuns, e o outro é a busca de um ancestral sem a conta aparente das linhagens. A ambientação em terras americanas de um lado, e de outro lado, se retroalimentar em direção ao continente africano. Esses movimentos podem acontecer simultaneamente, concatenados simultaneamente. Tanto em um caso como no outro há encontros, o sincretismo está presente. Mesmo quando esse movimento avança no sentido de um ancestral comum. No que consistem esses movimentos, tanto da minha trajetória individual, quanto da vida dos terreiros, tem a ver como eles se propagam.

Ao aprofundarmos na concepção de linhagem praticada nos terreiros e nos espaços dos cultos ancestrais em África, especificamente entre os iorubas na Nigéria, temos um alargamento tanto da ideia de linhagem, de identidade, uma concepção que nos chama para refletirmos mais sobre as concepções de humanidade do que de grupos humanos específicos. Reconsiderar as maneiras como outros povos concebem a família. Visto que, por exemplo, são incorporadas nas linhagens pessoas diversas: de nacionalidades, classe, cor, sexo, sexualidade, idade genealógica. As famílias linhageiras ancestrais aceitam o de fora/estrangeiro. Lembrando que a aceitação perpassa a aceitação ancestral, a intuição e ou a consulta aos oráculos confirmará ou não a aceitação, e em quais condições, momento/tempo será aproximado. Como também e sobretudo perpassa a vontade ancestral, sendo ela que escolhe, e não o contrário.

O parentesco linhageiro, não passa pela lógica eurocêntrica, cristãs e judias hegemônicas. O parentesco visto a partir da lógica das linhagens ancestrais nos permitem pensá-lo de outra maneira. Possibilitando apontar caminhos para os dilemas estruturais enfrentados tanto pelos conceitos, quanto na vida real das famílias regidas pelo modelo ocidental de parentesco.

Conclusões

Abidulai Arbi¹⁴⁴ me disse em certa ocasião, que o couro e a madeira juntos, combinam algo que não existe suficiente explicação para entender. Essa soma chama os ancestrais para estarem junto dos pré-ancestrais. São esses elementos juntos que fazem a mágica acontecer. A palavra com sua força pode fazer acontecer ou não acontecer. Pode aproximar os vivos e mortos. E dentre as palavras, a palavra cantada ou falada dará o tom, cadenciará o ritmo do bailar, descansar e/ou guerrear. É no ritmo da madeira, do couro e da palavra que o corpo vai vibrar, chamando outros corpos para dançar. E assim, as músicas ganham corpo e o corpo. Elas compartilham a certeza de outras possibilidades de sentir, ser, pertencer.

Se ao final da dissertação a sensação era de esvaziamento, agora, a sensação é de querer continuar, de continuar a partilha. A força da palavra nos colocou em movimento, nos levou e trouxe até aqui. Na força da palavra, o que será, já é. Essa força que reaviva ou mata, permitiu os desdobramentos que resultam agora na escrita. A força da palavra se colocou em movimento, foi primeiro consultada, foi permitida estar, vivenciar para partilhar.

Somente agora, nos ocorre que a própria organização estrutural do trabalho, que parte de uma linha cronológica até chegar aos dias atuais, segue os mesmos princípios da própria identificação da pessoa nas sociedades ancestrais em África. Pois, quando um africano se apresenta, remete-se primeiro a sua ancestralidade, depois a si mesmo e aos seus descendentes, se for o caso. Para refletir sobre os trânsitos atuais entre brasileiros e nigerianos ligados aos cultos ancestrais iorubas, que foi o que nos instigou à realização da pesquisa, inclusive por estar inserida nele, primeiro, foi preciso recorrer aos trânsitos transatlânticos anteriores. Esses por sua vez nos levaram aos trânsitos da própria constituição dos povos iorubas.

Somente depois de uma leitura inicial de pesquisas etnográficas clássicas e contemporâneas é que passamos a escrever. Para nós, mesmo que exista um vasto material escrito sobre a temática, as articulações passaram a fazer mais sentido, após estar junto dos vivos, protagonistas dos cultos e movimentos aqui tematizados. Parte do referencial teórico e das vivências em campo se deram no caminhar, uma levava a outras. Foi no desenrolar das próprias histórias dos ancestrais e pré-ancestrais que o enredo do trabalho começou a alinhar

¹⁴⁴ Abdulai Arbi de Guiné-Bissau, em sua passagem entre nós, esteve no Brasil para realizar o curso de informática, no convênio PEC-G/UFU. Tinha um sonho: voltar para Guiné-Bissau para trabalhar junto as comunidades rurais do interior de seu país e atuar junto da União Africana, para contribuir com a consolidação de uma África independente e justa. Mas em 2014, voltou para a terra dos ancestrais antes que seus sonhos pudessem ser caminhados. Mesmo que sua religião islâmica não aprovasse, dizia que quando ficasse mais velho iria fumar charuto. Era muito articulado, onde esteve, seja para congressos e eventos diversos, sempre ficava nas casas dos intercambistas universitários africanos no Brasil, conversava com eles para compartilhar alegrias e dilemas enfrentados em seus países de origem e também na vida no Brasil. Com ele aprendi que as culturas ancestrais em África permanecem. Ser islâmico, não significa que não se pratica ou reconhece a importância das culturas ancestrais.

continuidades, encontros e desencontros. A principal continuidade, que se faz presente são as linhagens. Mesmo distantes, elas sempre se tocaram. Os ancestrais que coabitam os terreiros espalhados pelo Brasil e as casas de cultos ancestrais espalhadas pelos territórios iorubas na região do Golfo do Benin, se intercomunicam. Se o tráfico separou os pré-ancestrais, as ancestralidades os mantiveram conectados. Os ancestrais continuam a ligar a calunga grande. As movimentações e as trocas transatlânticas são recorrentes, o que se altera são as intensidades, as motivações, os sujeitos e os contextos.

As movimentações e as relações de trocas estabelecidas ao longo do tempo e do espaço protagonizaram a estruturação e consolidação dos povos iorubas. Em seu primeiro momento constituíram e promoveram a expansão de um modo de ser no território africano, e a partir do tráfico transatlântico, mesmo em situação de subalternidade, promoveram a expansão de valores civilizatórios negro-africanos nas Américas. Sobre essa capacidade de resistir o maliense Amadou Hampâté Bâ, ao narrar a sua história, retoma a fala de sua tia Anta N'Diobdi que diz: “defendemos nosso povo e nossa honra. É possível vencer o inimigo fisicamente e reduzi-lo à escravidão, mas jamais se poderá domesticar a sua alma e seu espírito a ponto de impedi-lo de pensar” (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 42). A chegada forçada de africanos que a curto, médio e longo prazo resultou em retornos, e mais que retornos, amplificações com as características próprias de cada localidade de chegada, seja em África ou nas Américas; constituíram modos de ser e estar no mundo, que ao se encontrarem, se reconhecem, se tocam e são tocadas. Aqueles que retornam já não são os mesmos que chegaram, nem encontram os mesmos lugares que deixaram ao partir: todos passaram por transformações.

A globalização diáspórica promovida pelo tráfico constituiu parte do que somos hoje nas Américas e no caso específico, no Brasil. Somos a maior população negra fora da África, em que o país mais populoso do continente é a Nigéria. Além de ter a população numericamente expressiva, são também expressivas as manifestações de matrizes africanas, como as especialmente nigerianas no Brasil. São estruturalmente expressivas a presença da cosmovisão e dos valores civilizatórios negro-africanos em nossas vidas. Juntamente a esses valores dialogamos, sentimos a viva presença dos ancestrais dessa terra, as centenas de povos ameríndios, e queira ou não, impostos num primeiro momento e somados num segundo, a presença das matrizes ocidentais, principalmente a portuguesa, que por sua vez, são também árabes (RIBEIRO, 1995).

A partir das etnografias, das referências teóricas, referências literárias clássicas e contemporâneas que abordam questões relativas às escravizações e os cultos ancestrais de

matrizes africanas, identificamos três principais momentos e perfis das movimentações entre Brasil e a região do Golfo do Benin dos dois lados do Atlântico Sul.

O primeiro momento se inicia com vinda do africano escravizado, como também de embaixadas de obás (reis) de um lado, e do outro, o retorno dos africanos libertos e seus descendentes. Esse retorno envolveu retornados e viajantes. Entre os retornados estavam: os que optaram e tinham condições de retornar após conquistar a alforria; os que foram exilados por ameaçar o poder do governo colonial, entre esses, estavam os envolvidos na Revolta dos Malês, que ocorreu em 1835 (VERGER, 2002 [1968]). Entre os retornados viajantes temos a constituição do que Lisa Castillo (2012) denominou de “rede socioreligiosa de viajantes”, e que nós acrescentamos, rede socioreligiosa de matrimônios. Essas redes influenciaram diretamente na constituição e consolidação das Casas de Candomblés mais antigas e famosas da Bahia; aqueles que estavam envolvidos com o comércio de artefatos e gentes, segundo Reis (2008), estes representavam uma pequena parcela dos comerciantes. Aparece também o trânsito permeado pela questão dos estudos formais em escolas das colônias europeias no continente africano, como também o aprofundamento, aperfeiçoamento nos cultos ancestrais com o trânsito entre casas de culto ancestral.

O segundo grande ciclo de movimentações, se estabelece a partir de meados dos anos de 1940 e vai até meados dos anos de 1980. Os trânsitos desse momento ocorreram principalmente pela intermediação de intelectuais e artistas simpatizantes, sendo que dentre eles alguns teriam se iniciado nos cultos ancestrais iorubas no Brasil e em África. Esse momento é marcado e marca ainda mais os movimentos de africanização, de valorização de elementos dos cultos ancestrais de matrizes africanas na literatura, na música e na academia, como também na própria expansão dos cultos ancestrais iorubas. Entre os intelectuais e artistas, destacamos as influências de Jorge Amado, Roger Bastide e as intermediações de Pierre Fatumbi Verger.

Do lado nigeriano, o atual ciclo de movimentações para o Brasil tem diferentes motivações. Há aquelas movimentações ligadas aos cultos cujos protagonistas são os estudantes intercambistas, que vem ao país expressivamente a partir do início dos anos de 1980 até o momento atual, sendo que, alguns desses estudantes passam a divulgar e praticar os cultos ancestrais no Brasil. Há também os migrantes autônomos que passam a desenvolver atividades direta ou indiretamente ligadas aos rituais e os sacerdotes dos cultos ancestrais. Do lado brasileiro temos os adeptos que almejam uma aproximação direta com as raízes ancestrais; como também os religiosos e turistas.

Se os primeiros praticantes dos cultos ancestrais a se movimentarem eram os africanos e seus descendentes, ligados diretamente a linhagens ancestrais em África, mesmo que as práticas ancestrais não fossem exatamente as de suas linhagens de origem, o segundo momento das movimentações transatlânticas ocorreu por intermediação de simpatizantes ligados ou não aos cultos, por vínculos rituais, e não mais prioritariamente consanguíneos. No atual momento das movimentações percebemos simultaneamente a amplificação dos movimentos envoltos de filiações rituais do lado brasileiro, e de cuidados exercidos por lideranças nigerianas ligadas diretamente aos cultos ancestrais.

Ao refletir sobre os trânsitos fica cada vez mais nítido que nos encontramos em volta de um duplo movimento. Observamos que por um lado continuam a vigorar no plano do discurso de intelectuais, artistas e adeptos à ideologia do purismo, de tradição intacta enquanto elemento diferenciador, passível de projeção, e por outro lado, um movimento de valorização, quando não, de respeito as diversidades, aos encontros culturais. Mesmo entre os adeptos que na vida cotidiana praticam rituais de diferentes matrizes, panteons, existem aqueles que colocarão no discurso o ideário purista enquanto referencial, não necessariamente a fim de ser alcançado, mas para lembrar a si mesmo que ele pertence a essa matriz, se não pela cor, pela consanguinidade, mas pelo ritual que constantemente precisa ser renovado.

A ideologia que se ancora no purismo estabeleceu, dentro de um contexto legítimo de crítica ao caráter impositivo do sincretismo cristão. Contudo, mesmo que muitas das práticas sincréticas num primeiro momento tenham sido realizadas por imposição, com o passar dos anos, parte delas passa a ser genuinamente significativa para seus praticantes.

Mas estas interações não foram somente impositivas. A ‘macumba’ é fruto da interação entre os cultos ancestrais africanos e influências do espiritismo, do catolicismo e das raízes ameríndias. Basta pensarmos por exemplo, no Exú. Não só enquanto Orixá, mas como guardião, como entidade que surge a partir do cotidiano de vida dos seus praticantes, composto de *várias* matrizes. Assumidamente um *encontro* de vários panteons, várias linhagens de panteons distintos.

Esse marcador de valorização da reafirmação é legítimo, em especial no contexto histórico no qual é gestado, um contexto de desvalorização do ser negro, do ser africano, de ser filho da diáspora. Um contexto de silenciamento, da rejeição do diferente. Essas tentativas de silenciamento não se estabelecem somente no campo religioso, basta lembrar que ao ser alforriado o negro foi expulso da terra, com políticas públicas que visavam dificultar o acesso do negro aos direitos sociais. Assim, a afirmação de uma identidade africana que de algum

modo enfrente as tentativas de silenciamento impostas é legítima e no limite necessária. Comprendemos a crítica feita por Jorge Amado a Verger e aos sacerdotes que buscam de maneira distante da realidade um purismo. Mas defendemos que o contexto político econômico histórico social no qual Mãe Stella de Oxóssi fala, o lugar do qual ela é diferente, encontra ressonância na reafirmação como resistência.

Hoje, compreendemos que muitos dos que buscam os cultos ancestrais iorubas desejam de algum modo aproximar-se de seus ancestrais consanguíneos ou rituais em África. Contudo, algumas das vezes essa busca se liga à um ideário de reafirmação, o qual por sua vez está atrelado à busca de um purismo que deslegitima os rituais de matrizes africanas sincréticas. Para além disso, a busca por esse purismo, em muitas das vezes se liga à busca por *status*, o purismo enquanto marcador de diferença. Quando os primeiros iorubás chegaram ao Brasil, seus ancestrais eram os Orixás. Hoje, eles são também os Exus guardiões, as Pretas Velhas, as Caboclas, as Ciganas, Marinheiros e tantas outras entidades que compõem as Umbandas e outros cultos cujas matrizes africanas não são sequer reconhecidas. O movimento de busca aos cultos e às casas de cultos ancestrais em África é legítimo, desde que não seja excludente. Desde que não seja uma negação à riqueza das *trocas* estabelecidas que tem sua significância construída entre os adeptos.

Temos assim que houve um intercâmbio de referências e de simbolismos. Mesmo que cada um permaneça com seus domínios e especificidades, formam juntos, enredos que amplificam e se expandem. Expandem inclusive para diálogos. Diálogos que podem fortalecer a liberdade religiosa, de expressão e de respeito às diversidades dentro e fora do povo de santo. O reconhecimento do dinamismo cultural e da possibilidade de conviver com mais de uma matriz cultural é necessário para o avanço tanto no campo acadêmico, quanto para os terreiros. Reconhecer esse dinamismo, as somas é inclusive se alinhar a concepção identitária em África, que é de aglutinação.

Referências

- ADICHIE, Chimamanda. **Meio sol amarelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [2006].
- AMOS, Alcione Meira. **Afro-brasileiros no Togo**: a história da família Olympio, 1882-1945. **Revista Afro-Ásia**, n. 23, 1999, pp. 173-194.
- AYOH'OMIDIRE, Félix; AMOS, Alcione Meira. O babalaô fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bomfim. **Revista Afro-Ásia**, n. 46, Salvador, 2012.
Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0002-05912012000200007>>. Acesso em: 23 jul. 2018.
- ANDRADE, Mario de. **Macunaíma**, o herói sem nenhum caráter. São Paulo: Editora Itatiaia, 1984 [1928].
- ANI, Marimba. **Yurugu**: Uma Crítica Africano-Centrada do Pensamento e Comportamento Culturais europeu. / Yurugu. An african-centered critique of european cultural thought and behavior Trenton: Africa World Press, 1994 [1984].
Disponível em: <<https://estahoreareall.wordpress.com/2015/08/07/dr-marimba-ani-yurugu-uma-critica-africano-centrada-do-pensamento-e-comportamento-cultural-europeu/>>. Acesso em: 24 abr. 2017.
- AZEVEDO, Paulo Cesar de; LISSOVVSKY, Mauricio (Org.). **Escravos brasileiros do século XIX na fotografia de Christiano Jr**. São Paulo: Ex Libris, 1988.
- AZEVEDO, Thales de. **Roger Bastide**: sua contribuição à sociologia religiosa no Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 20, 1978, pp. 146-150.
Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/70024/72667>>. Acesso em 21 ago. 2018.
- BARRETO, José de Jesus (Org.). **Trilogia entre amigos**: Caybé, Verger e Jorge. Obás da Bahia. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2012.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 [1958].
- BASTIDE, Roger; VERGER, Pierre. **Diálogo entre filhos de Xangô**: correspondência 1947-1974. São Paulo: EdUSP, 2017.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). **Pesquisa participante**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Festa de Santo de Preto**. Goiânia: EdUFG, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Em campo aberto**: escritos sobre a educação e a cultura popular. São Paulo: Editora Cortez, 1995.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Participar-pesquisar**. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (Org.). *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Revista Sociedade e Cultura**, v. 10, n.1. jan/jun. 2007, pp. 11-27.

Disponível em: <<http://www.revista.ufg.br/index.php/fchf/article/view/1719>>. Acesso em: 24 mai. 2013.

CABRERA, Lydia. **El Mone, Igbo Finda, Ewe Orisha, Vititinfinda**. Havana, Cuba, 1954.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**. São Paulo: Editora da USP, 1990.

CARYBÉ, **Impressões de Carybé nas suas visitas ao Benin 1969 e 1987**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Museu Afro Brasil, 2007.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre memória, mito e história**: viajantes transatlânticos da Casa Branca. In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Org.). *Escravidão e suas sombras*. Salvador: EdUFBA, 2012.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade**. Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Campinas, 1989.

CHALHOUB, Sidney. **A força da escravidão**: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 1997.

CHAUI, Marilena. Homenagem a Ecléa Bosi. **Psicologia USP**, vol. 19, n. 1, São Paulo, Jan/Mar. 2008, pp. 1-6.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642008000100003>. Acesso em 29 abr. 2017.

CHAUL, Nasr Fayad. **Caminhos de Goiás**. Da construção da decadência aos limites da modernidade. Goiânia: Editora da UFG, 1997.

CHAVES, Rita; SECCO, Carmen; MACÊDO, Tania (Org.). **Brasil/África**. Como se o mar fosse mentira. São Paulo: EdUNESP, 2006; Luanda, Angola: Chá de Caxinde, 2006.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2013 [1974].

COELHO, Ruy. Prefácio. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Olóòrisà**. Escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Ágora, 1981.

CONSORTE, Josildeth G. Em torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (orgs). **Faces da Tradição Afro-brasileira**: religiosidade, sincretismo anti-sicretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador, CEAO, 2ed., 1999, p.71-91.

CONSTITUIÇÃO FEDERATIVA DO BRASIL, Brasil, 1946. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1940-1949/constituicao-1946-18-julho-1946-365199-publicacaooriginal-1-pl.html>>. Acesso em: 20 ago. 2018.

CRESSWELL, Tim. **On the move**: mobility in the modern Western world. New York: Routledge, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, estrangeiros**: os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 [1985].

DURKHEIM, Émile. **Formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989 [1912].

EMECHETA, Buchi. **As alegrias da maternidade**. Porto Alegre: Dublinense, 2017 [1979].

EVANS-PRITCHARD, Edward. **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva, 2008 [1940].

EVANS-PRITCHARD, Edward. **Antropologia social da religião**. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

FALOLA, Toyin. **The history of Nigeria**. London: Greenwood Press, 1999.

FAVERET-SAAD, Jeane. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira, revisão de Tânia Stolze Lima. **Cadernos de campo**, n. 13, 2005 [1990] pp. 15-161.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: EdUSP; Arché Editora, 2013 [1995].

FONSECA, Dagoberto José. **Você conhece aquela?** A piada, o riso e o racismo à brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2012.

FREIRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**: formação da família sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006 [1933].

FREIRE, Gilberto. Acontece que são baianos. In: **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, agosto de 1951.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987 [1970].

FRY, Peter. **Para inglês ver**. Rio de Janeiro: Zarar Editora, 1982.

GALEANO, Eduardo. **Espelho**. Uma história quase universal. São Paulo: L&PM Editores, 2008.

GALEANO, Eduardo. **A descoberta da América** (que ainda não houve). Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1990.

Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/galeano/index.htm>>. Acesso em: 25 ago. 2018.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2013 [1973].

GOLDMAN, Márcio. O fim da antropologia. **Novos estudos CEBRAP**, n. 89, 2011, pp.195-211.

GORENDER, Jacob. **Combate nas trevas**. A esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada. São Paulo: Editora Ática, 1987.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982 [1949].

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1990 [1968].

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. Amkoullel, o menino fula. São Paulo: Palas Athena/Casa das Áfricas, 2003.

HIRATA, Sumiko Helena. Gênero, classe e raça. Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo Social**, v. 26, n. 1, jun. 2014, pp. 61-73.

Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84979>>. Acesso em: 20 ago. 2018.

HOBBSAWM, Eric. A produção em massa de tradições: Europa, 1870 a 1914. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012 [1983].

IANNI, Octavio. **As metamorfoses do escravo**. São Paulo: Difel, 1962.

IANNI, Octavio. **O príncipe eletrônico**. Perspectivas: São Paulo, n. 22, 1999, pp. 11-29.

INGOLD, Tim. Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015 [2011].

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2002 [1947].

LATOUCHE, Serge. A África pode contribuir para resolver a crise do ocidente? **Espaço Plural**, vol. XIV, n. 28 jan/jun 2013 pp. 175-197. (Tradução Acácio Sidinei Almeida Santos).

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. **A questão ancestral**. África negra. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008 [1983].

LEPIDI, Pierre. Une semaine à pied sur les traces des esclaves du Dahomey. **Le Monde.fr, Édition Afrique**, Paris, França, 12/03/2018

Disponível em: <https://www.lemonde.fr/afrique/visuel/2018/03/12/une-semaine-a-pied-sur-les-traces-des-esclaves-du-dahomey_5269601_3212.html>. Acesso em: 11 jul. 2018.

LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Olóòrisà**. Escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Ágora, 1981.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003 [1989].

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Papyrus, 1989 [1962].

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História e Etnologia**. Textos didáticos. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, n. 24, maio de 1996 [1983].

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intragrupais. Salvador: Corrupio, 2003.

LIMA, Vivaldo da Costa. O candomblé da Bahia na década de 1930. **Estudos Avançados**. Vol. 18, n. 52, São Paulo set/dec 2004.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300014>. Acesso em 18 ago. 2018.

LÜHNING, Angela Elisabeth; VERGER, Pierre (Org.). **Pierre Verger**: repórter fotográfico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

LUZ, Natalia da. Na Nigéria, religiosos fazem campanha para combater o preconceito contra Exu. **Site Por dentro da África**, 12 jan. 2016.

Disponível em: <<http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/22084>>. Acesso em: 25 ago. 2018.

MARIANO, Agnes; QUEIROZ, Aline. **Obaràyí**. Babalorixá Balbino Daniel de Paula. Salvador: Barabô, 2009.

MARTINS, José de Souza. **O artesanato intelectual na Sociologia**. Conferência de abertura do XVI Congresso Brasileiro de Sociologia, em Salvador-BA, no dia 10 setembro de 2013. Disponível em: <<http://www.sbsociologia.com.br/revista/index.php/RBS/article/view/41/17>>. Acesso em: 26 jan. 2015.

MARX, Karl. **O capital** - Volume I. Crítica da Economia Política. São Paulo: Abril Cultural, 1984 [1867].

MASCARENHAS, Aristides. **Entrevista a Obarayi de Xangô** (Balbino Daniel de Paula). Revista Povo de Santo e Asé. Salvador, BA, 03/03/2012.

Disponível em: <<https://lendasecultos.wordpress.com/2012/03/03/entrevista-a-obarayi-de-xango-balbino-daniel-de-paula/>>. Acesso em: 22 ago. 2018.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1950].

MORIN, Françoise. Apresentação e Notas. In: BASTIDE, Roger; VERGER, Pierre. **Diálogo entre filhos de Xangô**: correspondência 1947-1974. São Paulo: EdUSP, 2017.

ORO, Ari Pedro. O neopentecostalismo macumbeiro. **Revista USP**, São Paulo, n. 68, dez/fev. 2005/2006, pp. 319-332.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1994 [1985].

OLIVEIRA, Olívia de. **Lina Bo Bardi**: sutis substâncias da arquitetura. São Paulo: Romano Guerra Editora; BARCELONA: Editorial Gustavo Gili S.A, 2006.

OVERING, Joanna. Translation as a Creative Process: The Power of the Name. In: LADISLAV, Holy. **Comparative Anthropology**. Oxford: Brasil Blackwell, 1987.

Disponível em:<
https://www.academia.edu/7359744/Translation_as_a_Creative_Process_The_Power_of_the_Name>. 20 jul. 2018.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP: EdUNICAMP, 2007.

PORTUGAL, Claudius. **Outras cores**: 27 artistas da Bahia - reportagens plásticas. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1994.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. A velha magia na metrópole nova. São Paulo: Rucitec/ EdUSP, 1991.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando. **Xangô, rei de Oió**. O texto encontra-se na página eletrônica pessoal de Reginaldo Prandi, não possui data de publicação. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/xangorei.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2017.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo: colônia**. São Paulo: Martins Fontes, 1942.

QUERINO, Manuel Raymundo. O colono preto como fator da civilização brasileira. **Afro-Ásia**, n. 13, 1980 [1918], pp. 143-158.

Disponível em: < <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20815/13416>>. Acesso em: 20 abr. 2017.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. SIMMEL, Georg. Religião - ensaios. **Revista de Estudos da Religião**, vol. 1, dezembro 2010, pp. 103-107.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. **Sistemas africanos de parentesco e casamento**. São Paulo: Ática, 1978 [1950].

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. **Estrutura e função nas sociedades primitivas**. Petrópolis: Vozes, 2013 [1952].

RAFAEL, Ulisses Neves. Muito barulho por nada ou o “xangô rezado baixo”: uma etnografia do “Quebra de 1912” em Alagoas, Brasil. **Etnográfica**, vol.14, n.2, 2010, pp. 289-310.

REIS, João José. **Domingos Sodré**, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Org.). **Escravidão e suas sombras**. Salvador: UFBA, 2012.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Fernanda Leandro. **A concepção de riqueza no Ifá e nas religiões afro-brasileiras**. 2014. Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universitária Católica de São Paulo, São Paulo, SP, 2014.

RIO, João do. **As Religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1976 [1904]. (Coleção Biblioteca Manancial, n.º 47).

Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bi000185.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2017.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. Brasília: EdUNB, 1988 [1932].

SAYRE, Henri M. **Discovering the Humanities**. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall Pearson, 2013.

Disponível em: <<https://kmjantz.files.wordpress.com/2014/11/map09-01.jpg>>. Acesso em: 14 jun. 2017.

SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval; MAHFOUD Miguel. Halbwegs: Memória Coletiva e Experiência. **Revista Psicologia USP**, São Paulo, v. 4, n. 1/2, 1993, pp. 285 – 298.

SCHWARCZ, Lilia Mortiz; GOMES, Flávio. **Dicionário da escravidão e da liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SILVA, Alberto da Costa. **A manilha e o libando**. A África e a escravidão, de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

SILVA, Alberto da Costa. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

SILVA, Alberto da Costa. **Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SKOLAUDE, Mateus Silva. Identidade nacional e historicidade: o 1º Congresso Afro-Brasileiro de 1934. Anais do XII Encontro Estadual de História – ANPUH/RS – UNISINOS, São Leopoldo, RS.

Disponível em: <http://www.eeh2014.anpuh-rs.org.br/resources/anais/30/1404752235_ARQUIVO_Texto-MateusSilvaSkolaude.pdf>.

Acesso em: 18 ago. 2018.

SOUZA, Janiel Divino de. **Atlas da luta pela terra no município de Goiás**. 2016. Monografia - Curso de Licenciatura plena em Geografia, Universidade Estadual de Goiás, Campus Cora Coralina, 2016.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. Rio de Janeiro: editora Leya, 2017.

SOUTY, Jérôme. **A representação do negro nas fotos de Pierre Verger (1902-1996)**. Artigos representação imagética das africanidades no Brasil. Programa Cultural e Pensamento, 2007, pp. 1-4. Disponível em: <<http://www.studium.iar.unicamp.br/africanidades/jerome/2.html>>. Acesso em 27 abr. 2017.

SOUTY, Jérôme. **Pierre Fatumbi Verger**. Do olhar livre ao conhecimento iniciático. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011 [2007].

SUPERIOR TRIBUNAL FEDERAL. **Plenário suspende julgamento sobre sacrifício de animais em rituais religiosos**. Brasília, DF, 19/08/2018. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=386401>>. Acesso em: 20 ago. 2018.

TALGA, Jaqueline Vilas Boas. **Eu Estou nos Axés: relações de hierarquias e reciprocidades nos Candomblés**, 2013. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia, 2013.

TRINDADE, Liana M. Salvia. **Exu**. Poder e magia. In: MOURA, Marcondes de; EUGÊNIO, Carlos (org.). *Olóòrìsà. Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1981.

TOLEDO, Vítor Manuel Manzur; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

VERGER, Pierre. **Dieux d' Afrique**. Culte des Orishas et Vodouns à l'ancienne Côte des Esclaves em Afrique et à Bahia, la Baie de Tours le Saints au Brésil. Paris: Hartmann, 1954.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África**. São Paulo: EdUSP, 2012 [1957].

VERGER, Pierre. **Fluxo e Refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin a Bahia de todos os santos**. Dos séculos XVII a XIX. Salvador: Corrupio, 2002 [1968].

VERGER, Pierre. **Orixás, deuses iorubas na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio, 2002 [1981].

VERGER, Pierre. **Ewé: o uso das plantas na sociedade ioruba**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

WAGNER, Roy. **Lethal Speech**. Daribi myth as symbolic obviation. Ithaca and London: Cornell University Press, 1978.

Yale University. **Atlas of the Trans-Atlantic Slaves Trade Database**. New Haven, CT, EUA, 2010. Disponível em: <<<http://www.slavevoyages.org/>>>. Acesso em: 12 jun. 2017.

Filmes, documentários e entrevistas nos sítios eletrônicos

“**Alberto Silva – A Escravidão na História e na África**”. Programa: Nós Transatlânticos. Direção geral Paulo Dourado, Brasil, 2016/2017. Disponível em: <<http://www.nostransatlanticos.com/video/alberto-silva-a-escravidao-na-historia-e-na-africa/>>. Acesso em: 13 mai. 2017.

Casa de Santo. Direção de Antônio Pastori. Cada do Verso, Empreendimentos Culturais, Brasil, 2005, duração 50:00 minutos. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yf7p-uWcQ-4>>. Acesso em: 04 ago. 2018.

Conferência de Alberto da Costa e Silva, intitulada: África: passado e presente. Ocorrida no dia 31 agosto de 2011, em comemoração dos 25 anos da Editora Companhia das Letras. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=gJVnA8Valis>>. Acesso em: 04 mai. 2017.

Conferência de Chimamanda Ngozi Adichie intitulado: O perigo da história única. TEDGLOBAL, 2009. Disponível em: <https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt>. Acesso em: 14 fev. 2018.

Conversación del Programa Una Belleza Nueva com el biólogo y filósofo Humberto Maturana. Programa apresentado por Cristián Warnken. Rede de Televisão Chilena, Chile; transmitido por La Red. 56:44 minutos.

Disponível em: <https://novom.ru/en/watch/V3pH_lxUKcA>. Acesso em: 20 ago. 2017. Transcrição nossa).

Cerimônia em homenagem aos Òrisà Òsùmàrè e Yewá. Direção de Andressa Mercuri. Salvador, BA, Brasil, 19/08/2017. 53:42 minutos. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=OiBm3GCSO4E>>. Acesso em: 14 jul. 2018.

Cidade das Mulheres - Parte 2. Direção de Lázaro Faria. Brasil, 2005, duração 75 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0i_kW3jZkv0>. Acesso em 07 mai. 2017.

Julio caminando al mar. SVT, Suécia, 1983. In: Todo cambia, por Julio Numhauser. Produção de Tamara Nunhauser, Ormdadet film e media, Malmo, Suécia, 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=q16Rbtsr8o4>>. Acesso em: 20 jun. 2018.

Mestre Borel e a ancestralidade negra em Porto Alegre. Direção de Anelise Gutterres. Brasil: Ocuspocus Imagens, 2010, duração 54 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ftjdoUEC4b0>>. Acesso em: 30 abr. 2017.

O poder do machado de Xangô, direção de Paulo Gil Soares. TV Globo e Canal de TV francesa, Brasil/França, 1976.

O poder do machado de Xangô, direção de Paulo Gil Soares. Brasil/França, 1976. Reprodução pela Globo Repórter Pesquisa. Apresentação e narração Sérgio Chapelin, 1976.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WLQaF88KBak>>. Acesso em: 24 ago. 2018.

Pierre Verger: Mensageiro entre dois mundos. Direção Lula Buarque de Holanda. Europa Filmes: Brasil, 1998, duração 84 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=TH24WvibN74>>. Acesso em: 08 mai. 2017.

Simonal. Ninguém sabe o duro que dei. Direção de Cláudio Manoel. Le Coq Films, Brasil, 2009, 86 minutos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ItVY5xs3_VM>. Acesso em: 30 ago. 2018.

Solene Rei Nigéria Ooni Adeyeye Enitan Ogunwusi Ojaja II. Sessão Solene da Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro. TV ALAERJ, 11/06/2018, 56:41 minutos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=l3R4_ogBvhs>. Acesso em: 19 jun. 2018.

Tropicália, Cenas extras, direção Marcelo Machado. Brasil, Bossanovafilms, 2012, duração 82 minutos. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PQ9C0GIdb5w>>. Acesso em: 24 ago. 2018.

Um vento sagrado – Pai Agenor. Direção de José Walter Lima. Brasil, 2011, duração 93 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xJfDOGCTfVU>>. Acesso em: 08 mai. 2017.

Músicas

Alguém me avisou, de Dona Ivone Lara, gravação de Maria Bethânia, Caetano Veloso e Gilberto Gil, disco **Talismã**, Phillips/Polugram, Brasil, 1980.

Alucinação, de Belchior, disco **Alucinação**, Polygram, Brasil, 1976.

Carta de amor, de Maria Bethânia e Paulinho Pinheiro, disco **Oásis de Bethânia**, Biscoito Fino, Brasil, 2012.

Deus me proteja de mim, de Chico César, gravação de Chico César, disco **Francisco, forró y frevo**, Emi, Brasil, 2008.

Linha de Caboclo, de João Nogueira e Paulo César Pinheiro, gravação de Maria Bethânia, álbum **Encantaria**. Biscoito Fino, 2009.

Odudua (What's my name), letra de Nei Lopes e tema de Moacir Santos, gravação de João Bosco, álbum **Ouro Negro**, Universal, 2001.

Poder feminino, de Rudah Felipe e Robson Batista. **Afoxé Omó Orùnmilá**, Brasil, 2017. Disponível em: <<http://baquemulher.com.br/index.php/repertorio-2017/>>. Acesso em 26 Jul. 2017.

Sei lá, Mangueira, de Hermínio Bello de Carvalho e Paulinho da Viola, gravação de Originais do Samba, disco **Originais do Samba**, RCA, Brasil, 1969.

Sonho meu, de Dona Ivone Lara e Delcio Carvalho, gravação de Maria Bethânia e Gal Costa, disco **Álibi**, Phillips/Polygram, 1978.

Sou apenas um rapaz latino-americano, de Belchior, disco **Alucinação**, Polygram, Brasil, 1976.

Tempo, tempo, tempo, de Caetano Veloso, gravação de Caetano Veloso, disco **Cinema Transcendental**, Brasil, 1979.

Todo cambia, de Julio Nunhauser, gravação de Mercedes Sosa, disco **Live in Europe**, Tropical Music, Germany, 1989.

Sítios eletrônicos

<<http://anoghana.org/>>. Acesso em: 08 abr. 2017. – Informações sobre o Instituto Ano, Acra, Gana.

<<https://www.vlisco.com/>>. Acesso em 10 abr. 2017. – Página eletrônica dos tecidos com motivações africanas, Vlisco.

<<https://www.facebook.com/profile.php?id=100015075225927&fref=nf&pnref=story>>. Acesso em 20 mar. 2017. – página pessoal no facebook de Jokotoye Akin Adifala.

<<http://lagosstate.gov.ng/about-lagos/>>. Acesso em: 22 abr. 2017. – Informações sobre a cidade de Lagos, Lagos, Nigéria.

<<http://www.sbsociologia.com.br/revista/index.php/RBS/article/view/41/17>>. Acesso em: 26 jan. 2015. – Conferência de abertura do XVI Congresso Brasileiro de Sociologia, em Salvador-BA, no dia 10 setembro de 2013.

<<https://estahorareall.wordpress.com/2015/08/07/dr-marimba-ani-yurugu-uma-critica-africano-centrada-do-pensamento-e-comportamento-cultural-europeu/>>. - Acesso em: 24 abr. 2017. – Livro de Marimba Ani. Yurugu. An african-centered critique of european cultural thought and behavior. Trenton: Africa World Press, 1994.

<<https://www.youtube.com/watch?v=6TMWpVyBPzo>>. Acesso em: 24 abr. 2017. - Entrevista com Marimba Ani, intitulada *European Quest for World*, sobre o seu livro *Yurugu*.

An african-centered critique of european cultural thought and behavior: Trenton: Africa World Press, 1994. O vídeo é postado em 11/09/2009.

<<https://www.youtube.com/watch?v=gJVnA8Va1is>>. Acesso em: 04 mai. 2017. Conferência de Alberto da Costa e Silva, intitulada: África: passado e presente. Ocorrida no dia 31 agosto de 2011, em comemoração dos 25 anos da Editora Companhia das Letras.

<<https://www.unicefusa.org/mission/emergencies/conflict/boko-haram-crisis>>. Acesso em: 11 jun. 2017. Informações da Unicef sobre as consequências das ações do Boko Haram.

<<http://www.slavevoyages.org/>>. Acesso em: 12 jun. 2017. Yale University. Atlas of the Trans-Atlantic Slaves Trade Database. New Haven, CT, EUA, 2010. Banco de dados do comércio transatlântico de africanos para fins escravistas de 1514 a 1866.

<<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/xangorei.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2017. PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando. Xangô, rei de Oió. In: Página pessoal de Reginaldo Prandi.

<<http://www.oduduwa.com.br/?cont=professor-biografia>>. Acesso em: 11 ago. Centro Cultural Oduduwa.

<https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt>. Acesso em: 14 fev. 2018. ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo da história única. TEDGLOBAL, 2009.

<<https://www.escrioriodearte.com/artista/carybe>>. Acesso em: 23 ago. 2018. ESCRITÓRIO DE ARTE.COM. Carybé.

< <http://tropicalia.com.br/>>. Acesso em: 24 ago. 2018. Tropicália, um projeto de Ana de Oliveira.

Das etnografias

Lista de lugares e eventos

- Ilê Oxumarê Araká Axé Ogodô (Casa de Oxumarê da Força de Xangô), conhecido como Ilê Axé Oxumarê, em Salvador, BA
- Fundação e do Centro Cultural Pierre Verger, em Salvador, BA
- Ilê Adifala Rio de Janeiro, RJ
- Centro Cultural de Pesquisa Africana (Centro Cultural Africano), em São Paulo, SP
- Centro Cultural Oduduwa, em São Paulo, SP
- Festa para as crianças 2016, da Escola de Samba da Vai Vai, São Paulo, SP
- Ilê Asé Iyá Ósún, São Paulo, SP
- 10ª Edição das Águas de São Paulo. No dia 30/09/2016 ocorreram as homenagens a sujeitos que contribuíram com as religiosidades de matrizes africanas nas áreas de comunicação/jornalismo, música, literatura, academia e na política. No dia 08/10/2016 o cortejo com presença de religiosos, políticos, simpatizantes e grupos de afoxés na lavagem da estátua da Mãe Preta e Shows, em São Paulo, SP
- Ilê Oluaiye Asé Ògòdò, em Osasco, SP (casa filial do Ilê Axé Oxumarê, em Salvador)
- Comunidade familiar e Centro Adifala de Pesquisa e Medicina Tradicional de Ifá, também conhecido como Centro Adifala, na cidade de Ogbomosho, Oió, Nigéria

Lista de entrevistados

Entrevistas semi-estruturadas e livres junto de

- 05/09/2016 - Babalorixá Sivanilton da Encarnação da Mata (52 anos), conhecido como baba Pecê, babalorixá do Ilê Oxumarê Araká Axé Ogodô (Casa de Oxumarê da Força de Xangô), conhecido como Ilê Axé Oxumarê, em Salvador, BA.
Focamos em sua ida para Nigéria e na sua relação de aliança com o Alafin de Oió Lamidi Adeyemi III, residente em Oió, Nigéria
- Agosto/Setembro 2016 - Rosanna Cayuela, conhecida como Rosanna de Oiá, advogada do GT Jurídico do Axé Oxumarê, reside em Salvador, BA
- Agosto/Setembro 2016 - Nanci de Souza e Silva (77 anos), conhecida como Dona Cici, mestra do saber, assistente e auxiliar de Pierre Verger durante os dez últimos anos de sua vida. Trabalhadora do Centro Cultural da Fundação Pierre Verger, Salvador, BA
- 30/09/2016 e 08/10/2016 - Babalaô Otumba Adekunle Aderonmu (52 anos), mais conhecido como Babalaô Ogunjimi, nigeriano proveniente de Abeokuta, Ogun State, Nigéria, residente em São Paulo, SP a mais dez anos. Presidente do Centro Cultural de Pesquisa Africana (Centro Cultural Africano)

-03/10/2016 - Babalorixá João Francisco Lima Filho (66 anos), conhecido como Pai Francisco de Oxum, liderança do Ilê Asé Iyá Ósún, São Paulo, SP

-12/12/2016 - Babalorixá Sidnei de Xangô, liderança do Ilê Oluaiye Asé Ògòdò, em Osasco, SP

-29/01/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria - Yeyeoge Osuntara Omo Osunakinde,

-29/01/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria – Osunvenhekun Omo Osunmakinde, Oió Alafin

-29/01/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria – Osunbola Omo Sangorinde, Oió

-03/02/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria – Babalaô Sunday, Ifasanya Ojécourn Jokotoye

-03/02/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria – Ifayemi Ajala Jokotoye

-03/02/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria – Ifawole Jokotoye

-03/02/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria – Aworinde Jakotoye

-03/02/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria – Jakotoye Adeyinks Ifalola

-03/02/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria – Awolola Alasumfan

-04/02/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria – Iyanifa Jokotoye Ifafunmilola Asande

-11/02/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria – Iyafin Cecilia Faponle Jokotoye

-11/02/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria – Iyaafin Khadijatu Oladoyin Mohamodo Junaid (mulçumana que estava visitando o amigo do Ilê Adifala)

-13/02/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria – Babalaô Jokotoye Bankole Awolade Onpetubern Oba Aslamy Atoyebi Adeniyir, 59 anos

- 13/02/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria - Babalaô Okundayo Olalekan Awe

-14/02/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria – Iyaafin Apetebi Deborah Jokotoye Adifala (esposa 1º de Bankole) 47 anos

-14/02/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria – Iyaafin Apetebi Ayan Ladum Jokotoye Adifala (esposa 2º de Bankole) 47 anos

-14/02/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria – Iyaafin Cicilia (esposa 1º de Ifasanya)

-14/02/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria – Elizabeth/Temitope Jokotoye (esposa 2º de Ifasanya)

-14/02/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria – Taiwo Jokotoye (esposa 3º de Ifasanya)

-14/02/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria – Iyaafin Jolotoye Adunola Ifatoyosi (nora de Bankole, esposa de Ifagbemi)

-14/02/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria -Babalaô Carlos Alberto Ivanir dos Santos (62 anos), conhecido como Baba Ivanir dos Santos. Reside no Rio de Janeiro-RJ. Babalaô Bankole é seu Oluô

-14/02/2017 Ogbomoshô, Oió, Nigéria - Carla Oxum Dara (38 anos), reside no Rio de Janeiro-RJ, se iniciou na Nigéria, filha de santo de baba Ivanir dos Santos

Diálogos e vivências

-Ângela Elisabeth Luhming, diretora da fundação Pierre Verger, reside em Salvador-BA

-Lazaro Vieira, conhecido por Dendê, ogã do Ilê Axé Oxumarê, reside em Vitória da Conquista-BA

- Tia Rocha de Oxum, egbomi, filha de santo do babalorixá, seu Nezinho de Muritiba, irmã de santo do babalorixá Pecê, reside em Muritiba-BA

- Núbia Lourenzo, bibliotecária da fundação Pierre Verger, reside em Salvador-BA

-Wasiu Ganiyu, seguidor do culto de Ifá, motorista particular da família do babalaô Jokotoye Bankole, na cidade de Ogbomosho-Oió, Nigéria

Anexos

Anexo 1 - Roteiro da entrevista ao babalorixá e babalaô Ifatoki Ogunjimi

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SÃO PAULO JÚLIO MESQUITA FILHO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS/ARARAQUARA

Apresentação da pesquisadora e da pesquisa

Sou Jaqueline Vilas Boas Talga, antropóloga, doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), educadora na Universidade Federal de Goiás (UFG).

Pesquisei as relações estabelecidas entre lideranças religiosas de matrizes africanas nigerianas e brasileiras na atualidade. Tanto de religiosos brasileiros que vão diretamente a Nigéria para se cuidarem e ou ampliarem suas relações, como também por parte de religiosos nigerianos que passaram a se fixar no Brasil para desenvolverem e divulgarem a cosmovisão cultural religiosa africana. Um dos objetivos é observar os reflexos dessas trocas tanto nas comunidades procuradas na Nigéria, quanto entre os religiosos brasileiros.

Importante ressaltar que não pretendo fazer um trabalho sobre os segredos, mas sim, sobre as relações de cuidados e trocas estabelecidas entre as pessoas.

Nesse sentido solicito autorização para entrevistar o senhor no sentido de compreender melhor alguns dos questionamentos que aparecem.

Roteiro de entrevista

Entrevistado: babalaô Ifatoki Ogunjimi – Otumba Adekunle Aderonmu

Liderança religiosa presidente do Centro de Cultura e Pesquisa Africana (Centro Cultural Africano)

Informações pessoais

Nome: Babalaô Ogunjimi – Significado do nome: _____

Otumba Adekunle Aderonmu – Significado do nome: _____

Idade: 52 anos

Local de Nascimento: Abeokutá, Ogunte, Nigéria

Estado civil: casado

Escolaridade: graduação em bioquímica

Alguma outra profissão além da profissão de liderança religiosa: _____

Sendo o senhor um babalaô, quem cuida do senhor? _____

Se for o caso, quem cuida do senhor tem o costume de vir ao Brasil para acompanhar o senhor em alguma das atividades, rituais religiosos?

1. Informações relativas ao Centro de Cultura e Pesquisa Africana, fundado em 1999 na cidade de São Paulo

Observação: em nossa entrevista do dia 30/09/2016, o senhor já comentou, mas se quiser acrescentar algumas informações.

2. Comentar sobre as atividades sociais desenvolvidas pelo senhor na Nigéria.

Informações relativas a religiosidade no Brasil

3. Comentar sobre o culto de Ifá no Brasil, sua organização.

4. Comentar sobre o culto de Ifá na Nigéria, sua organização.

Informações relativas ao momento que o senhor passou a cuidar e iniciar pessoas no culto de Ifá no Brasil

5. Quando esses cuidados começaram a acontecer, como as pessoas passaram a lhe procurar?

6. As relações estabelecidas entre o senhor e as pessoas que o senhor cuida e ou inicia no Brasil e em África, sejam elas brasileiras e ou africanas. Comentar se existem diferenças entre os cuidados no Brasil e na Nigéria?

7. Sobre seus filhos e filhas iniciados em Ifá no Brasil. Quantos são? Existe um perfil, comentar?

8. O senhor possui filhos iniciados em outros países, se sim quais?

9. Comentar sobre o culto de Ifá para homens e mulheres no tocante as suas diferenças.

10. Além das iniciações em Ifá o senhor inicia as pessoas em outras modalidades de culto (por exemplo: orixás, as Ìyámi)

11. Compreendendo que a maioria dos procedimentos e rituais envolvem gastos financeiros (compra de materiais, gastos da própria casa, comida, a mão do babalaô, entre outros). Nisso, gostaria de saber se alguém não tiver condições de cobrir os gastos financeiros de algum procedimento que precisa ser feito o senhor faz mesmo assim? Comentar.

Informações as comunidades tradicionais na Nigéria

12. Com a ida dos brasileiros para as comunidades tradicionais na Nigéria para se cuidarem e iniciarem, gostaria de saber como essas comunidades lidam com essa situação.

13. Quais as mudanças que o senhor percebe nas comunidades tradicionais africanas com a chegada dos brasileiros que procuram essa religiosidade, essa cultura.

Informações relativas as religiosidades de matrizes africanas no Brasil

14. Qual a postura do senhor no tocante as relações de conflito, disputas internas, entre o próprio povo de santo?

15. Alguma questão que gostaria de comentar que eu não tenha perguntado?

Autorizo o uso total ou parcial da entrevista, das fotos e dos áudios para fins acadêmicos das pesquisas de Jaqueline Vilas Boas Talga.

Local e data: _____

Entrevistado: _____

Anexo 2 – Roteiro de entrevista ao babalorixá Pecê

UNIVERSIDADE DEL ESTADUAL DE SÃO PAULO JÚLIO MESQUITA JUNIOR PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Roteiro de entrevista

Babalorixá Silvanilton da Encarnação da Mata, babá Pecê.

Liderança religiosa a frente do Ilê Axé Oxumarê

1- Informações pessoais

Nome:

Idade:

Local de Nascimento:

Escolaridade:

Alguma profissão para além da profissão de liderança religiosa:

2- Informações da religiosidade

Sobre a ida para a Nigéria. Como foi?

Sobre a vinda do rei nigeriano para o Brasil?

O que significou a ida para a África?

Sobre o trabalho junto a polícia militar da Bahia. No tocante a liberdade religiosa.

Sobre o trabalho junto aos outros terreiros. No tocante a organização e a liberdade religiosa?

Quais são as atividades sociais internas e externas ao terreiro, que a casa executa desde sua fundação até os dias atuais?

Qual a postura do senhor no tocante as relações de conflito internas, entre o próprio povo de santo?

Qual a postura do senhor no tocante as relações de conflito promovidas por segmentos externos ao povo de santo?

Quais são as atividades religiosas que a casa executa junto a outros terreiros e outras religiosidades desde sua fundação até os dias atuais?

Comentar sobre as relações comerciais e religiosas estabelecidas em África pelo fundador do Axé Oxumarê.

Comentar sobre a organização administrativa do Ilê Axé Oxumarê. Com relação aos advogados, aos pesquisadores e aos meios de comunicação e divulgação?

Quantas casas no Brasil e no exterior estão ligadas ao Ilê Axé Oxumarê?

Quem cuida do senhor em suas obrigações?

Alguma questão que gostaria de comentar que eu não tenha perguntado?

Autorizo o uso total ou parcial da entrevista, das fotos e dos áudios para fins acadêmicos das pesquisas de Jaqueline Vilas Boas Talga.

Local e data: _____

Pesquisadora: _____

Entrevistado: _____

Glossário

Agbalagba: mais velha

Alaketu = senhor da terra de Kêto

Babalaô: homens iniciados em Ifá

Babalorixá: pai de orixá, iniciados que podem iniciar outras pessoas no culto dos orixás, as mulheres são chamadas de Ialorixá, mãe de orixá

Dahomey/Daomé: junção da palavra Dam mais homey, que significa terra da Dam. Dam é simbolizada pela serpente.

Esá Elemasho: o título mais alto da casa de Oxaguian

Iabá: senhoras mais velhas

Iaô: esposa

Ibás: assentamentos materializados dos orixás

Ojés: aquele que acompanha o Egum com uma varinha.

Ojú Obá: o olho do rei

Oluô: homens que são sacerdotes de Ifá e que possuem autorização para iniciarem outros

Onifa: devotos de Ifá, todas as pessoas iniciadas em Ifá, as mulheres são chamadas de Iyanifa (senhoras que possuem Ifá)

Ori: cabeça

Orunmilá: divindade que rege o oráculo de Ifá. Ele conhece o destino de todos

Otá, jakutá: pedra específica para fins rituais

Owo: proibições

Oluô: chefe de iniciação em Ifá ou Orixá

Sassanhe: uma reza cantada executada na hora dos rituais de saudar as folhas

